



HAL
open science

Introduction à la phénoménologie cosmologique d'Eugen Fink.

David Chaberty

► **To cite this version:**

David Chaberty. Introduction à la phénoménologie cosmologique d'Eugen Fink.. Philosophie. Université de Grenoble, 2011. Français. NNT : 2011GRENP001 . tel-00713806

HAL Id: tel-00713806

<https://theses.hal.science/tel-00713806>

Submitted on 2 Jul 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE GRENOBLE

Spécialité : **Philosophie**

Arrêté ministériel : 7 août 2006

Présentée par

David Chaberty

Thèse dirigée par **Jean-Marie Lardic**

préparée au sein du **Laboratoire Philosophie, Langage et Cognition** dans l'Ecole Doctorale **Philosophie, Histoire, Représentation, Création (Lyon 3, ENS LSH, Grenoble 2)**

Introduction à la phénoménologie cosmologique d'Eugen Fink

Thèse soutenue publiquement le **25 mai 2011**,
devant le jury composé de :

M. Eric Dufour

Professeur à l'université de Grenoble

M. Jean-Marie Lardic

Professeur à l'université de Nantes

M. André Stanguennec

Professeur à l'université de Nantes

M. Jean-Louis Vieillard-Baron

Professeur à l'université de Poitiers

Président du jury

Membre

Rapporteur

Rapporteur



A la mémoire d'Eugen Fink

Je tiens à remercier sincèrement :

Tout d'abord mon directeur de thèse, Jean-Marie Lardic, pour son soutien inconditionnel à un travail qui ne fut pas toujours évident ; mes parents, Jean et Christiane, pour leurs soutien moral, matériel, et leur confiance; les responsables des séminaires de recherche de l'UPMF, J.M. Lardic et Denis Vernant, pour leur accueil bienveillant ; Ghislaine Carle, dont le travail de traduction fut pour moi décisif ; Odile Henras pour son soutien logistique ; plus généralement mes amis philosophes pour leurs support amical : Yvan Besson, Pierre-Olivier Munda ; la revue Alter, pour une première publication de mes travaux ; et aussi les responsables du Fink-Archiv de Fribourg pour leur aimable service.

Table des matières

TABLE DES MATIERES	2
INTRODUCTION.....	6
1) FINK EN FRANCE AUJOURD’HUI	6
2) PROBLEMES FONDAMENTAUX ET STRUCTURE DE NOTRE TRAVAIL.....	22
PREMIERE PARTIE : DE LA PHENOMENOLOGIE TRANSCENDANTALE VERS UNE PHENOMENOLOGIE COSMOLOGIQUE. L’EMERGENCE DE LA PROBLEMATIQUE FINKEENNE DU MONDE.....	32
CHAPITRE PREMIER : LES ORIGINES PHENOMENOLOGIQUES DE LA PROBLEMATIQUE FINKEENNE DU MONDE	33
1. - <i>Les racines de la réflexion finkéenne dans le mémoire de 1928</i>	33
A) La spécificité de la première approche finkéenne du monde	34
B) La relation spatio-temporelle de l’ego et du monde.....	36
C) Le propos de <i>Représentation et image</i>	38
2. - <i>L’émergence de la problématique finkéenne du monde dans les travaux d’assistance à Husserl</i>	41
A) La position finkéenne de la problématique cosmologique de la phénoménologie dans les esquisses de problématique générale de 1930-1931	42
a) Le monde pré-donné comme thème central de la phénoménologie.....	42
b) La structure de la prédonation du monde	46
α) L’espace-temps du monde	46
β) Le monde commun	48
γ) L’être pour soi du monde	50
c) La critique de l’idéalisme subjectif	52
α) L’extériorité de la réalité	52
β) Le problème phénoménologique du fondement.....	54
γ) La structure mondaine de la réflexion phénoménologique	57
d) La réflexion phénoménologique	58
α) Le fondement cosmologique de la réflexion transcendante	58
β) Le moment subjectif de la réflexion transcendante : réflexion, subjectivité, constitution	62
e) Les analyses de la phénoménologie cosmologique	68
α) La structure mondaine de l’expérience objective	69
β) L’analyse réfléchie de la pré-donation du monde	71
f) Conclusion à l’analyse des esquisses de problématique générale de 1930-1931	77
B) L’appréhension finkéenne des <i>Méditations cartésiennes</i> dans les travaux d’assistance aux remaniements des textes husserliens.....	79
a) Recommencer le chemin cartésien	80
b) La première méditation	84
α) L’idée d’une philosophie première	84
β) Le problème du fondement	88
γ) La réduction phénoménologique.....	93
c) La seconde méditation.....	103
α) La transcendantalité.....	103
β) La prédonation du monde	107
γ) Les éléments d’une critique de la phénoménologie husserlienne	113
d) La troisième méditation	122
α) La structure réflexive de la constitution cosmologique	122
β) Les analyses constitutives.....	125
e) La quatrième méditation.....	131
α) La question d’une égologie universelle	131
β) Le problème du fondement temporel.....	135
f) La cinquième méditation	139
α) Le problème de l’intersubjectivité.....	139

β) La question d'une communauté transcendante	144
γ) La théorie transcendante de l'empathie	147
g) Conclusion	153
C) La <i>Sixième méditation cartésienne</i>	155
a) Le propos de la Sixième méditation cartésienne	155
α) Introduction	155
β) La position du problème de la méthode	160
γ) La signification ontologique de l'activité phénoménologisante	163
b) Les étapes de la méthodologie de la théorie des éléments	165
α) La signification de l'activité réductive	166
β) L'activité régressive	169
γ) La phénoménologie constructive	171
c) Les activités du spectateur	179
α) L'expérience théorique	179
β) L'activité phénoménologisante en tant qu'idéatrice	184
γ) L'activité phénoménologisante en tant que prédication	187
d) Les fondements de la phénoménologie	191
α) Le problème de l'objectivation de la phénoménologie	192
β) L'absolu phénoménologique	199
γ) L'idéalisme transcendantal	208
e) Conclusion : interpréter la Sixième méditation cartésienne	212
3. – <i>Penser la métaphysique : la conférence de 1935 sur Kant et la phénoménologie</i>	225
A) La signification métaphysique du questionnement kantien	226
B) Le développement phénoménologique du problème transcendantal	230
C) Phénoménologie et pensée spéculative	233
Chapitre deuxième : La relation de la pensée du jeune Fink à son époque	235
1. – <i>La défense de la phénoménologie husserlienne : face au néokantisme</i>	236
2. – <i>Confrontation avec le premier Heidegger</i>	247
A) La phénoménologie	248
B) Le monde	251
C) Compréhension de l'être et histoire de la métaphysique	259
D) Conclusion	264
CONCLUSION GENERALE DE LA PREMIERE PARTIE	266
DEUXIEME PARTIE : LA PENSEE COSMOLOGIQUE	269
CHAPITRE PREMIER : MONDE ET METAPHYSIQUE	271
<i>Première section : La problématique de la quadruple structure transcendante de la question de l'être</i>	271
1. – Position et exposition de la problématique fondamentale	271
A) Introduction : exposition provisoire du problème de la quadruple structure transcendante de la question de l'être	271
B) La question du monde	275
a) <i>Le monde et l'étant</i>	275
b) <i>L'espace</i>	278
c) <i>La différence cosmologique</i>	281
C) La question de la vérité	283
a) <i>La vérité comme dimension</i>	283
b) <i>La précompréhension</i>	288
c) <i>La vérité comme apparaître</i>	292
D) Conclusion : le renvoi à la question de Dieu	294
2. – Le problème de la quadruple structure transcendante de la question de l'être posé dans le cadre d'une philosophie de l'esprit : le thème de la compréhension de l'être	297
A) Introduction : position générale du problème	297
B) Essence et existence	303
C) Concept et objet	307
D) Chose et totalité	310
E) Les transcendants	314
F) Conclusion : le modèle ontologique	316
<i>Deuxième section : monde et concepts cosmologiques</i>	326
1. – Le développement du problème du monde	327
A) Position de la problématique du monde	327
a) <i>Considérations introductives</i>	327
b) <i>Le problème de la métaphysique</i>	334
B) Le dépassement cosmologique de la métaphysique	339
a) <i>L'Etant, l'Un, l'Absolu</i>	340

b) <i>Le contexte mondain de la pensée métaphysique</i>	344
C) Les problèmes fondamentaux d'une philosophie cosmologique	348
a) <i>Première approche non-métaphysique du problème du monde</i>	348
b) <i>Espace, temps, apparaître</i>	351
D) Conclusion : penser le monde après la métaphysique	355
2. – Le développement des concepts cosmologiques	363
A) Les moments du monde : le Ciel et la Terre	364
a) <i>Acheminement vers le problème du Ciel et de la Terre : la question des éléments</i>	364
b) <i>Le Ciel et la Terre comme moments du monde</i>	372
α) Le moment de la Terre	372
β) Le moment du Ciel	379
B) Les concepts cosmologiques fondamentaux	383
a) <i>LETHE et ALETHEIA</i>	387
b) <i>LOGOS et PHYSIS</i>	390
C) Conclusion : le renouvellement cosmologique de l'ontologie de la chose	396
a) <i>Copie et participation</i>	398
b) <i>Dialectique et infini</i>	404
<i>Troisième section : les problèmes fondamentaux de la métaphysique</i>	407
1. – Espace, temps, mouvement	410
A) Position de la problématique	410
a) <i>Considérations introductives</i>	410
b) <i>La distinction origininaire de l'être et de l'espace-temps-mouvement</i>	414
c) <i>Les bases de la compréhension métaphysique de l'espace, du temps, et du mouvement</i>	419
B) Le premier mouvement	423
a) <i>Le NOUS platonicien</i>	423
b) <i>La transformation aristotélicienne du problème</i>	431
2.. – Le problème de l'apparaître	440
A) Introduction à la problématique de l'apparaître	440
B) La problématique traditionnelle	444
a) <i>Les apories du concept de phénomène</i>	444
b) <i>Réflexion critique et chose en soi</i>	449
c) <i>Savoir et manifestation</i>	458
α) Le problème de la connaissance <i>a priori</i>	458
β) La manifestation	466
C) La compréhension cosmologique du problème de l'apparaître	476
a) <i>L'apparaître comme médium absolu</i>	476
b) <i>Mouvement et région</i>	484
Appendice : la compréhension finkéenne de Nietzsche	499
A) Introduction : l'expérience cosmologique de Nietzsche	500
B) Nietzsche et la métaphysique	507
a) <i>Les fondements de la cosmologie de Nietzsche : la « métaphysique d'artiste »</i>	508
b) <i>Les pensées fondamentales de Nietzsche</i>	511
α) La mort de Dieu et la volonté de puissance	512
β) L'éternel retour du même	518
c) <i>La destruction de la tradition occidentale</i>	524
C) Conclusion	531
CONCLUSION DU CHAPITRE PREMIER : PENSER LA COSMOLOGIE DE FINK	539
A) L'interprétation de Stephen Wirth	542
B) L'interprétation de Katharina Schenk-Mair	555
CHAPITRE DEUXIEME : FINK ET SON EPOQUE	567
<i>Première section : le problème anthropologique</i>	569
1. – L'existence humaine	569
A) Introduction : première approche du problème de l'existence humaine	569
B) La structure fondamentale de l'auto-compréhension de l'homme	578
a) <i>Ici et maintenant</i>	578
b) <i>Le problème de la « Jemeinigkeit »</i>	583
c) <i>Première approche des phénomènes fondamentaux de l'existence humaine</i>	589
2. – Les phénomènes fondamentaux de l'existence humaine	592
A) La mortalité	592
B) Le travail	599
C) Le pouvoir	605
D) Eros	611
E) Le jeu	617

3. – L’anthropologie philosophique.....	622
A) Le problème des concepts fondamentaux de l’anthropologie : personne et socialité.....	625
B) Anthropologie et connaissance : le problème de l’anthropomorphisme.....	629
4. – Conclusion.....	634
<i>Appendice : l’ouvrage de 1960 Le jeu comme symbole du monde.....</i>	<i>637</i>
1. – Le problème de l’approche philosophique du jeu.....	638
2. – L’analyse des pratiques ludiques originaires.....	645
3. – Conclusion.....	652
<i>Deuxième section : le dialogue avec le dernier Heidegger.....</i>	<i>656</i>
1. - Problèmes fondamentaux.....	657
2. - Le rapport Etant-Un.....	664
A) Le problème de la dimension fondamentale.....	668
B) Les concepts fondamentaux héraclitéens.....	674
CONCLUSION.....	691
1) PROBLEMES FONDAMENTAUX.....	691
2) PORTEE PHILOSOPHIQUE.....	702
INDEX DES MATIERES.....	713
INDEX DES NOMS.....	719
BIBLIOGRAPHIE.....	720

Introduction

1) Fink en France aujourd'hui

Pourquoi une introduction, en français, aujourd'hui, à la pensée d'Eugen Fink ? Parce qu'il y a chez Fink une pensée extraordinairement pertinente, malheureusement méconnue, dans sa teneur essentielle, du public français. En effet, le nom d'Eugen Fink est plus ou moins familier des cercles phénoménologiques, mais la représentation que l'on se fait de lui nous semble largement erronée. A cela une raison principale : la représentation que l'on se fait de Fink repose sur le corpus finkéen disponible en français. Car si le corpus allemand de Fink comprend une *trentaine* d'ouvrages, le corpus français n'en comprend, jusqu'à aujourd'hui que sept. Pour mettre en perspective le corpus allemand et le corpus français, deux distinctions sont centrales : les œuvres de jeunesse vis-à-vis des œuvres de la maturité d'une part, et, parmi les œuvres de la maturité, les textes fondamentaux et les textes secondaires. Or en France, aujourd'hui, nous ne disposons que de textes de jeunesse et de textes secondaires de la maturité, et c'est ce qui forme la représentation que l'on se fait de Fink en France. Cernons là brièvement.

Le jeune Fink est un phénoménologue, connu pour avoir été le dernier assistant de Husserl, pour avoir également co-fondé avec le R.P Van Breda les archives Husserl de Louvain, et il est connu du public phénoménologique pour être l'auteur d'un recueil d'articles sur la phénoménologie husserlienne (*De la phénoménologie*), d'une part, et pour être l'auteur de la célèbre *Sixième méditation cartésienne*, d'autre part. Après guerre, Fink débute un enseignement à l'université de Fribourg-en-Brisgau, et mène une brillante carrière en tant que professeur de philosophie et de philosophie de l'éducation jusqu'en 1971, où, malade, il abandonne l'enseignement (il meurt en 1975). Durant cette période 1946-1971, Fink publie quatorze ouvrages¹, parmi lesquels des ouvrages de métaphysique, d'anthropologie, d'histoire de la philosophie, de politique, et de pédagogie. L'étude de ces ouvrages montrent une pensée authentiquement philosophique, c'est-à-dire une pensée où chaque élément a sa place dans l'ensemble. Il y a chez Fink, on le verra, une cosmologie fondamentale, à partir de laquelle il critique la métaphysique, et il y a, sur la base de cette critique, une compréhension originale de l'histoire de la philosophie ; il y a encore, corrélée à cette cosmologie une anthropologie philosophique originale, une pensée morale et politique et une théorie pédagogique.

Or en français, concernant le corpus finkéen, on dispose des œuvres de jeunesse, et, concernant la pensée de la maturité, d'une œuvre anthropologique particulière : *Le jeu comme symbole du monde*, deux œuvres d'histoire de la philosophie : le *Nietzsche* et le *Héraclite*, et un recueil de conférences, *Proximité et distance*, bien trop succinct pour exposer pleinement la problématique finkéenne fondamentale, même si, il est vrai, ce recueil peut servir de toute première introduction. Du coup, quel tableau a-t-on de la pensée de Fink en France ? On a la représentation d'un jeune phénoménologue, qui ultérieurement se serait intéressé à Nietzsche et au problème anthropologique du jeu, en même temps que, les conférences de *Proximité et distance* l'attestent, il aurait médité, « dans le sillage de Heidegger » dira t-on, le problème ontologique. Cette représentation, nous le soutenons, est largement erronée.

Nous soutenons qu'il y a, non pas une évolution contingente entre le jeune Fink phénoménologue et un Fink de la maturité qui aurait évolué vers Nietzsche et le problème anthropologique du jeu, mais qu'au contraire il y a une évolution problématique tout à fait rigoureuse entre la période que nous appelons de jeunesse et la période que nous appelons de

¹ Seize autres ouvrages paraîtront après la mort de Fink.

la maturité. Simplement cette évolution n'a pas été reconnue faute d'une étude approfondie du corpus finkéen. Pour bien saisir l'itinéraire global de la pensée de Fink, il est nécessaire de prendre en vue ses pensées fondamentales de la maturité, dont nous pouvons déjà indiquer qu'elles se structurent en trois étapes : la quadruple structure transcendantale de la question de l'être (que nous exposerons dans le détail, le moment venu), le renversement cosmologique du primat de l'ontologie, et la pensée de la phénoménalité fondamentale. Ces trois pensées forment le fondement de la pensée finkéenne, c'est seulement par rapport à elles que peuvent se comprendre les travaux sur l'histoire de la philosophie (et notamment le *Nietzsche*) ou les bases de sa pensée anthropologique (dont la question du jeu n'est qu'un seul moment). Il est donc nécessaire pour bien comprendre Fink aujourd'hui d'avoir en vue ce que l'on peut appeler le corpus fondamental, pour bien saisir les différents aspects de sa pensée.

Mais un problème encore plus profond se pose : celui, non plus de la seule pensée de la maturité, mais celui du rapport entre la pensée de jeunesse et la pensée de la maturité. C'est un problème absolument central pour l'intelligence de la pensée de jeunesse en même temps que pour l'intelligence de la pensée de Fink dans sa globalité. Avec une question fondamentale : y a-t-il eu une *rupture* entre le jeune Fink phénoménologue et le Fink cosmologue de la maturité, comme certains commentateurs semblent le penser, ou y a-t-il une continuité principielle entre les deux périodes ? Qu'est-ce qui fonde ce problème ? Ce qui fonde ce problème c'est la condition qui était celle du jeune Fink, d'être l'assistant de Husserl. Les textes du jeune Fink se rapportent à la pensée de Husserl, et ce jusque dans le propos général des travaux rédigés dans le contexte de l'élaboration, par Husserl, des ses *Méditations cartésiennes* : Fink a rédigé des manuscrits édités sous le titre : « projets d'assistance à l'œuvre de Husserl », et rédigé la célèbre *Sixième méditation cartésienne*. En conséquence de quoi, on a cru que la pensée du jeune Fink se développait sous l'égide de Husserl, et que, ultérieurement, au gré d'influences diverses (*Nietzsche*, Heidegger, dit-on), Fink aurait évolué, de manière plus ou moins contingente disions nous, vers d'autres tropiques. A ce moment là, on part des textes de jeunesse, et on repère, de manière plus ou moins exacte, l'évolution ultérieure (sans pourtant tenir compte, concernant l'évolution ultérieure, de tout le corpus disponible). Nous proposons l'approche inverse. Il faut partir de la problématique de la maturité pour repérer, à rebours, généalogiquement, les racines, chez le jeune Fink, de la pensée de la maturité. Il faut, nous le soutenons, partir de la cosmologie de la maturité, qui est la problématique fondamentale de Fink, pour comprendre rétroactivement la pensée de

jeunesse. Il se joue là rien moins qu'une juste intelligence de la pensée de jeunesse. Si l'on procède ainsi, on se rendra bientôt compte que l'essentiel de la pensée de jeunesse, n'est pas tant une lecture plus ou moins personnelle de Husserl, qu'une mise en question radicale de la phénoménologie transcendantale husserlienne. On verra que le jeune Fink loin de développer des analyses raffinées mais secondaires, discute d'abord le problème phénoménologique du fondement, qu'il aperçoit le *monde* (et non l'*ego*) comme le fondement de la pratique phénoménologique (ce qui entraîne un renouvellement radical de tout le programme phénoménologique, nous l'explicitons), et nous soutiendrons donc que le *monde*, chez Fink, n'est pas considéré, comme chez Husserl, comme un corrélat de la subjectivité transcendantale, mais comme la *dimension*, « ni objective ni subjective » dira Fink plus tard, dimension dont l'aperception constitue la pensée centrale de la pensée d'Eugen Fink tout entière.

On peut maintenant se retourner sur la représentation que l'on a de Fink en France, selon laquelle, d'abord husserlien, il aurait ensuite évolué vers des intérêts variés et contingents, comme Nietzsche ou le jeu : nous soutenons que le jeune Fink n'était pas husserlien, mais, déjà, « cosmologue » ; nous soutenons que c'est de sa période phénoménologisante que Fink tient son problème du monde, qu'il n'y a donc pas de rupture entre la pensée de jeunesse et la pensée de la maturité. La période de la maturité est le développement de la problématique de jeunesse, et la problématique de la maturité est, quant à elle, non pas centrée simplement sur Nietzsche ou le jeu (certains le soutiennent), mais elle est au contraire le déploiement de la cosmologie fondamentale conquise dans les années de jeunesse.

On comprend avec tout cela le *problème* que pose une compréhension d'Eugen Fink en France, tant il semble que la représentation que l'on s'en fait soit limitée voire tout simplement erronée.

Pour approcher plus en détail la représentation que l'on se fait de Fink en France, nous nous proposons de nous pencher ici sur la seule introduction en français à la pensée de Fink

existant à ce jour, et qui est « l'introduction du traducteur », par Nathalie Depraz, à la traduction française de la *Sixième méditation cartésienne*. A cette occasion, nous poserons un certain nombre de questions et de problèmes auquel notre travail aura pour tâche de répondre.

Le premier problème est celui de situer l'évolution de la pensée de Fink, ses moments, et ce non seulement en elle-même, mais dans son rapport aux pensées qui lui furent plus ou moins contemporaines (Nietzsche, Husserl, Heidegger). C'est un premier problème d'importance dont dépend à la fois l'intelligence de la pensée de Fink en même temps que le sens et la portée des concepts fondamentaux qui furent les siens. Nathalie Depraz écrit :

L'œuvre philosophique de Fink, tout d'abord enracinée dans la phénoménologie husserlienne, s'en démarque progressivement, tout en continuant à perpétuer au sein d'analyses techniques la démarche phénoménologique. Dans la mouvance de l'ontologie heideggerienne, l'intérêt de Fink se porte alors aussi sur des questions d'herméneutique. La lecture de Nietzsche donne cependant à sa perspective une dimension cosmologique propre.²

Essayons de décomposer cette première présentation, riche de sens et de références.

D'abord, le problème primordial est celui de la relation de Fink à Husserl. C'est un problème très important qui réclame une étude approfondie des textes datant de la collaboration de Fink à Husserl dont nous disposons. On sait que Fink fut l'assistant de Husserl de 1928 à 1938 (mort de Husserl), et, parmi l'ensemble des travaux « phénoménologiques » de Fink, il s'agit de bien saisir l'évolution de la réflexion finkéenne, de telle sorte à pouvoir nettement situer et délimiter la pensée de Fink vis-à-vis de celle de Husserl. En effet, une approche grossière du rapport Fink/Husserl peut flouer l'intelligence du rapport des deux philosophes. Il y a par exemple le premier mémoire, *Représentation et image* (1928) de toute évidence nettement husserlien, il y a ensuite les manuscrits finkéens relatifs aux *Méditations cartésiennes* (1930-1932), dans lesquels la pensée propre de Fink émerge : ce n'est plus dans les fondamentaux phénoménologiques husserliens que Fink évolue, mais c'est une remise en cause *du fondement égologique* de la phénoménologie qui s'opère là. Et puis, il y a encore les articles que Fink publie après (1934-1939), dans lesquels il défend Husserl face aux polémiques de

² Nathalie Depraz, « Introduction du traducteur », in Eugen Fink, *Sixième méditation cartésienne*, trad. N. Depraz, Millon, Grenoble, 1994, p. 16

l'époque (discussion avec le néokantisme notamment), et dans lesquels il ne fait pas ressortir la discussion sur le fondement cosmologique de la phénoménologie, qu'il est cependant capable de mener ; bref, il est indispensable de mener une étude sérieuse et approfondie sur la pensée du jeune Fink et sur son rapport à Husserl. Avec un certain nombre de questions auquel il devient indispensable de répondre aujourd'hui si l'on veut bien cerner la pensée du jeune Fink : quel était le rapport de Fink à Husserl ? A partir de quand peut-on dire que le jeune Fink n'était *plus* husserlien ? Dès lors n'est-il pas illégitime d'assimiler toute la pensée du jeune Fink (1928-1945) à celle de Husserl, du moins dans ses fondamentaux ? Et si c'est le cas, quelle était l'originalité du jeune Fink vis-à-vis de Husserl ? Comment, sur la base de sa pensée propre mais naissante, Fink comprenait-il les thèmes centraux de la phénoménologie husserlienne des *Méditations cartésiennes* ? Et du coup : comment comprendre les textes du jeune Fink relatifs aux *Méditations* ? Doit-on les comprendre à partir de Husserl (et c'est ce que fait une famille de commentateurs), ou au contraire doit-on les comprendre comme une remise en question, une prise de distance et un renouvellement complet de la problématique husserlienne ? C'est un problème tout à fait contemporain pour la compréhension du célèbre texte, la *Sixième méditation cartésienne*, tant est que si les compréhensions divergent, la question de la remise en cause, chez le jeune Fink, du *fondement cartésien de la phénoménologie* n'a pas été clairement posée : pour les uns, il va de soi que le jeune Fink évolue dans l'égologie fondamentale, pour les autres, il est clair que Fink pose la question de la prédonation du monde au commencement de sa réécriture des *Méditations*, mais il faut, pour nous, poser clairement le problème de savoir comment le jeune Fink pensait le problème du fondement en phénoménologie transcendantale, et c'est selon nous à cette seule condition que le rapport Fink/Husserl dans les années 1930 peut être clarifié de manière solide et satisfaisante. Nathalie Depraz a donc parfaitement raison de dire que Fink « se démarque progressivement de Husserl », et pour nous il est indispensable de préciser à partir de quoi, comment et pourquoi. Il faudra dès lors distinguer, dans l'œuvre du jeune Fink, la pensée du premier mémoire, les travaux d'assistance aux *Méditations*, et enfin les articles tardifs du jeune Fink, pour bien comprendre la nature et les nuances du rapport Fink/Husserl, après quoi on ne pourra plus indifféremment parler de *Représentation et image* et de la *Sixième méditation cartésienne*, en même temps que d'affirmer que le Fink de 1934 (les articles regroupés dans *De la phénoménologie*) était un husserlien orthodoxe.

Un second groupe de problèmes est soulevé par Nathalie Depraz, lorsqu'elle énonce : « *Dans la mouvance de l'ontologie heideggerienne, l'intérêt de Fink se porte alors aussi sur des questions d'herméneutique.* »³. En effet, en même temps que la question de comprendre le rapport Fink/Husserl, se pose la question du rapport de Fink à son autre grand contemporain, Heidegger. Là encore le problème qui se pose est de savoir si, comme l'avancent certains commentateurs⁴, Fink était un heideggerien convaincu (on sait qu'il assista au cours *Concepts fondamentaux de la métaphysique* (1929-1930))⁵ ou si au contraire, de même qu'il se situait à distance de Husserl, il se démarquait nettement, dans la forme et le contenu de sa philosophie, de l'œuvre d'Heidegger. La question doit être clairement posée, surtout quand l'on connaît les contradictions qui accompagnent la réputation du jeune Fink : si on le dit husserlien, il n'était pas heideggerien et inversement, et, en vérité, il est maintenant nécessaire de mener une étude qui soit capable de trancher sur ces filiations contradictoires. Nathalie Depraz fournit un fil conducteur sur l'une de ces filiation : Fink, dit-elle, s'est intéressé aux « questions d'herméneutique ». C'est une affirmation curieuse puisque, à l'époque, Fink ne parle pas d'herméneutique, mais si l'on doit comprendre par là le fait, pour un phénoménologue, de tenter de comprendre la tradition, effectivement la question se pose de savoir si et comment le jeune Fink s'est intéressé à une compréhension phénoménologique de la tradition. Quels sont les textes qui peuvent permettre de situer et de confirmer une approche, chez le jeune Fink, de l'histoire de la pensée ? On verra qu'il faut nuancer cette perspective, en ce que d'une part seule la conférence de 1935 « *L'idée de philosophie transcendantale chez Kant et dans la phénoménologie* » (brève, succincte, où les idées fondamentales ne sont pas développées) propose une approche finkéenne de l'histoire de la pensée, et que d'autre part si la pensée cosmologique du jeune Fink est à même de fournir le cadre d'une compréhension de la tradition, Fink ne procède pas, effectivement, c'est-à-dire dans la rédaction ou la publication de ses écrits, à une telle interprétation de la tradition. Il est donc tout à fait important de bien cerner le rapport Fink/Heidegger, où l'on verra que il n'y a pas tant une convergence des deux penseurs sur les questions d' « herméneutique », que des divergences sur les fondamentaux de la phénoménologie. Nous interrogerons donc le rapport Fink/Heidegger sur trois points : d'abord le concept de la phénoménologie qui leur est respectif, la conception du monde qui en découle, et, enfin, à partir de là, nous essaierons d'envisager ce qui les rapproche et les

³ Idem

⁴ Par exemple Jean Kessler.

⁵ Heidegger dédia, à sa mort, la publication du cours à Fink.

distingue, au niveau de la compréhension de l'être et de la théorie de l'histoire de la métaphysique.

A partir de là on aura une idée plus claire du rapport de la pensée du jeune Fink aux « maîtres de Fribourg », et l'on pourra bien situer le jeune Fink vis-à-vis de Husserl et de Heidegger, et trancher sur les filiations plus ou moins erronées que l'on rencontre souvent, en phénoménologie, sur le rapport du jeune penseur aux grands fondateurs de ce mouvement.

Mais encore, Nathalie Depraz, après avoir situé le jeune Fink vis-à-vis de Husserl et Heidegger, écrit : « *La lecture de Nietzsche donne cependant à sa perspective une dimension cosmologique propre.* »⁶. Elle énonce là un problème *absolument fondamental* concernant la compréhension de l'œuvre et de la pensée de Fink toute entière. La question est de savoir quand, comment et pourquoi Fink a développé sa pensée originale du monde. C'est un problème qui touche d'abord la compréhension du jeune Fink. Dans la perspective de Nathalie Depraz, on a l'impression que le jeune Fink oscille entre Husserl et Heidegger, et que c'est sa lecture de Nietzsche qui, dit N. Depraz, « *donne...à sa perspective une dimension cosmologique propre* ». Face à cette compréhension, nous voudrions poser un certain nombre de questions. *Quand* Fink a-t-il appréhendé le monde avec l'originalité qui est la sienne ? Est-ce *ultérieurement* aux années de jeunesse, ou est-ce *dès les années 1930* ? C'est une question dont dépend toute l'interprétation du jeune Fink. Soit, comme on semble le penser, le jeune Fink oscillait entre Husserl et Heidegger, mais sans visée cosmologique propre, et *ensuite*, lisant Nietzsche, il acquies sa pensée cosmologique, soit au contraire c'est précisément la discussion du fondement *égologique* de la phénoménologie qui lui permit de prendre en vue le fondement *cosmologique* de cette dernière, en quoi dès lors il se distinguait d'emblée, dès les années 1930, de Husserl et de Heidegger, en quoi encore il mettait en place la dimension cosmologique de sa pensée *à partir de laquelle seulement* il se proposait de comprendre l'histoire de la pensée, et notamment la pensée de Nietzsche. C'est seulement, alors, parce que Fink a conquis *phénoménologiquement* sa pensée du monde, qu'*après*, il se proposera de penser Nietzsche. Dans ce cas, ce n'est pas Nietzsche qui révèle au jeune Fink le problème du monde, c'est le problème du monde qui conduit Fink à Nietzsche. A ce moment là le tableau d'ensemble n'est plus le même : ce n'est pas un jeune Fink mi-husserlien mi-heideggerien qui

⁶ Nathalie Depraz, « Introduction du traducteur », in Eugen Fink, *Sixième méditation cartésienne*, trad. N. Depraz, Millon, Grenoble, 1994, p. 16

passé ensuite à Nietzsche, c'est un jeune Fink pleinement original et pour ainsi dire déjà « cosmologue » qui, à partir de là, interroge la tradition.

Ce qui s'engage ici c'est la compréhension de la différence du jeune Fink et du Fink de la maturité. Avec là aussi un certain nombre de questions, à commencer par celle-ci : qu'est-ce qui permet de distinguer et de délimiter, dans l'œuvre et la pensée de Fink, la période de jeunesse et la période de la maturité ? C'est ce qui n'est pas très clair dans les exposés qui portent sur la pensée de Fink. N. Depraz, par exemple, ayant situé la pensée du jeune Fink vis-à-vis de l'« herméneutique » d'Heidegger, poursuit son exposé en situant la pensée du Fink de la maturité toujours du côté de l'ontologie. Elle écrit :

...avec des articles comme « L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative » (1951) ou « Les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl » (1957), tous deux publiés dans *Nähe und Distanz*, Fink s'engage dans une démarche phénoménologique nouvelle, très marquée par la perspective ontologique. Déployant par exemple dans son article « Le problème de l'expérience ontologique » (1949), ... certaine inflexion ontologique déjà à l'œuvre dans la *Sixième méditation cartésienne*, Fink médite principalement la question de l'origine du monde, qui lui apparaît alors comme la question phénoménologique fondamentale.⁷

Le premier problème qui se pose là est celui de la pensée *ontologique* de Fink. Dans quelle mesure peut-on dire qu'il y a chez Fink une ontologie ? Il y a, c'est certain, chez Fink, une compréhension du problème ontologique, mais l'ontologie est-elle, pour Fink, la problématique fondamentale ? N'y a-t-il pas plutôt chez Fink une *ontologie originale*, du fait même du primat du monde dans sa pensée ? Du coup est-il juste de saisir l'évolution de Fink, de la période de jeunesse jusque dans la période de la maturité, sous le jour de l'ontologie seule ? C'est ce que nous mettons fortement en doute. Ce problème est à mettre en perspective avec la filiation « nietzschéenne », et nous reposerons la question : *quand* Fink a-t-il développé sa problématique cosmologique originale ? S'il l'eut tenu de Nietzsche, quand est-ce que cette influence est-elle devenue effective ? Et quel rapport entre cette influence supposée et l'influence ontologique venue de Heidegger ? N'est-ce pas plutôt parce que le jeune Fink était d'abord en possession de sa phénoménologie cosmologique, qu'il eut ensuite affronter, sur ces bases, le problème ontologique, pour penser enfin, à partir de là, la pensée de Nietzsche et notamment sa destruction de l'ontologie classique ? Il nous faudra montrer comment

⁷ Idem, p. 18

l'ontologie de Fink, notamment sous le jour du devenir et de l'apparaître (pas d'arrière-monde ontologique), est tout à fait compatible avec la critique nietzschéenne de la tradition. Du coup, ce qu'il faut se redemander, c'est ce qui distingue le jeune Fink du Fink de la maturité, si il est entendu qu'il n'y a pas une continuité au niveau du problème ontologique (c'est-à-dire la continuité d'un questionnement qui saisirait l'ontologie comme fondamentale). Si il existe bien une continuité, - et une continuité essentielle -, entre le jeune Fink et le Fink de la maturité, elle se situe plutôt ainsi : en possession de sa phénoménologie cosmologique, Fink en dégage un schéma fondamental : le rapport Etant-Un, avec la différence de l'étant et du monde ; le rapport Etant-Bien, avec le problème de la genèse cosmologique ; et le rapport Etant-Vrai avec le problème, traité cosmologiquement, de l'apparaître. C'est ce schéma général qui permet à Fink de développer, dès son premier cours de 1946 (*Einleitung in die Philosophie*), sa théorie fondamentale de la *quadruple structure transcendantale de la question de l'être*. Le jeune Fink conquiert son schéma cosmologique, le Fink de la maturité le développe et le déploie. Il ne s'agit plus, pour le Fink de la maturité, de penser les fondements cosmologiques de la problématique philosophique, mais il s'agit de développer la pensée de ces fondements : avec une problématique fondamentale (le quadruple questionnement), une théorie de la compréhension de l'être, une remise en question du primat de l'ontologie, un développement des moments cosmologiques fondamentaux, et enfin, à partir de là, une compréhension de l'histoire de la métaphysique, qui met justement en cause le primat de l'ontologie dans la tradition, et qui situe de là tous les échecs de la métaphysique.

Nathalie Depraz a donc partiellement raison de remarquer, nous la citons :

Déployant par exemple dans son article « Le problème de l'expérience ontologique » (1949), ...certaine inflexion ontologique déjà à l'œuvre dans la Sixième méditation cartésienne, Fink médite principalement la question de l'origine du monde, qui lui apparaît alors comme la question phénoménologique fondamentale.⁸

En effet, le traitement de la question ontologique chez le Fink de la maturité est bien en puissance dans la *Sixième méditation cartésienne*, mais nous trouvons le propos ambigu lorsqu'elle conclut : « ...*Fink médite principalement la question de l'origine du monde, qui lui apparaît alors comme la question phénoménologique fondamentale.* ». Nous trouvons ici

⁸ Idem, p. 18

un problème lui aussi archi-fondamental : qu'est-ce que le monde pour Fink ? Et ce problème touche directement l'interprétation du jeune Fink : le monde est-il pour le jeune Fink l'horizon général de toute conscience d'objets comme c'est le cas chez Husserl ? Auquel cas en effet le problème de *l'origine* du monde est bien le problème phénoménologique fondamental. Mais pour Fink (et déjà le jeune Fink), et c'est un point très important, le monde *n'a pas d'origine*. Poser la question de l'origine du monde c'est chercher, dans une perspective égologique, ontologique, ou théologique, un inconditionné relativement auquel le monde est un conditionné. Or c'est précisément ce que réfute Fink : l'être est l'être de l'étant, et il a sa condition, elle-même inconditionnée, dans la trinité de l'espace-temps-apparaître. C'est très ambigu de parler chez Fink d'une origine du monde. Il apparaît donc impératif de bien clarifier le rapport de l'ontologie et de la cosmologie chez Fink, en quoi l'affiliation avec Heidegger et le mouvement ontologique devra pour le moins être nuancée.

Cela, N. Depraz l'a, pour une part, en vue, puisqu'elle écrit :

Dans *Welt und Endlichkeit*, Fink tâche de penser la portée de la différence cosmologique par rapport à la différence ontologique. Partant, il met en évidence le thème du monde comme totalité d'être, thème que Heidegger, comme d'ailleurs la tradition philosophique ou scientifique antérieure, a selon lui en général occulté. Tout en ancrant sa méditation dans un horizon d'ordre ontologique, Fink confère la primauté à la question du monde comme tout spatio-temporel infini, par rapport auquel tout étant apparaît dès lors nécessairement fini.⁹

Il est donc bien clair ici que Fink distingue « monde » et « être », mais ce qui est flou c'est précisément cette distinction dans sa teneur essentielle. Le problème, en effet, se pose du point de départ de la « différence cosmologique » : est-ce que Fink part du problème de l'étant pour concevoir le monde comme « totalité d'être », ou est-ce qu'au contraire Fink part du monde, c'est-à-dire du processus de l'apparaître, pour saisir, et seulement à partir de là, l'étant dans son être ? Il n'y a pas là vaine subtilité, mais un problème central pour l'intelligence de la pensée du Fink de la maturité. Il y va du primat de la question de l'être et du statut du problème ontologique chez Fink. En effet si l'on part de l'étant, l'on conçoit le monde comme « totalité d'être », c'est-à-dire le monde comme somme de choses, comme la « totalité » de « l'être ». Or le monde chez Fink est-il la totalité de l'étant ? Il semble que, de façon

⁹ Idem

essentielle, il faille répondre par la négative. L'étant est-il le point de départ de la perspective cosmologique ? Ou est-ce au contraire le mouvement cosmologique, spatio-temporel, de l'apparaître, qui doit d'abord être pris en vue pour penser l'apparaître de l'être de l'étant ? A ce moment là l'étant est bien saisi dans sa finitude essentielle, et N. Depraz a parfaitement raison de dire que c'est vis-à-vis du monde que la finitude de l'étant devient claire, mais il nous semble que cette finitude ne peut être aperçue si l'on part de l'étant pour penser le monde comme totalité d'être ; au contraire il faut saisir la finitude comme un résultat, c'est-à-dire non pas partir de l'étant pour penser le monde mais partir du monde pour penser l'étant qui vient, par lui, à l'être. La « différence cosmologique » dont parle N. Depraz, et qu'elle met en perspective avec la « différence ontologique » d'Heidegger, signifie-t-elle donc seulement une différence entre monde et chose, ou signifie-t-elle aussi un *ordre* dans la considération philosophique du problème, à savoir un ordre qui commande de partir du monde pour penser les choses et non l'inverse ? C'est ce que nous tenterons de montrer. Parce que si l'on part de l'étant pour penser le monde, on est conduit à penser le monde ontologiquement (totalité *d'être*), ce qui est au plus haut point ambigu. Le monde n'est pas une totalité d'être, et ne peut, sans ambiguïté, être pensé comme « totalité d'être » chez Fink, si il est vrai que le problème de la totalité chez Fink ne repose pas d'abord sur l'étant, mais constitue primordialement le monde dans lequel l'étant peut-être saisi dans sa finitude propre. On voit donc comment il est ambigu et délicat d'assimiler le Fink de la maturité au « mouvement ontologique » de Heidegger : si Fink suivait Heidegger, alors effectivement il serait parti, conformément à une problématique essentiellement ontologique, de l'étant pour penser le monde, mais il s'avère que cette perspective est fautive, en ce que l'ontologie pour Fink (contrairement à Heidegger), *n'est pas fondamentale*. Elle est fondamentalement seconde vis-à-vis de la cosmologie, et c'est cette différence de vue qui distingue les deux « différence ontologique » et « différence cosmologique ». Il s'agira donc pour nous de bien exposer d'une part la nature et la portée de la « différence cosmologique » chez Fink, en même temps que sa critique de l'ontologie traditionnelle et du primat de la question de l'être.

Et c'est à la lumière de la différence cosmologique et de la critique du primat de l'ontologie que pourra être apprécié le rapport de Fink à la tradition. En effet, le rapport de Fink à la métaphysique doit être clarifié par rapport à certaines filiations, comme lorsque N. Depraz affirme dans son exposé :

En effet, dès 1955...ressurgit alors une influence... : la référence hégélienne... Dans le Séminaire consacré à Héraclite, on retrouve cette marque hégélienne qui fait de la philosophie finkéenne une ontologie spéculative du soi absolu – du spectateur phénoménologisant dans une terminologie encore husserlienne, corrélée à une cosmologie du logos absolu...¹⁰

Le premier problème qui se pose ici est de comprendre l'évolution du Fink de la maturité. Qu'il y ait chez Fink une pensée de jeunesse et une pensée de la maturité, c'est entendu, mais quelle est l'évolution de la maturité elle-même ? C'est une question très intéressante, mais au regard de laquelle on comprend mal pourquoi N. Depraz y introduit une réminiscence de l'influence hégélienne. Car qu'est-ce qui permet de repérer une évolution, un « tournant » dans la pensée du Fink de la maturité ? Nous pouvons déjà indiquer que, pour nous, c'est le problème anthropologique que Fink développe pour la première fois dans son cours de 1955 *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Si les débuts de la maturité se font sous le signe de la problématique de la quadruple structure de la question de l'être et sous la forme d'un traitement cosmologique de cette problématique, les cours sur Nietzsche, et les cours sur l'anthropologie marquent un tournant dans la pensée du Fink de la maturité, de telle sorte que le rapport à la métaphysique classique se voit doublement dépassé : non seulement Fink a conduit sa critique de l'ontologie traditionnelle au profit d'une cosmologie fondamentale, mais encore il prend en vue, dans une approche plus ou moins systématique, la question des motivations anthropologiques fondamentales qu'il situe comme « plus originaires » que toute théorie sur l'être ou sur la compréhension de l'être. On peut dire qu'à ce stade le tournant du Fink de la maturité s'opère, et permet même d'envisager une toute dernière période dans la pensée de Fink, dans laquelle, à la lumière de son anthropologie, il développe de manière conséquente le problème pédagogique, ce qui se traduit d'ailleurs, à la fin de sa vie, par des publications ciblées¹¹. Cerner ce mouvement de pensée, quoique très important pour l'intelligence de la pensée de Fink en son entier, excède cependant l'ambition de notre travail : dans le cadre de notre *introduction* à sa pensée nous présenterons la pensée du jeune Fink, son évolution ultérieure, c'est-à-dire le développement de la cosmologie fondamentale, sa théorie de l'histoire de la métaphysique, et enfin son anthropologie, mais nous ne pourrons pas entrer dans les questions pédagogiques, morales et politiques qui forment cependant le

¹⁰ Idem

¹¹ Fink Eugen, *Metaphysik der Erziehung*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1970; Fink Eugen, *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, Rombach, Freiburg, 1970

centre de la dernière pensée de Fink. Mais il est tout de même important de poser la question suivante : quel fut le tournant de pensée du Fink de la maturité ? Une approche de l'anthropologie (1955), et la mise en perspective possible avec les pensées sur la compréhension de l'être (1947) permettront d'envisager ce problème. Et par là nous pourrions poser la question : y a-t-il un retour de Fink à la métaphysique dans les années 1950, et notamment à la métaphysique de Hegel ? Cela nous semble doublement contradictoire. Car d'une part le premier Fink de la maturité, nous semble-t-il, dépasse déjà le point de vue de la métaphysique traditionnelle, mais encore dès 1955, s'opère le tournant anthropologique.

Qu'est-ce que le dépassement de la métaphysique chez le premier Fink de la maturité ? C'est le dépassement, d'abord, du primat de l'ontologie. La métaphysique se définit, chez Fink, essentiellement, comme une ontologie. Hegel pense, dans le cadre de la métaphysique en général, le rapport Etant/Un comme le rapport de Dieu et du monde (nature et esprit), le rapport Etant/Bien comme l'objectivation progressive du Concept, et le rapport Etant/Vrai comme l'inscription de l'étant dans l'Idée. A la mesure de cette Idée, tout étant acquiert, en même temps que sa vérité, sa valeur. C'est-à-dire que l'on retrouve chez Hegel la double caractéristique de toute métaphysique : partir de l'étant (traitement ontologique du rapport Etant/Un) pour penser Dieu ontologiquement, et *mesurer* de là tout étant relativement à Dieu (traitement ontologique du rapport Etant/Bien), ce que Fink nomme le « comparatif ontologique ». Or cette critique de la métaphysique, c'est-à-dire le recul pris à vis d'un traitement fondamentalement ontologique de la quadruple structure de la question de l'être, et son renouvellement sous la forme d'un traitement *cosmologique* de cette quadruple question, cela Fink l'opère dès 1946 (cours *Einleitung in die Philosophie*). C'est tout simplement *impossible* que Fink soit revenu à Hegel dans les années 1950.

Ce qui permet à N. Depraz cette erreur au sujet d'un retour finkéen à Hegel dans les années 1950 c'est donc, selon nous, l'ambiguïté qui entoure sa compréhension du rapport de Fink à Heidegger. Parce qu'elle suppose que Fink « se meut » dans « la mouvance » de l'ontologie heideggerienne, elle interprète « ontologiquement » le développement de la compréhension finkéenne d'Héraclite (elle le dit explicitement : « *Dans le Séminaire consacré à Héraclite, on retrouve cette marque hégélienne qui fait de la de la philosophie finkéenne une ontologie spéculative du soi absolu...* »). Puisqu'elle comprend le monde chez Fink comme une « totalité d'être », elle ne peut pas, nous semble-t-il, bien apercevoir que la cosmologie de Fink est, en même temps, un *renversement du primat de l'ontologie*. C'est pourtant à cette

lumière là qu'il faut bien comprendre la critique finkéenne de la métaphysique : l'Un n'est pas Dieu, mais le monde, celui-ci ne peut pas faire office, dès lors, de « comparatif ontologique », et la vérité ne réside, dès lors, pas tant dans l'essence que dans l'existence. Il y a là essentiellement une critique de la métaphysique dans ses fondements, qui prend la forme d'une critique cosmologique de l'ontologie, et c'est seulement à partir de là que le rapport de Fink à la métaphysique peut être bien apprécié. Nous tenterons donc d'exposer les grands moments de cette critique : théorie de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, d'une part, et renversement du primat de l'ontologie, d'autre part. On pourra alors prendre la mesure de la distance qu'il y a entre la cosmologie de Fink, et, comme dit N. Depraz, l'« ontologie spéculative du soi absolu ». N. Depraz précise son interprétation : l'ontologie spéculative est, dit-elle, « *corrélée à une cosmologie du logos absolu...* ». On comprend bien là encore comment, ne distinguant pas clairement le rapport de l'être et du monde, N. Depraz identifie le Tout à un Tout de l'être, le LOGOS ayant alors ampleur de monde, l'ambiguïté résidant en ce que la question de savoir si le monde est corrélatif au LOGOS ou le LOGOS corrélatif au monde n'est pas claire. Nous poserons donc la question du rapport du LOGOS et du monde chez Fink, en nuancant grandement l'affiliation monde/LOGOS : en effet le LOGOS pour Fink signifie la rationalité ontologique *de l'étant* : le monde lui-même ne comprend ni n'incarne aucun LOGOS. Et c'est seulement une fois aperçue que l'être est l'être de l'étant, et seulement de l'étant, que la question d'une « ontologie spéculative » chez Fink peut être clarifiée : le spéculatif chez Fink signifie un *niveau* dans la pensée de l'être de l'étant. Sur la base du *donné*, se posent des questions dont les réponses ne sont pas immédiatement données : elles doivent faire l'objet d'une *spéculation*, à commencer par la question du rapport de l'essence et de l'existence. C'est-à-dire que l'ontologie spéculative chez Fink a toute sa dignité, mais dans le champ de l'étant, pas dans le champ du monde. Et c'est seulement parce que N. Depraz ne distingue pas clairement la différence radicale entre être et monde chez Fink, qu'elle peut situer chez Fink une « *ontologie spéculative... corrélée à une cosmologie du logos absolu* », et ainsi confondre deux niveaux de considération chez Fink bien distincts, et ce du fait qu'elle situe Fink dans la mouvance de la pensée d'Heidegger. Pour nous il sera donc très important de bien situer l'ontologie et la cosmologie chez Fink, en même temps que le rapport Fink/Heidegger, et de dissiper le flou qui entoure la pensée de Fink sur ces questions essentielles.

Mais peut être qu'à la racine de ces problèmes et de ces questions réside un problème, dans la pensée de Fink, bien plus profond : et qui concerne les origines de la pensée, chez le jeune Fink, du monde. En effet N. Depraz écrit, nous la citons à nouveau :

Dans le Séminaire consacré à Héraclite, on retrouve cette marque hégélienne qui fait de la philosophie finkéenne une ontologie spéculative du soi absolu – du spectateur phénoménologisant dans une terminologie encore husserlienne, corrélée à une cosmologie du logos absolu...

Ce qui est frappant ici c'est que le « soi absolu » dont N. Depraz nous dit qu'il est l'objet de l'ontologie spéculative est identifié au « spectateur phénoménologisant » (thème important du jeune Fink qui caractérise une condition de la pratique phénoménologique). Et à ce « sujet » phénoménologique est « corrélée », dit N. Depraz, la « cosmologie ». Il y a là un problème essentiel, peut-être le plus fondamental pour entrer dans la pensée de Fink : le monde pour le jeune Fink, est-il un « corrélat » ? Quelle différence, alors, vis-à-vis de Husserl ? Le monde, pour le jeune Fink, et c'est le problème phénoménologique du monde qui le conduit à le penser, n'est-il pas justement ni subjectif ni objectif (et donc n'est en aucun cas un « corrélat ») ? C'est que N. Depraz semble lire la *Sixième méditation cartésienne* à partir de Husserl, elle semble traiter le monde comme un corrélat et lire le jeune Fink en ce sens, au point que, chez le Fink de la maturité encore, elle situe « l'ontologie spéculative » comme une ontologie du sujet, du « soi absolu » ; or, pour nous, il en va tout autrement. Le « soi » chez le jeune Fink, *n'est pas absolu* ; non seulement il est tributaire de l'intersubjectivité dans laquelle il s'insère essentiellement et constitutivement, mais encore l'intersubjectivité elle-même n'a de fondement que dans l'espèce corporée qui caractérise l'humanité, cette dernière, elle-même dépendant du mouvement du monde qui porte à l'apparaître, dans la genèse cosmologique, tout étant dont l'homme dans la nature. Le « soi » chez le jeune Fink, déjà, n'est pas « absolu », et nous le montrerons dans le détail dans notre première partie consacrée à la pensée du jeune Fink.

On voit donc, avec tout cela, comment la pensée de Fink, dans la réception française, est problématique : il y va de la compréhension précise de cette pensée, en même temps que son rapport aux grands mouvements phénoménologiques du XXème siècle, et nous voudrions, pour achever cette introduction, évoquer un certain nombre de problèmes auxquels notre travail aura pour tâche de répondre.

2) *Problèmes fondamentaux et structure de notre travail*

Notre première question portera sur le mémoire de 1928, *Représentation et image*, que l'on cite indifféremment aux côtés des textes relatifs aux *Méditations* et qui nous semble pourtant principiellement différent. Nous essaierons d'en cerner le propos, et il sera dès lors possible de mettre en perspective ce travail avec les pensées fondamentales de 1930. Nous penserons montrer par là que la réflexion proprement finkéenne ne commence pas avec le travail de 1928 mais bien avec les travaux dits d'« assistance à Husserl ». A partir de là nous entreprendrons de traiter deux groupes de problèmes : le premier concernant les manuscrits relatifs aux cinq premières méditations, le second concernant la célèbre *Sixième méditation cartésienne*. Avec un point essentiel selon nous : il ne faut pas lire la *Sixième méditation*, ni pour elle-même, ni à la suite des cinq *Méditations* de Husserl. Il faut, pour bien comprendre cette *Sixième méditation*, être instruit de la discussion que Fink a menée des cinq *Méditations* précédentes, et dont nous avons trace grâce au volume de compléments publié comme tome II de la *Sixième méditation*, et qui consiste en des rédactions parfois très courtes, parfois assez longues sur les moments fondamentaux des *Méditations* husserliennes. C'est dans ces manuscrits là que l'essentiel perce pour la première fois, c'est dans ces manuscrits que la mise en question du fondement égologique de la phénoménologie husserlienne s'opère, c'est à travers ces manuscrits, qui reprennent les moments structurels des cinq premières *Méditations* husserliennes, sans exception, que Fink jette les fondements de sa pensée cosmologique. Cette mise en question du fondement égologique, au profit d'un fondement cosmologique est *absolument essentielle* pour comprendre, non seulement la *Sixième méditation cartésienne*, mais toute la pensée de Fink dans son ensemble, en ce qu'elle en constitue la racine. Nous procéderons donc à un examen épousant l'ordre inverse de l'ordre éditorial, puisque nous commencerons notre examen du texte finkéen en partant du volume de compléments, qui concerne donc les cinq premières *Méditations*, puis, pensant respecter ainsi l'ordre des choses, nous examinerons la *Sixième méditation* en son lieu et place de conclusion du programme phénoménologique du jeune Fink.

Concernant donc les cinq premières *Méditations*, nous tenterons de montrer ce qui distingue le parcours finkéen du parcours husserlien. Nous verrons comment, partant d'emblée du problème du monde comme du problème fondamental et premier de la phénoménologie, Fink se refuse à fonder directement celui-ci sur l'*ego*, en abordant la direction inverse de l'analyse : il ne s'agit plus de savoir comment l'*ego* constitue le monde, mais de savoir comment le monde structure le savoir. A travers une analyse de la perception, et de l'intersubjectivité, Fink montre comment l'être-pour-soi, qui définit l'*ego* phénoménologique, se structure et se constitue dans la dimension du monde, l'être-pour-soi n'étant pas tant un fondement premier qu'un résultat constitué dans une dimension supra-individuelle. Dès lors Fink réévalue le statut « métaphysique » de la phénoménologie. L'analyse de la perception et le renouvellement du rôle de l'expérience permettent à Fink de viser *l'extériorité de la réalité*. Le fondement dès lors, et c'est une pensée centrale du jeune Fink, n'est pas le sujet, mais au départ un problème, dans la mesure où la situation phénoménologique est celle d'une connaissance intersubjective de l'objectivité. C'est, dès lors, dans le *monde* que Fink reconnaît le fondement véritable, comme la dimension dans laquelle l'humanité (et non l'*ego* seul) connaît la réalité objective. Fink réévalue alors le programme d'une phénoménologie, et repense tous les moments structurels des *Méditations cartésiennes*.

Il examine d'abord le problème de la quête d'une évidence première, en laquelle il voit avant tout l'évidence de l'existence du monde, le problème d'une *réduction* phénoménologique, qui doit porter, selon le jeune Fink, sur la prédonation du monde, à partir de quoi les notions de réflexion et de constitution sont réévaluées cosmologiquement, ce qui se répercute sur les thèmes fondamentaux des *Méditations* husserliennes que sont la constitution de l'*ego*, le fondement temporel et l'intersubjectivité. C'est seulement à la lumière de ces analyses que peut être abordée, pensons nous, la *Sixième méditation cartésienne*.

Notre thèse, on l'a dit, est la suivante : la *Sixième méditation* n'est pas une conclusion au parcours husserlien et aux *Méditations* husserliennes : bien au contraire c'est l'achèvement de la problématique *spécifiquement finkéenne*. Nous lirons en détail le célèbre texte : en montrant que ce texte dépasse et englobe le point de vue husserlien, et en le situant, dans la problématique d'ensemble, comme le point de vue de la phénoménologie dite « régressive », lequel n'est alors qu'un moment vis-à-vis de la phénoménologie dite « constructive ». C'est cosmologiquement que Fink repense le canon de la raison phénoménologique, avec les

notions d'expérience théorique, d'idéation et enfin de prédication. Cette dimension cosmologique de la pensée du Fink de la *Sixième méditation* est absolument essentielle à la compréhension de la fin du texte, où Fink traite la question de l'Absolu, telle qu'il l'a conquise notamment avec le traitement cosmologique du problème de l'idéation, et où, cela doit être clairement établi, l'Absolu n'est pas le sujet husserlien, mais bien le processus cosmologique dans son entier.

Exposer dans le détail l'ensemble de ce parcours, de la relecture des premières *Méditations* jusqu'aux ramifications dernières de la *Sixième méditation*, formera donc l'objet de notre premier grand chapitre.

A la suite de quoi nous nous proposerons de traiter deux questions, qui concernent les préjugés courants en France sur Fink, préjugés d'ailleurs contradictoires, et qui concernent d'une part l'ascendance présumée de Husserl sur Fink, d'autre part l'ascendance d'Heidegger sur la pensée du jeune Fink.

La thèse de l'ascendance husserlienne est la moins arbitraire : elle repose sur le recueil de textes de jeunesse publiés par des amis pour son soixantième anniversaire, et sur l'exergue de Husserl à l'article de 1933 où Husserl affirme que telle est exactement sa pensée : ce recueil, où ne figurent aucun texte fondamentaux, et cet exergue, ont laissé croire que le jeune Fink était husserlien orthodoxe. Nous lirons donc ces textes où nous verrons que Fink y discute le *principe* de la phénoménologie husserlienne, notamment dans le cadre de la critique néokantienne de la phénoménologie, et qu'il tente, dans ces textes, de cerner la phénoménologie husserlienne dans sa spécificité ; que, donc, dans ce cadre, il n'entre pas dans une discussion cosmologique du fondement de la phénoménologie husserlienne, ce qui ne signifie en aucun cas qu'il est alors strictement husserlien. Nous relativiserons donc l'importance de ce recueil d'articles, que Fink d'ailleurs n'a pas publié de son propre chef, en y voyant un intérêt dans le cadre de la discussion phénoménologie/néokantisme, mais un intérêt somme toute restreint au regard de la problématique fondamentale du jeune Fink. On pourra alors dire que ce recueil, traduit en français sous le titre *De la phénoménologie*, n'est pas représentatif de la pensée du jeune Fink, bien que ce fût l'un des premiers textes de Fink traduit dans notre langue.

Nous tenterons ensuite d'aborder le rapport du jeune Fink à Heidegger. Le préjugé, qui saute aux yeux quand le traducteur de *De la phénoménologie* traduit « Dasein » par « être-le-là », n'est pourtant fondé sur aucune donnée objective : rien, dans la terminologie, ou dans la conduite du questionnement, ne permettant d'asseoir cette affiliation. C'est pourtant un préjugé courant (on l'a vu en examinant l'« introduction » de N. Depraz) qui devait faire l'objet d'un examen serré. Ne disposant d'aucun texte où Fink discute précisément Heidegger, nous avons opté pour une *confrontation*. Nous avons tenté de mettre en perspective les notions de phénoménologie, de monde, et de compréhension de l'être, qui nous semblent centrales, et nous verrons que sur aucun de ces thèmes les pensées ne convergent. La phénoménologie, pour Fink, consiste à partir du donné pour en saisir la constitution transcendante, pour Heidegger elle est une méthode pour traiter la question de l'être. Le monde, pour Heidegger, est un constituant existentiel de l'être-au-monde du « Dasein », pour Fink le monde est d'emblée la *dimension* qui rassemble l'intersubjectivité et l'objectivité et n'est en aucun cas un corrélat de quelque manière que ce soit. La compréhension de l'être pour Heidegger est l'ouverture dans l'Être lui-même, pour Fink elle est avant tout la compréhension transcendante de la structure ontologique de l'étant, la dimension d'ensemble n'étant pas l'Être, mais le monde. Pour cet ensemble de raisons, qui portent sur les fondamentaux des deux penseurs, nous concluons que si, indiscutablement, Fink *connaissait* Heidegger, on ne peut pas raisonnablement dire qu'il l'ait *suivi*. Le jeune Fink n'était donc ni husserlien, ni heideggerien, et la mise en perspective de sa pensée propre, d'une part, avec les deux maîtres de Fribourg, d'autre part, constitue l'essentiel de notre première grande partie.

Dans notre deuxième grande partie, quantitativement la plus importante, nous traiterons du Fink de la maturité, sous le titre « la pensée cosmologique ». Dans cette seconde partie nous aurons une ambition plus ou moins « systématique » (bien qu'il n'y ait pas chez Fink de système), en voulant saisir l'ordre et la structure de la pensée du Fink de la maturité. Avec d'abord l'ordre interne de la problématique proprement cosmologique. En effet nous verrons que l'on ne peut pas entrer « n'importe comment » dans la pensée de Fink : il y a, selon nous, trois pensées fondamentales dont il faut bien respecter l'ordre pour bien les saisir, et qui sont 1) la théorie de la quadruple structure transcendante de la question de l'être, 2) le renversement cosmologique du primat de l'ontologie, et 3) les moments du monde. On ne peut pas, et nous le verrons en examinant les commentateurs, entrer, par exemple, dans la

pensée de Fink à partir des seuls moments du monde. Il faut entrer, pour ainsi dire « par la bonne porte » dans la pensée cosmologique de Fink, et pour ce faire il est légitime, et même nécessaire, de commencer par la quadruple structure de la question de l'être, par laquelle, d'ailleurs, Fink commence son enseignement en 1946.

Nous commencerons donc d'abord par un exposé de la problématique de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, en proposant un aperçu sur le rapport de cette théorie et de la pensée de jeunesse : nous exposerons les moments constitutifs de cette problématique que sont les quatre concepts fondamentaux : Etant-Un-Bien-Vrai. A la suite de cette première exposition, nous nous proposerons de penser ce que signifie cette quadruple structure transcendantale de la question de l'être du point de vue d'une théorie de la compréhension de l'être. Il y a chez Fink une théorie originale de la compréhension de l'être, qu'il expose dans un cours de 1947, *Philosophie des Geistes*, et il nous paraissait important d'en exposer les grandes lignes, et de voir la pertinence de sa théorie, surtout si on la met en perspective avec la théorie d'Heidegger, sur un thème peu travaillé en philosophie.

A la suite de cette première section sur la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, comme telle et dans le cadre d'une philosophie de l'esprit, nous aborderons le problème du monde. La théorie de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être conduit au problème du monde, en ce qu'il ressort du traitement finkéen de cette problématique que l'Un est originairement le *monde*. Tout le renversement de la métaphysique chez Fink résulte de cette aperception : l'Un n'est pas *ontologique* mais *cosmologique*. Les problèmes fondamentaux de la métaphysique doivent, donc, à partir de là être réévalués : la thèse centrale de Fink résidant en ceci que l'on part de *l'étant* et de son être, pour penser *en retour* l'être dans la dimension de l'Un, comme l'Etre, comme l'Un ontologique ou comme l'Absolu (le Dieu ontologique). Ce transfert, de la chose, de l'étant, vers l'Un est pour Fink le geste métaphysique par excellence. Mais il faut, si l'on reconnaît le monde comme l'Un originaire, procéder, pour ainsi dire, à l'inverse : il faut saisir l'apparaître de l'étant à *partir du monde*, il faut partir du mouvement spatio-temporel cosmologique pour saisir l'apparaître de l'étant dans son entier : l'étant, ainsi, dans son être, est conditionné par l'espace-temps du monde ; il n'a d'être que selon le contour et la durée, il n'a d'être que dans et par le mouvement du monde : l'être, dit Fink, *apparaît*, il ne faut pas penser l'apparaître à partir de l'être, mais l'être à partir de l'apparaître. La dimension fondamentale est donc une

trinité (« *Dreieinigkeit* »), dit Fink, la trinité cosmologique de l'espace-temps-apparaître, laquelle porte à l'apparaître l'étant dans son être : c'est ce que l'on peut appeler le renversement cosmologique du primat de l'ontologie. L'ontologie n'est pas fondamentale, parce que l'être n'est pas premier, ce qui est premier c'est le mouvement du monde à partir duquel seulement l'être, qui est originairement être de l'étant, peut advenir. Nous examinerons donc ce renversement cosmologique du primat de l'ontologie dans la seconde section de notre deuxième partie.

Fort de cet acquis, nous pourrions alors nous concentrer sur un texte important, *Sein und Mensch*, pour penser avec Fink les *moments du monde*. C'est un point central pour l'interprétation de la pensée d'Eugen Fink aujourd'hui. En effet, de nombreux commentateurs *partent* de ce développement pour interpréter la pensée de Fink de la maturité, réintroduisant, via les notions centrales de LETHE et d'ALETHEIA, un processus plus ou moins ontologique au niveau de la pensée fondamentale de Fink. Ce qui nous paraît être un contresens, nous le verrons dans notre conclusion sur ces commentateurs. En effet, pour nous, il est impératif de partir, d'abord, on l'a dit, de la problématique de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, puis de passer au renversement du primat de l'ontologie, pour bien comprendre la teneur et la portée de cette pensée des moments du monde, que sont la LETHE, l'ALETHEIA et la PHYSIS. La LETHE est la présupposition nécessaire, la nécessité originaire, dit Fink, pour que l'apparaître se produise. L'apparaître vient nécessairement de quelque part, et le fond d'où tout provient est cependant comme tel insondable. C'est, dit Fink, le moment « refermé » du monde, qu'il symbolise également par la Terre (l'origine dont tout provient). Pourtant ce qui provient de la fermeture originaire *apparaît*. Et la seconde condition de cet apparaître est précisément la visibilité de ce qui apparaît, pour Fink le moment du « Ciel », autrement dénommé ALETHEIA. L'ALETHEIA désigne le moment de l'entrée dans la visibilité, non pas de la lumière solaire, mais dans la visibilité *ontologique* : on peut distinguer les déterminations eidétiques et catégoriales de l'être apparaissant, sans pourtant que ces déterminations préexistent *avant* l'apparaître : penser non plus l'apparaître à partir de l'être, mais l'être à partir de l'apparaître revient maintenant à penser le moment de l'apparition ontologique dans le moment de la clarté qui le rend possible. C'est dire, et cela se conçoit aisément, qu'il y a un *mouvement* de l'apparaître, par lequel, d'un fond insondable l'être apparaît : ce mouvement Fink le nomme la PHYSIS. La PHYSIS du monde produit l'apparaître de l'être. Nous tenterons de cerner et de suivre Fink dans l'exposition de ces trois

moments fondamentaux, dans la deuxième partie de notre seconde section « monde et concepts cosmologiques ».

Avec l'exposition, d'abord, de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, puis du renversement cosmologique du primat de l'ontologie, puis des « moments du monde », nous penserons avoir exposé les bases et les fondamentaux de la pensée cosmologique de Fink. Mais pour vraiment conclure notre premier grand chapitre « monde et métaphysique », nous avons jugé pertinent de nous pencher sur la compréhension finkéenne de la tradition, c'est-à-dire de la métaphysique antique et moderne, dont Fink propose une intelligence originale, du fait précisément qu'il la comprend à partir de sa cosmologie.

L'originalité de la compréhension finkéenne de la tradition et de l'histoire de la métaphysique consiste essentiellement à placer le problème du monde au fondement de cette problématique, et de comprendre, par rapport à lui, l'histoire des problèmes philosophiques fondamentaux. Pour Fink les présocratiques ont en vue le mouvement cosmologique originaire, par rapport auquel ils saisissent l'étant dans sa finitude. Le problème dès lors est celui de la spéculation ontologique, quand ces mêmes présocratiques tentent de prendre en vue un Etre infini, en lieu et place du monde originaire. La dimension originairement cosmologique est conçue ontologiquement. C'est ainsi que Platon pense l'étant par participation à l'Idée, laquelle est pensée dans la sphère de la dimension fondamentale. Aristote, selon Fink, discute alors fermement la question de la *positivité ontologique* de l'étant, laquelle n'est pas prise en vue dans l'idéalisme platonicien (le *me on*). A la faveur d'une dialectique entre le singulier et l'universel, Aristote situe l'être de l'étant dans les phénomènes, et c'est ce modèle ontologique qui est transmis à la modernité.

La modernité prend en vue les phénomènes, mais non pas à partir de la *manifestation* (le se-montrer de l'étant), mais à partir de la *représentation*, autrement nommée par Fink « apparence » (« *Anschein* »). La relation entre la représentation et la manifestation devient dès lors le problème fondamental de la pensée moderne. Fink discerne trois étapes : 1) isolement de la représentation vis-à-vis de la manifestation, 2) opposition de la représentation à la manifestation, 3) la théorie de la déformation que la représentation ferait subir à la manifestation. Dans les trois cas la question de la relation représentation/manifestation reste fondamentale : c'est, dit Fink, seulement parce que représentation et manifestation *coïncident*

d'abord dans l'élément du monde, que la discrimination devient, entre les deux, possible. C'est seulement parce que l'on se tient uniquement, à la suite du modèle aristotélicien, dans le champ des choses, des substances, que l'on ne parvient pas à saisir leur rapport : il faut prendre en vue de manière renouvelée la *dimension d'ensemble*, c'est-à-dire le monde, qui rassemble sujets et objets, dans lequel toutes choses apparaît dans l'ensemble d'une *région* (concept central du Fink de la maturité), pour bien saisir qu'il n'y a pas, entre représentation et manifestation une *opposition* mais avant tout, d'abord, une *composition*. C'est parce que sujets et objets coexistent *d'abord*, que l'on peut *ultérieurement* les isoler et les opposer. Nous parcourerons l'ensemble de cette problématique, au terme du premier grand chapitre de notre deuxième partie. En appendice, nous nous pencherons sur la lecture finkéenne de Nietzsche, lecture elle aussi originale, et nous verrons comment Fink situe Nietzsche entre la métaphysique et sa propre problématique. Nietzsche reconquiert la vision du monde originaire, comme du mouvement, non chosal, supra-chosal, qui porte et emporte tout. Il pense la Terre comme l'origine véritable, il renverse le dogme de l'Être suprême, mais, on le verra, reste prisonnier de la tradition à travers un certain nombre d'antithèses que Fink entend, lui, dépasser.

Pour finir, nous tenterons de situer le dernier Fink dans son époque, en proposant d'une part un exposé sur son anthropologie, d'autre part un exposé sur son rapport au dernier Heidegger, puisque au milieu des années 1950 c'est surtout l'émergence des sciences humaines, d'une part, et le mouvement phénoménologique d'autre part qui font l'actualité de la philosophie.

Vis-à-vis de ce que nous appelons les « anthropologies déterministes », c'est-à-dire vis-à-vis des conceptions qui situent un intérêt anthropologique fondamental à la base de la compréhension de la communauté humaine, Fink opère, on le verra, en deux moments principaux : d'une part il reconnaît *plusieurs* phénomènes fondamentaux de l'existence humaine : le travail, l'Eros, le combat et le jeu. Il conteste toute doctrine qui placerait *l'un* de ces intérêts fondamentaux à la base de toute société, et, du coup, son anthropologie peut servir à discuter aussi bien le marxisme, très contemporain de Fink, que la psychanalyse, si elle place Eros au fondement du comportement humain, ou encore le nietzschéisme, si celui-ci voit dans le combat le modèle directeur pour interpréter les phénomènes humains. Deuxième moment de l'approche finkéenne du problème anthropologique : il tente de composer les intérêts anthropologiques fondamentaux à la liberté de conscience que leur opposaient les existentialistes : nous sommes toujours libres, dit Fink, précisément dans l'engagement de ces

intérêts fondamentaux : la liberté n'est pas vide, mais le travail, Eros, le combat, le jeu, forment et déterminent le contenu de la conscience libre.

A l'opposé des anthropologies déterministes, dans le paysage philosophique qui était celui de Fink, il faut encore mentionner Heidegger. Il y eut un dialogue Fink/Heidegger, notamment le dialogue célèbre du séminaire de 1966/1967 sur Héraclite, et la proximité apparente des développements finkéens et des développements heideggeriens exige que l'on tente de penser ce qui rapproche et ce qui distingue les deux penseurs. Nous nous pencherons sur le problème de l'interprétation de la tradition en général, avant d'essayer de penser, de manière critique, à partir de Fink, l'analyse heideggerienne des concepts fondamentaux héraclitéens : HEN, LOGOS, ALETHEIA. On verra à cet occasion qu'il y a aujourd'hui, avec Fink, une alternative, fondée, à Heidegger, et que l'apport de la pensée de Fink est à même de relancer le débat dans le domaine qui oscille entre la phénoménologie et la métaphysique.

Quelques précisions pour terminer cette introduction : pour répondre au but que nous nous sommes fixé de présenter, en français, la pensée de Fink, et pour répondre à notre ambition de corriger la fausse représentation que l'on peut s'en faire à partir des seules traductions disponibles, nous tiendrons tout particulièrement à intégrer une étude de tous les textes de Fink disponibles en français dans notre travail : les textes sur les *Méditations cartésiennes* husserliennes d'une part, les articles du texte *De la phénoménologie* d'autre part ; le texte sur Nietzsche bien sur, le texte sur le jeu aussi, en même temps que notre étude, plus approfondie, des cours et des textes finkéens, permettra de cerner le sens profond et véritable des thèmes abordés dans le recueil de conférences *Proximité et distance* (quadruple structure de la question de l'être, dialectique, anthropologie...).

Enfin, nous n'étudierons pas l'ensemble du corpus finkéen. En effet nous nous proposons d'introduire à la pensée de Fink, et non de proposer un aperçu exhaustif de l'ensemble de son œuvre. Nous distinguons donc, là encore, entre la problématique fondamentale et les disciplines subalternes, et si nous nous proposons de prendre en vue dans ce travail l'ensemble des travaux qui se rattachent à la problématique fondamentale, nous excluons en revanche de prendre en vue les problèmes moraux, politiques et pédagogiques, qui forment

une partie du corpus finkéen aujourd'hui disponible. Il ne relève, en effet, plus d'une introduction d'exposer ces points particuliers de la pensée finkéenne, en outre cela exigerait un travail d'une ampleur qui outrepasserait les limites de notre introduction déjà conséquente.

Première partie : De la phénoménologie transcendantale vers une phénoménologie cosmologique. L'émergence de la problématique finkéenne du monde.

Il faut distinguer, dans la pensée finkéenne, deux grandes périodes que nous avons déjà appelé dans notre introduction « période de jeunesse » et « période de la maturité ». Ces deux périodes sont profondément liées du point de vue de leur problématique, et il convient, pour aborder la pensée de Fink, de s'intéresser d'abord à la période de jeunesse, pour voir comment la cosmologie, - originale -, de Fink y prend sa source, et dans quel contexte de pensée elle se forme. L'on verra à cette occasion comment la pensée du jeune Fink est extraordinairement pertinente pour la problématique phénoménologique en général. Fink affronte le problème phénoménologique du fondement, en discutant le fondement « cartésien » de la phénoménologie husserlienne, et non content d'apercevoir le fondement cosmologique de la pratique phénoménologique, il resitue tout le programme théorique de la phénoménologie (réduction, réflexion, constitution) dans l'ampleur de la visée cosmologique. Pour ce faire, Fink, loin de se satisfaire d'une mise en cause spéculative du fondement cartésien de la phénoménologie husserlienne, procède à une analyse extrêmement détaillée de chaque étape de la problématique d'ensemble, en parcourant moment par moment le programme des *Méditations cartésiennes* husserliennes¹². Aussi, dans cette première partie, nous nous proposerons, après un bref aperçu sur le mémoire de 1928, où l'essentiel n'est pas encore exprimé, une analyse détaillée de la lecture finkéenne des *Méditations* de Husserl, en nous

¹² Fink était le dernier assistant de Husserl, et c'est à l'époque où Husserl élaborait les *Méditations cartésiennes* que Fink entreprit de rédiger un groupe de textes se rapportant au travail husserlien : avec des manuscrits reprenant les problèmes des cinq premières *Méditations* d'une part, et la pleine rédaction d'une *Sixième méditation* d'autre part. C'est donc dans le contexte de l'élaboration des *Méditations* que la pensée du jeune Fink s'est d'abord élaborée. On pourrait nous reprocher de ne saisir le rapport de Fink à Husserl qu'au niveau des *Méditations*, à quoi nous répondrons que la pensée du jeune Fink s'ancre spécifiquement dans ce travail-ci. Fink lui-même écrit de ses travaux de l'époque : « *Le questionnement phénoménologique développé ici présuppose les 'Méditations cartésiennes' et naît sur le sol et dans les limites de la problématique inaugurée par ce texte.* » (Eugen Fink, *Sixième méditation cartésienne*, trad. N. Depraz, Millon, Grenoble, 1994, p. 224). Par ailleurs, aux yeux même de Husserl, les *Méditations cartésiennes* ne représentaient pas une étape de la phénoménologie mais bien son achèvement. Il conseillait alors de situer toutes les œuvres antérieures vis-à-vis des *Méditations* (ainsi que le rapporte Dorion Cairns : « *Il me conseilla de bien travailler d'abord les Méditations, puis la dernière partie de la Logik, puis Ideen, etc.* » (Dorion Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, trad. J.-M. Mouillie, Millon, Grenoble, 1997, p. 83)). On comprend bien pourquoi, pour cet ensemble de raisons, l'examen de la critique finkéenne de la phénoménologie ne porte que sur les *Méditations cartésiennes* de Husserl, et non sur le reste de son œuvre.

efforçant de montrer à la fois l'originalité et la portée philosophique de ses analyses, et nous soulignerons en même temps l'apparition des pensées finkéennes fondamentales dans ces écrits de jeunesse. Enfin, ayant exposé les idées fondamentales du jeune Fink, nous situerons le jeune Fink vis-à-vis de son époque (les années 1930), en analysant le texte où Fink défend la phénoménologie face au néokantisme, d'une part, et nous confronterons la pensée du jeune Fink avec celle du premier Heidegger, d'autre part.

Chapitre premier : les origines phénoménologiques de la problématique finkéenne du monde

1. - Les racines de la réflexion finkéenne dans le mémoire de 1928

Le texte le plus ancien que l'on ait d'Eugen Fink est son mémoire de 1928, *Représentation et image*, dont on sait qu'il fut d'abord rédigé dans le cadre d'un concours de l'université, dont Fink remporta, avec ce travail, le premier prix. C'est un texte célèbre, commenté, connu des spécialistes phénoménologues, et pourtant l'on ne trouve, dans ce texte de jeunesse, que des indications sur l'orientation phénoménologique ultérieure de Fink. Il peut donc être utile de se pencher brièvement dessus, pour saisir ces orientations naissantes, mais aussi pour situer, dans la pensée de Fink tout entière, ce premier travail, dont on verra qu'il ne peut pas légitimement représenter la pensée du jeune Fink, laquelle émergera, comme problématique propre, dans les manuscrits d'assistance à Husserl.

A) La spécificité de la première approche finkéenne du monde

La lecture du mémoire de 1928 nous permet tout d'abord de saisir dans toute son originalité l'idée finkéenne de la philosophie, qui lui fût, et qui demeura essentielle dans toute son œuvre. La philosophie est le « *tout* »¹³ auquel se rapportent les analyses particulières. La philosophie a la forme de « *la totalité du système* »¹⁴. Et c'est en tant que telle que la phénoménologie est une philosophie. La phénoménologie, comme « *problématique universelle* »¹⁵, se propose de résoudre intuitivement et fondamentalement les problèmes traditionnels. L'analytique intentionnelle doit donc consister dans la reconduction des thèmes traditionnels au niveau de la précompréhension, et doit ainsi pouvoir prétendre à une autorité d'antériorité par rapport à toute théorie exclusivement thématique, dont les concepts fondamentaux appartiennent par principe à la naïveté mondaine. Fink écrit :

La tâche d'une compréhension phénoménologique...des phénomènes thématiques requiert une analyse qui, fondamentalement, ne se situe pas dans le cadre du monde pré-donné, une analytique qui puisse en principe questionner en retour par-delà le caractère mondain des vécus et qui puisse les saisir dans la pureté originaire de la vie transcendantale¹⁶.

C'est dire que la validité philosophique de la phénoménologie tire toute entière sa valeur de la mise en perspective des théories mondaines par rapport à la sphère pré-thématique. C'est sa capacité à présenter la structure authentiquement originaire d'un domaine régional qui assure à la phénoménologie sa légitimité philosophique. Dès lors l'originalité de la phénoménologie doit être marquée par sa double articulation : « *1) analytiques constitutives des vécus...2) l'élaboration du problème de la constitution du caractère mondain du sujet transcendantal absolu (constitution de sa finitude, de son 'humanité')* »¹⁷. C'est du sein de ce schéma général

¹³ Eugen Fink, *De la phénoménologie*, trad. D. Franck, Ed. de Minuit, Paris, 1974-1994, p. 16

¹⁴ Idem

¹⁵ Idem

¹⁶ Idem, p. 23

¹⁷ Idem, p. 23

que Fink distingue la « *mondanisation* »¹⁸, sphère problématique à partir de laquelle se constitueront les domaines particuliers et que seule la phénoménologie est capable d'atteindre.

A ce stade, pourtant élémentaire, apparaît cependant déjà l'originalité de l'approche du tout jeune Fink : là où Husserl distingue techniquement entre constituant et constitué, le jeune Fink distingue de manière plus radicale entre l'*ego* et le monde, visant de façon thématique l'antériorité de l'*ego* sur le monde, et signale l'originalité de la phénoménologie en insistant sur le caractère pré-mondain de l'*ego*. C'est parce que, pour le tout premier Fink, l'antériorité de l'*ego* sur le monde a valeur de principe en phénoménologie que la constitution du monde devient dans son ensemble une problématique spéciale, qui prend le nom de « *mondanisation* ».

On peut décrire sommairement les différentes strates problématiques de la conception du monde du tout jeune Fink. Le monde est d'abord appréhendé au niveau de l'attitude naturelle. Fink écrit :

...l'attitude naturelle est l'attitude essentielle, appartenant à la nature de l'homme, l'attitude constitutive de l'être-homme même, de l'être-orienté de l'homme en tant qu'étant dans le tout du monde ou par anticipation : l'attitude de la subjectivité mondanisée : l'être naturel de l'homme dans et au monde, selon tous ses modes.¹⁹

Du point de vue phénoménologique cela signifie que le monde est pré-donné. Fink écrit encore : « *Le monde, pour qui en fait l'expérience, est purement et simplement pré-donné ; toujours là...son être est toujours présupposé.* »²⁰. C'est-à-dire que, pour le jeune Fink, la *prédonation* du monde devient le thème central de la phénoménologie. Il s'agit d'abord, dans la réduction, d'atteindre la prédonation du monde. Fink écrit : « *Il s'agit, dans la réduction phénoménologique, de relever cette présupposition... de l'être du monde...* »²¹, lors, dit-il, d'une « *...re-conduction de cette 'présupposition' et du monde qu'elle soutient à son*

¹⁸ « *Mondanisierung* ». Toutes les mentions de termes allemand relativement au texte de 1928 *Vergegenwärtigung und Bild* se feront par rapport au texte allemand publié dans *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Nijhoff, 1966.

¹⁹ Idem, p. 25

²⁰ Idem, p.26

²¹ Idem

'origine' dans la vie donatrice de sens de la subjectivité transcendante. »²². C'est à ce niveau même que se crée la dualité sujet-monde telle que le tout premier Fink la pense, dès lors que, écrit-il : « ...cette compréhension du monde...ne participe pas de la thèse générale, mais s'en empare, et avec elle, de l'étant en totalité. »²³. C'est là, dit Fink, la noématisation du monde, c'est-à-dire la « transformation du monde en noème »²⁴, qui vient définir la sphère noétique comme pré-mondaine, laquelle «... vie de conscience...n'est évidemment pas elle-même une vie de conscience intra-mondaine mais précède toute mondanité comme sa condition de possibilité... »²⁵.

B) La relation spatio-temporelle de l'ego et du monde

Fink aborde le problème du monde non pas d'abord en lui-même, mais en premier lieu au niveau de l'analyse du flux des présentations et des représentations à partir desquelles il distingue donc, dit-il, « la présomption de l'expérience du monde »²⁶. On trouve en elle les classes fondamentales des sens d'objet²⁷, permanentes aussi bien au niveau du re-souvenir qu'au niveau du pro-souvenir (anticipation), mais encore et surtout les formes universelles de l'espace et du temps²⁸, dit Fink, à partir desquelles on peut considérer le monde réel. Fink écrit :

Le monde de l'étant réel est, en son sens le plus propre, un monde advenant, être réel²⁹ et être temporel, c'est-à-dire être dans le temps sur le mode d'une continuation permanente, d'un perdurer-constant-dans-le-temps.³⁰

L'approche de la relation entre la sphère strictement intentionnelle et la sphère réelle qui lui est ordonnée constitue d'une part un problème constitutif, d'autre part un problème

²² Idem

²³ Idem

²⁴ Idem

²⁵ Idem, 27

²⁶ Idem, p. 55

²⁷ Idem

²⁸ Idem

²⁹ Allemand « *real* », identique à « réel ». Nous ne modifions pas la traduction.

³⁰ Idem, p. 57

fondamental pour la phénoménologie elle-même, puisque c'est à ce niveau que se pose la problématique de l'apparaître lui-même. Fink écrit :

Le monde ambiant comme phénomène égologique est un ensemble de corrélats intentionnels. Les corrélats ou phénomènes³¹, dans la mesure où ce sont les phénomènes égologiques de l'étant réel, ont naturellement leur temporalité propre.³².

Fink vise ici la relation entre l'étant et le phénomène, si le phénomène est le corrélat égologique. Cette relation a nature temporelle, en ce que la temporalité propre de l'étant, est, dit-il, « ...essentiellement soumise à et orientée dans la temporalité du flux de vécus. »³³. La relation de l'apparaître de l'étant à l'homme est donc ainsi appréhendée : « L'être présent du réel est en dernière instance un être présent qui tient à l'être présent du sujet. »³⁴. Il y a là une coïncidence : « Un objet réel ne pourrait manifestement pas être présent à un autre temps, avoir un présent qui ne coïnciderait pas avec un présent subjectif. »³⁵. Le temps forme ainsi, dit Fink, « la corrélation intentionnelle du vécu réel et de l'objet intentionnel »³⁶ et le même système de localisation temporelle forme, dit-il encore l'« archi-état-de-fait phénoménologique »³⁷.

On peut apercevoir ici la structure de l'horizon phénoménologique, lequel, en tant que situation de la réalité de l'expérience actuelle, comprend, dit Fink, « ...toujours un monde ambiant limité, des choses proches, lointaines, toutes en tant qu'incluses dans l'horizon spatial. »³⁸. L'espace appartient nécessairement au monde, en même temps que dans sa spatialité le monde est englobant. Ainsi Fink écrit : « ...le monde ambiant est espace ambiant circonscrivant... »³⁹. C'est donc aussi dans l'horizon de l'espace que, dit-il, le « ...champ de

³¹ Nous nous permettons de modifier la traduction de D. Franck qui donne « apparences » pour « Erscheinungen », en « phénomènes ».

³² Idem

³³ Idem

³⁴ Idem

³⁵ Idem

³⁶ Idem

³⁷ Idem

³⁸ Idem, p. 58

³⁹ Idem, p. 59

présentation...fait apparaître dans la proximité un riche relief, une riche différenciation pour passer ensuite dans une indéterminité croissante et finir dans un horizon ouvert. »⁴⁰.

L'espace et le temps constituent donc en tant que potentialité d'irruption possible, dit Fink, « *la totalité mondiale de la présence* »⁴¹, étant considéré, écrit-il encore, que « *Cette irruption est déjà prédéterminée dans sa plus grande généralité par le genre*⁴² *d'expérience d'un monde constitué en tant que monde existant objectivement.* »⁴³.

C) Le propos de *Représentation et image*

Le propos général de Fink, dans son premier travail de 1928, mérite d'être examiné, surtout si l'on est instruit du degré de développement de sa problématique dans les travaux de 1930/32. Dans la mesure où, à cette date, se révèle l'ampleur de la problématique cosmologique dans la *Sixième méditation*, on peut rétrospectivement appréhender *Représentation et image* comme l'expression d'une problématique que Fink lui-même, au terme du travail, dit être « *cachée* »⁴⁴, et dont on peut penser que le problème intime est celui de la relation de l'être et de l'apparaître, dont Fink essaie de dénouer les mécanismes intuitifs dans l'analyse phénoménologique de la conscience d'irréalité⁴⁵. Autrement dit nous formulons l'hypothèse selon laquelle ce premier travail n'est pas l'exploration naïve, telle qu'on peut en avoir la première impression, de la question de l'irréalité à travers l'analyse de la re-présentation et de l'image, mais que derrière ce premier travail réside déjà toute une réflexion sur le rapport de l'être et de l'apparaître, question que Fink, ici, ne traite pas comme le problème spéculatif de la médiation de l'apparaître, mais qu'il approche, toujours au niveau de l'intuition, précisément par le biais du problème de l'irréalité, phénomène dans lequel la réflexivité intuitive de l'être et de l'apparaître se manifeste avec une acuité toute particulière, et dont le choix thématique reste inexplicé.

⁴⁰ Idem

⁴¹ Idem

⁴² Nous modifions la traduction de D. Franck qui rend « *Erfahrungsstil* » par « *style d'expérience* ».

⁴³ Idem

⁴⁴ Idem, p. 93

⁴⁵ *Représentation et image* porte en effet thématiquement sur l'irréalité et est sous-titré : « Contributions à la phénoménologie de l'irréalité ».

Fink analyse d'abord l'ensemble des actes dans lesquels on peut trouver des re-présentations (ce qui forme le contenu de la première partie du travail) : re- souvenir, pro- souvenir, souvenir du présent, imaginations, itérations, *ficta*, re-présentations signitives, rêves. L'irréalité constitutive de la représentation apparaît chaque fois relative à la phase impressionnelle qui constitue la présentation du re-présenté. Mais dans le phénomène du rêve (deuxième moitié de la première partie de l'ouvrage) disparaît la conscience structurée temporellement de la re-présentation dans son rapport aux présentations, et dans le monde du rêve, monde de re-présentations, apparaît un monde possible, « *produit dans une passivité* »⁴⁶, qui n'est cependant pas le monde réel, et dont l'irréalité est inconsciente. Ce n'est donc pas une analyse de la re-présentation elle-même qui peut instruire sur la différence entre l'irréel et le réel, différence qui constitue tout le propos de ce premier travail⁴⁷. Dans le phénomène du rêve apparaît une forme de re-présentation qui n'est pas consciente de son irréalité, et qui reconduit donc l'analyse de l'irréalité au niveau du rapport du vécu à la présentation, et plus précisément au niveau de la conscience d'image d'une irréalité (par principe image puisqu'irréelle).

Pour analyser la conscience d'image Fink recourt à la technique husserlienne de la modification de neutralité, laquelle, consistant dans la neutralisation de la modalité existentielle du noème, convertit, dit Fink, « *...la différence ontologique entre essentia et existentia en différence phénoménologique.* »⁴⁸. Fink va donc distinguer deux types de modifications de neutralité correspondants : « *1) neutralité de l'accomplissement et 2) la neutralité de contenu* »⁴⁹. Tandis que la neutralité d'accomplissement porte sur les thèses d'existence noématique qu'accomplit l'*ego*, la modification de neutralité de contenu porte sur l'essence de l'objet. C'est à ce niveau que se constitue « *l'apparence* »⁵⁰ de l'étant. La modification de neutralité de contenu fait apparaître, dit Fink, un « *corrélat d'acte unitaire et indissoluble* »⁵¹ entre l'essence et l'existence, et c'est à ce niveau que se donne l'irréalité comme étant telle, abstraction faite de la re-présentation qui la donne et de la modalité existentielle qui l'accompagne. L'irréalité qui apparaît entre l'essence et l'existence n'est

⁴⁶ Idem, p. 80

⁴⁷ « *Le problème directeur de toute notre recherche est la question du sens phénoménologique de l'irréalité.* » : Idem, p. 81

⁴⁸ Idem, p. 83

⁴⁹ Idem, p. 85. Nous modifions la traduction de D. Franck de « *Gehalt* » par « *teneur* » en « *contenu* ».

⁵⁰ « *Schein* », Idem, p. 86

⁵¹ Idem

fondée par « ...aucun rapport de fondation entre un acte positionnel et un acte neutre qui s'y arrête... »⁵², c'est-à-dire n'est pas constituée dans des actes, mais dans une visée unitaire, et dans les visées de cette nature, dit Fink, « ...nous pouvons distinguer... entre ce qui, dans le contenu noématique, est simple réalité et l'irréalité... »⁵³. La phénoménologie de l'irréalité fait donc apparaître une « unité intentionnelle préalable »⁵⁴. Fink atteint ainsi le problème du rapport de l'être et de l'apparaître au niveau de la compréhension intuitive d'une irréalité.

Autrement dit la phénoménologie de l'irréalité, en mettant en évidence que la conscience de l'irréalité réside dans une intuition irréductible et non dans les re-présentations, n'a-t-elle pas pour fonction d'attirer l'attention sur le niveau intuitif de la distinction entre l'être et l'apparaître, par abstraction de l'analyse des actes constitutifs en lesquels elle ne réside pas ? Et le tour de force de Fink n'est il pas ici de montrer les limites de l'analyse constitutive pour résoudre une question pourtant centrale de la phénoménologie, à savoir celle de l'apparaître de l'être lui-même ? En posant phénoménologiquement le problème de l'intuition de l'irréalité, Fink ne pose-t-il pas implicitement la question d'une compréhension de l'être archi-originnaire et non constituée, insoluble dans le cadre d'une phénoménologie rigoureusement constitutive (pour laquelle le réel est constitué), et que cette dernière peut seulement rencontrer dans le phénomène de la donation de l'irréalité comme donnée irréductible de l'intuition de l'apparaître ?

Un certain nombre d'indices vont dans ce sens. D'abord Fink évoque la relation indissoluble de l'essence et de l'existence dans le phénomène d'image⁵⁵. Deuxièmement il situe cette première structure dans le « monde d'image »⁵⁶, qui possède son espace et son temps⁵⁷. Enfin il désigne explicitement cet ensemble sous le terme d'« intuitivité du monde d'image »⁵⁸. C'est-à-dire qu'est présent, au niveau de la phénoménologie de l'irréalité, le schéma général de la phénoménologie future : la compréhension intuitive de l'*eidōs* et de la catégorie de l'étant dans l'espace temps du monde. L'étude de l'évolution de la problématique finkéenne ne pourra que, rétrospectivement, laisser penser que dès 1928, Fink médite le niveau intuitif

⁵² Idem

⁵³ Idem

⁵⁴ Idem

⁵⁵ «... l'image...est l'ensemble unitaire...d'un support réel et du monde d'image... » : Idem, p. 89

⁵⁶ « Nous voyons pour ainsi dire à l'intérieur d'un monde d'image. » : Idem

⁵⁷ « Les objets du monde d'image...se situent...dans l'espace et le temps du monde d'image. » : Idem, p. 90

⁵⁸ Idem

de l'apparaître lui-même comme la structure cosmologique spatio-temporelle de l'apparaître de l'étant.

2. - L'émergence de la problématique finkéenne du monde dans les travaux d'assistance à Husserl

Il faut bien distinguer le premier texte de Fink, que nous avons brièvement considéré, rédigé en 1928 et publié en 1930, et les manuscrits d'assistant de Husserl, issus des fonds posthumes de Husserl, publiés après sa mort, et datant tous de 1930-1932. On dispose de tous les textes⁵⁹ rédigés par Fink en tant qu'assistant de Husserl pour l'élaboration des *Méditations cartésiennes*, textes qui furent publiés en 1988 sous le titre *Sixième méditation cartésienne*, laquelle comprend la *Sixième méditation* elle-même, et un volume de compléments comprenant d'une part des esquisses de problématique générale, et des projets de remaniement des *Méditations*. Ces textes sont précieux pour comprendre et saisir à la racine la problématique spécifiquement finkéenne du monde. En effet si le premier texte de 1928 est pauvre de développements originaux, ces textes de 1930-1932 sont riches d'exposés explicites concernant les racines de la problématique cosmologique du jeune Fink.

Nous nous proposons de procéder dans l'ordre chronologique, qui épouse l'ordre problématique, et de suivre en cela l'ordre inverse de la publication qui donne la *Sixième méditation* comme tome premier, et nous examinerons d'abord le propos finkéen à son niveau premier, c'est-à-dire, d'abord, au niveau des esquisses générales datant de 1930-1931, puis nous pourrions étudier l'interprétation finkéenne des cinq premières *Méditations*, après quoi nous pourrions situer en toute clarté le propos de la *Sixième méditation*.

⁵⁹ Sur toutes les questions éditoriales voir notamment la préface de Samuel Ijsseling dans : Eugen Fink, *Sixième méditation cartésienne*, trad. N. Depraz, Millon, Grenoble, 1994.

A) La position finkéenne de la problématique cosmologique de la phénoménologie dans les esquisses de problématique générale de 1930-1931

a) Le monde pré-donné comme thème central de la phénoménologie

On a pu voir en examinant le propos du Fink étudiant, dans le premier écrit de 1928, que Fink tient pour acquis les développements husserliens, qu'il fait du monde l'objet et le problème central de la phénoménologie, et qu'enfin il accorde une place d'importance à l'intuition, fût-ce celle d'une irréalité. Les manuscrits d'assistance à Husserl vont nous permettre de voir plus précisément comment la pensée de Fink se forme et se précise, de manière à se distinguer dès les débuts de la conception husserlienne. A cet égard, les simples plans⁶⁰ que rédige Fink et les esquisses de problématique générale qui les accompagnent sont déjà riches de significations.

Du point de vue de la phénoménologie husserlienne, la constitution transcendantale est son problème central, celui qui motive la réduction. Celle-ci conduit à considérer l'intentionnalité comme l'élément de l'investigation phénoménologique, c'est en effet son analyse qui permet de distinguer les strates génétiques constitutives de l'objectivité, de la nature et de l'esprit. Or en considérant les indications de Fink sur la problématique de la phénoménologie en général, il apparaît déjà que, pour Fink, c'est le monde qui a dignité centrale, en tant qu'il constitue l'élément, non seulement du point de départ de la phénoménologie, mais de toute philosophie en un sens plus large. « Philosopher dans le monde » résume la situation fondamentale de la pensée humaine, et définit, dit Fink, « *la situation de la méditation sur soi : le monde prédonné* »⁶¹. C'est-à-dire qu'apparaît dès le départ, au niveau le plus général, que la

⁶⁰ Eugen Fink, *Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, Million, Grenoble, 1998, p.15-22

⁶¹ Idem, p.17

conception première que se font Husserl et Fink de la phénoménologie est fondamentalement différente, quoiqu'il en paraisse au premier abord. Pour Husserl, l'intentionnalité transcendantale est le problème conducteur de la phénoménologie dès ses débuts, et la cause semble être entendue, si l'on peut dire, en ce qui concerne la problématique du monde comme tel (c'est-à-dire comme d'un corrélat intentionnel), tandis que Fink, dans la méditation phénoménologique, porte un regard plus libre de préjugés sur le monde lui-même que ne semble le faire Husserl.

En effet Husserl aborde le monde au niveau de la constitution, comme une sphère noématique, celle de l'objectivité. On peut dire que cette sphère est *donnée*. Fink, lui, va plus loin en considérant le monde comme *pré-donné*⁶², et thématise une analyse de la prédonation du monde qui peut permettre d'y apercevoir, dit Fink, « *l'antériorité des aperceptions générales par rapport à l'expérience de l'individuel* »⁶³, laquelle antériorité, dit-il encore, se fonde dans la prédonation. La prédonation du monde comprend ainsi non seulement la prédonation des domaines régionaux d'expérience de l'individuel mais aussi, dit Fink, le « *sens plein du monde* »⁶⁴, c'est-à-dire son unité. Et en tant que telle, dit Fink, « *...l'évidence du monde est d'une dignité supérieure à l'évidence de l'étant à chaque fois intramondain...* »⁶⁵. C'est dire que Fink aborde avec originalité le problème du monde : là où Husserl voyait une sphère, et où *ultérieurement* il recourait à l'intuition pour valider et résoudre le problème métaphysique de l'unité du multiple, Fink puise *directement* dans l'intuition immédiate une telle unité, et la distingue principiellement comme la pré-donation de l'unité du réel. Ce faisant la phénoménologie trouve dans le thème du monde son élément fondamental, si il est vrai que, comme dit Fink :

La méditation sur soi universelle [l'est] en tant que mise en question radicale...non seulement de l'existence du monde de l'expérience actuelle, mais [l'est] aussi du sens plein du monde prédonné selon toutes les dimensions de cette pré-donation...⁶⁶.

⁶² « *vorgegebene Welt* » (tous les termes allemands sont cités selon le texte allemand : Eugen Fink, *VI Cartesianische meditation*, Teil I& II, Kluwer, 1988)

⁶³ Idem

⁶⁴ Idem

⁶⁵ Idem

⁶⁶ Idem, p. 17-18

La distance d'avec Husserl est, ici, claire : ce n'est pas seulement comme retour à l'*ego* transcendantal que l'explicitation philosophique universelle peut aboutir, mais aussi dans la prise en considération de l'unité universelle mondaine, chez Husserl référé à l'*ego*, et dont l'unité absolue nous est cependant, selon Fink, pré-donnée. Fink renverse ainsi en quelque sorte le programme phénoménologique : tandis que les conclusions métaphysiques de Husserl formaient la conclusion des *Méditations cartésiennes*, l'intuition à laquelle elle se référaient pour se justifier devient au contraire le problème premier du programme phénoménologique finkéen tel que Fink l'esquisse dans les plans généraux dont nous disposons et dans les indications qui les accompagnent dans le volume de complément à la *Sixième méditation*.

Tandis que l'objet de la phénoménologie husserlienne est la corrélation intentionnelle prise d'un point de vue égologique, l'objet de la phénoménologie finkéenne est la corrélation intentionnelle mais d'un point de vue, si l'on peut dire, cosmologique, dont le thème fondamental est, dit Fink, « *le corrélat transcendantal du monde prédonné* »⁶⁷. Il n'y a pas, dans la perspective finkéenne, contrairement à la perspective husserlienne, d'ascendance égologique, mais la corrélation au monde elle-même constitue l'élément principal de l'investigation. Ce qui définit la subjectivité transcendantale c'est, dit Fink, qu' « *elle est le corrélat du monde prédonné* »⁶⁸. De la sorte, tandis que Husserl donne à l'*ego* le statut de sphère fondamentale, Fink rend au monde sa primordialité essentielle. Il écrit : « *La méditation sur soi radicale de l'homme, par l'accomplissement de laquelle le mouvement du savoir de la philosophie commence, est la réflexion abyssale sur sa situation de monde.* »⁶⁹. Le monde, et non l'*ego*, constitue la condition de possibilité de toute autre approche. Fink écrit encore : « *La méditation sur le monde en tant que situation est la méditation sur soi qui porte sur la condition de possibilité de toutes les autres méditations sur soi.* »⁷⁰. On ne peut pas être plus clair.

⁶⁷ Idem, p. 20

⁶⁸ Idem

⁶⁹ Idem, p. 40

⁷⁰ Idem

Dans la mesure donc où, comme le dit Fink, le soi qui fait l'expérience pleine du monde n'est pas le « *soi...[que] l'on pose en l'isolant et pour ainsi dire en le détachant par abstraction de ses liens avec le monde...* »⁷¹, alors, écrit-il :

Le monde n'a plus pour nous maintenant de validité séparée, comme étant tout simplement en dehors de la vie qui l'éprouve et en tant qu'indépendant d'elle, mais il ne vaut plus pour nous que comme phénomène de notre situation.⁷²

Il faut bien entendre ces dernières propositions. Elles ne signifient justement pas la réduction du monde à l'*ego*, mais au contraire l'exhibition de la corrélation *ego*-monde, prise de telle sorte que l'appartenance du premier au second est l'archi-phénomène pour le moi méditant. C'est-à-dire que Fink assume le retour à l'*ego* husserlien en le dépassant cependant par l'inscription de l'intentionnalité dans le rapport au monde originaire, dans lequel le monde n'est pas exclusivement relatif à l'*ego* mais dans lequel au contraire le moi dépend essentiellement du monde.

C'est précisément à partir de cette nouvelle position qu'une nouvelle analyse du monde va être possible. Le monde n'apparaît plus seulement comme la sphère des données objectives de l'*ego*, mais il apparaît précisément pré-donné, pré-donation qui comprend toujours plus que la simple réalité présente. Fink écrit :

L'expression « monde pré-donné » n'inclut en effet pas seulement le monde présent, duquel nous ne percevons jamais qu'une toute petite partie, mais englobe le monde en tant que totalité de l'étant présent (perçu ou non perçu), passé et à venir, de sorte que cette totalité est précisément vécue par nous, c'est-à-dire en partie perçue, visée, indirectement expérimentée, anticipée, transmise par la tradition etc.⁷³

C'est dire que l'absence absolue de préjugés ouvre sur la totalité du monde comme phénomène.

⁷¹ Idem, p.44

⁷² Idem

⁷³ Idem, p. 45-46

b) La structure de la prédonation du monde

α) L'espace-temps du monde

De là l'idée d'une analyse de la prédonation du monde. Fink écrit :

...nous pouvons commencer à comprendre notre situation au moyen d'une réduction générale du phénomène du monde aux sources subjectives d'où proviennent les flux de validité par lesquels le monde prédonné comporte pour nous le sens de cette prédonation, par lesquels il constitue une totalité de validités concordantes, synthétiquement compatibles et fondées les unes sur les autres, un phénomène universel de validité.⁷⁴

On comprend bien ici que ce n'est pas la constitution égologique qui est l'essentiel, mais la prédonation du monde elle-même, à laquelle la phénoménologie fournit un accès privilégié, et dont elle peut se proposer l'analyse.

La première étape de l'analyse, écrit Fink, a pour objet le « *secteur de monde expérimenté en original par chaque moi respectif* »⁷⁵, secteur qui, poursuit-il :

...bien qu'il se donne en lui-même comme une petite partie insignifiante du monde dans son entier est le site originaire d'où proviennent toutes les validités mondaines et auquel d'une manière ou d'une autre elles renvoient toutes.⁷⁶

C'est dire que « mon » monde n'est pas *le* monde, n'est pas *un* monde, mais un *secteur* d'une réalité qui par principe me dépasse et à laquelle j'ai essentiellement, et de façon originale, accès partiellement.

⁷⁴ Idem, p. 55

⁷⁵ Idem, p. 56

⁷⁶ Idem

Place est ainsi rendue, et il faut le souligner car cela est peu commun en phénoménologie, à l'expérience. Fink écrit : « *Le secteur de monde qui nous est propre...est expérimenté dans la forme originaire de l'expérience...* »⁷⁷, elle-même comprise comme, dit Fink : « *...la perception en tant que genre fondamental de l'expérience qui seule a le pouvoir de donner l'étant expérimenté dans son être effectif présent, dans sa propre présence en chair et en os.* »⁷⁸. C'est ainsi, poursuit-il, que « *...nous expérimentons une quantité d'objets et de déterminations d'objets dans ce mode fondamental de l'expérience.* »⁷⁹, tandis que, dit-il encore, la perception suit son cours dans la pure passivité.

La prédonation du monde manifeste donc une structure selon laquelle nous expérimentons un secteur du monde, structure de secteur, si l'on peut dire, qui détermine la structure de notre connaissance du monde, ainsi que tout ce que nous nous expérimentons en lui. Ainsi, dit Fink :

...seule notre proximité immédiate garantit la donation originaire en personne de l'étant dont nous faisons l'expérience tandis que les objets plus éloignés manifestent déjà dans leur donation par l'expérience d'une certaine indétermination⁸⁰.

Ainsi l'espace du monde détermine fondamentalement la donation des objets d'expériences, et les modalités perceptives de l'expérience. Fink écrit : « *...le sens du toucher est en tant que mode perceptif immédiat...un sens de la proximité...* »⁸¹, tandis que le voir, l'ouïr sont des « sens à distance », exemples selon lesquels on peut apercevoir comment, dit Fink, « *La proximité et la distance en tant que déterminations de l'orientation des objets dans le champ perceptif caractérisent...une relativité dans le mode de donation.* »⁸². Et c'est d'après cette relativité que flue l'horizon ouvert. Fink peut dès lors parler de l'articulation interne du secteur de monde, qui, dit-il, « *...se divise...en un secteur d'expérience optimale, la plus proche, et en des lointains qui constamment perdent en plénitude de donation et qui mènent finalement à la non-donation, à la limite de l'horizon.* »⁸³.

⁷⁷ Idem

⁷⁸ Idem, p. 57

⁷⁹ Idem

⁸⁰ Idem, p. 60-61

⁸¹ Idem, p. 61

⁸² Idem

⁸³ Idem, p. 62

La structure du secteur de monde obéit en second lieu, dit Fink, à un autre genre de fondation de validité, et qui repose sur la donation de la la totalité des déterminations d'expérience d'un objet. Ce principe embrasse le devenir de l'horizon de la spatialité du secteur de monde⁸⁴, et régule la donation unilatérale des objets, et des déterminations co-données, potentiellement, avec eux, principe auquel Fink donne donc le nom de « *potentialité de la présenteté intuitive* »⁸⁵.

Le secteur de monde a donc, dit Fink, une structure double, qui structure le mode originaire de notre rapport au monde, que Fink définit comme le « *secteur à chaque fois présent du présent du monde* »⁸⁶, c'est-à-dire que le flux de validité de nos expériences s'inscrit d'une part dans la spatialité de l'horizon intuitif, et que cet horizon spatial lui-même s'inscrit dans la temporalité de l'expérience.

β) Le monde commun

C'est à partir du secteur de monde originaire que je partage ou peux partager, dit Fink, ce « *secteur de monde...avec un ou plusieurs autres* »⁸⁷. Dans ce partage, je peux, dit-il, « *...prendre en charge l'explicitation de l'expérience d'un autre sans que j'ai besoin d'accomplir cette expérience elle-même et peut-être sans que je puisse même l'accomplir.* »⁸⁸. C'est sur cette base de la communication⁸⁹ de l'expérience que se fondent les formes supérieures de coexistences, dans la mesure où, si au niveau originaire, dit Fink, le secteur de monde des autres doit se recouper avec le mien, par médiation :

Si le recouvrement cesse complètement...l'explicitation de son monde d'expérience peut m'être communiquée par un second autre, dont le secteur de monde recouvre à la fois le mien et celui du premier autre.⁹⁰

⁸⁴ « *Ce mode d'expérience potentiel ne se rapporte pas seulement aux objets proches, mais de manière croissante aux objets lointains, et cela de sorte que la potentialité croît avec le degré de diminution de la donation optimale de proximité : de sorte que la sphère minimale de donation du secteur de monde original, l'horizon ouvert, peut être déterminé comme une potentialité vide.* » : Idem, p. 64

⁸⁵ Idem

⁸⁶ Idem

⁸⁷ Idem, p. 67

⁸⁸ Idem

⁸⁹ « *Je partage la croyance que l'autre me communique.* » : Idem

⁹⁰ Idem, p. 68

Il y a là, écrit Fink, une «...*gradation de médiations [qui] renvoie...à une gradation de communautés de nous.* »⁹¹, et, ajoute il, « ...*une communauté vivante a toujours déjà fait son apparition...(par exemple la famille, le peuple).* »⁹². C'est donc par la médiation de l'expérience des autres que j'ai conscience de l'existence d'un monde extérieur à mon secteur d'expérience. Fink écrit :

L'ensemble de la gradation des médiations de la croyance constitue précisément la manière selon laquelle le monde qui se tient au-delà de mon secteur de monde m'est donné et peut uniquement m'être donné, tel qu'il vaut pour moi.⁹³

Le phénomène du monde universel, c'est-à-dire la phénoménalité du monde total tel qu'on peut le prendre dans la naïveté la plus extrême, dit Fink :

...n'est ainsi rien d'autre que l'ensemble des multiples validités de mode originaire et de leurs modifications dans lesquelles il est donné selon une teneur nucléaire de perception véritable et optimale qui se transforme continuellement en un horizon ouvert...⁹⁴

Cette totalité qui dépasse mon expérience possible mais que je partage par la médiation de l'expérience des autres peut donc être aperçu au niveau de l'horizon, puisque, dit Fink :

...la partie de loin la plus grande de la donnée valant pour nous du monde consiste en conscience d'horizon, prises en charge multiples de croyance étrangères, traditions, interprétations courantes, qui sont les formes multiples de l'expérience médiatisée en général.⁹⁵

Il faut encore ajouter que le phénomène du monde universel ne se perd pas dans la région la plus éloignée de mon secteur d'expérience, mais qu'il appartient intrinsèquement, dirons nous dans une métaphore analytique, à l'ensemble d'être composé de ses parties. Fink écrit :

La totalité de toutes les validités de croyance médiates...se présente pourtant elle-même à l'intérieur de ma sphère de vie modale originaire, et appartient bien à sa teneur pleine et véritable.⁹⁶

⁹¹ Idem

⁹² Idem

⁹³ Idem, p. 68-69

⁹⁴ Idem, p. 69

⁹⁵ Idem, p. 69-70

⁹⁶ Idem, p. 70

Cette appartenance se fait, dit Fink, par « ...*la médieté de validité par l'intermédiaire de laquelle cet 'au-delà' de l'expérience propre vaut pour nous...* »⁹⁷. Le flux de validité par conséquent est constamment en activité, activité dans laquelle, dit Fink : « ...*la vie d'expérience propre au secteur de monde se dépasse elle-même et en ce dépassement qui la porte au delà d'elle-même se relativise et se limite.* »⁹⁸. Et c'est seulement dans l'horizon du phénomène universel du monde que la limite du secteur propre peut apparaître. Fink écrit :

La limite du secteur de monde, sa sectorialité se dévoile ainsi en tant qu'auto-limitation et auto-restriction se formant retroactivement avec le laisser-valoir des médietés d'expérience et à partir de celles-ci.⁹⁹

C'est ainsi que Fink accorde pour objet immédiat à la phénoménologie la pleine réalité, sans préjuger de son fondement égologique, et ce avec le thème du *monde*, en tant que, écrit-il :

...le monde se présente lui-même en tant qu'unité de validité universelle de cette vie factuelle d'expérience que seule la réflexion philosophante peut trouver et saisir dans cette profondeur dans laquelle elle n'accorde pas seulement une validité à la « représentation du monde », mais bien au monde réel, à l'existence du monde et l'inclut dans ce laisser-valoir et le porte à sa réalité effective factuelle.¹⁰⁰

γ) L'être pour soi du monde

C'est seulement sur la base de l'explicitation première du monde et de la forme intersubjective de la structure de sa prédonation que le problème du *moi* peut apparaître, lorsque l'analyse du flux de validité de la vie d'expérience fait apparaître son enracinement dans le soi. Fink écrit :

...dans le cadre de la première phénoménalisation du monde, de la réflexion générale sur son « être-pour-nous », une seconde et plus profonde réflexion s'annonce : la réflexion sur l'être-pour-moi du monde.¹⁰¹

⁹⁷ Idem

⁹⁸ Idem, p. 72

⁹⁹ Idem

¹⁰⁰ Idem, p. 73

¹⁰¹ Idem, p. 74

L'être-pour-moi peut aussi être caractérisé comme celui, dit Fink, « ...dans l'expérience du monde duquel s'atteste...le monde...selon les déterminations de monde se donnant dans ce dont il est fait expérience de manière médiate. »¹⁰². Le moi n'est donc pas ici une simple substance, première ; il n'est pas non plus simplement opposé à et séparé de l'objectivité, il est au contraire intrinsèquement inséré en celle-ci, puisqu'il en fait l'expérience et que c'est cela qui le définit. Le moi est ainsi, dit Fink, le « ...moi d'expérience ultime pour lequel ultimement le monde vaut et pour lequel valent les autres avec leur expérience du monde et le phénomène du monde qui y prend place... »¹⁰³ ; c'est-à-dire que le moi est le fondement de flux de validité des expériences immédiates et médiates. Mais c'est relativement à ma situation que l'expérience des autres se voit valide. Fink écrit : « ...la situation de monde des autres en tant qu'elle est vécue à partir d'eux est ultimement un phénomène de ma situation. »¹⁰⁴.

C'est dire que la relation du fondement et du sujet apparaît de façon nuancée : le fondement n'est donc pas *immédiatement* le sujet, mais c'est à partir du monde que l'on fait retour vers l'être-pour-nous, sphère à partir de laquelle le sujet peut-être appréhendé, l'analyse de l'être-pour-nous s'enracinant elle-même dernièrement dans un « je »¹⁰⁵ qui fait l'expérience de l'être-pour-nous du monde. Autrement dit le sujet n'est pas authentiquement premier, et tout ne dérive pas de lui. Il est au contraire essentiellement rapporté au monde en tant qu'il en fait l'expérience, expérience *commune*. Autrement dit le problème de l'*ego*, et, avec ce dernier, l'idée d'un fondement égologique ultime, ne peut s'inscrire que dans un cadre plus vaste, celui de l'étant et du monde, par rapport auxquels effectivement le moi peut figurer comme fondement, mais fondement médiatisé, et essentiellement ordonné à l'étant dont il ne fonde pas la réalité, mais seulement le savoir. C'est précisément parce que le monde ne peut pas être réduit à l'être-pour-soi que la phénoménologie finkéenne n'est pas égologique. Mais c'est parce qu'elle s'en propose l'analyse descriptive qu'elle est phénoménologie, de descendance, en cela, husserlienne.

¹⁰² Idem

¹⁰³ Idem

¹⁰⁴ Idem

¹⁰⁵ « *Moi qui me nomme moi-même par le fait de dire 'je', je suis le moi d'expérience ultime...* » : Idem

c) La critique de l'idéalisme subjectif

α) L'extériorité de la réalité

C'est à ce niveau que doit se préciser la question essentielle du fondement de la réalité.

Fink pose d'abord la question de l'impasse, dit-il, qui caractérise la position selon laquelle « nous... avons opposé notre propre moi solitaire à l'ensemble des objets existants... »¹⁰⁶, et dans laquelle « ...nous avons été capable de nous détacher de l'extériorité corporelle de notre corps vivant... »¹⁰⁷. C'est là, dit-il, la position de « ...l'idéalisme subjectif...qui grâce au rapport formel de la corrélation sujet-objet, subjectivise trop vite et trop facilement le monde... »¹⁰⁸. Le problème décisif ici est celui de l'expérience. L'ambiguïté du problème de l'expérience réside précisément dans la confusion possible entre la nature des termes qu'elle relie, entre la connaissance et l'être. Fink écrit :

La tentation semble être par trop grande de faire de l'antériorité d'expérience de la vie d'expérience par rapport au monde dont on fait l'expérience une antériorité d'être afin de transformer la « relation transitive » de la connaissance en une relation ontique de condition ; et d'explicitier ainsi la postériorité de l'expérience de ce dont on fait l'expérience comme une dépendance ontique par rapport à la vie d'expérience.¹⁰⁹

Comment sortir de cette impasse ? Précisément en décrivant phénoménologiquement la réalité. Il faut viser, dit Fink, le mode du « faire expérience » de l'homme. L'expérience est par principe orientée vers quelque chose d'extérieur. Fink écrit : « elle est...expérience réceptive, donc dans la dépendance par rapport à l'être-déjà-préalable de ce dont on fait en elle l'expérience. »¹¹⁰. La connaissance n'a pas en elle la production de la réalité elle-même. Fink précise : « Elle ne produit pas l'étant dont il est fait expérience, mais reçoit celui-ci dans

¹⁰⁶ Idem, p. 80

¹⁰⁷ Idem

¹⁰⁸ Idem

¹⁰⁹ Idem, p. 81-82

¹¹⁰ Idem, p. 82

sa quoddité et son être-tel. »¹¹¹. Ce qui lui appartient dès lors c'est seulement la structure du concept mais pas la production de son objet. Dès lors Fink n'hésite pas à parler de l'impuissance de l'expérience :

En tant qu'expérience elle est « impuissante » : dans la mesure où elle ne donne pas forme dans l'expérience et par elle aux objets de l'expérience, son seul pouvoir consiste dans le fait de s'emparer de l'étant qui est déjà indépendamment d'elle ; sa spontanéité et sa productivité consistent uniquement dans la détermination prédicative et catégoriale ou dans la transformation pratique de la forme de l'étant dont il est fait expérience de manière impuissante. Corrélativement l'impuissance de l'expérience humaine signifie pour l'étant l'indépendance de celui-ci par rapport à l'expérience, une indifférence par rapport au fait d'être objet d'expérience, une non absorption dans la donnée subjective. L'expérience telle qu'elle s'exprime tout d'abord elle-même ne touche absolument pas l'étant dans son être.¹¹².

C'est dire que Fink entend répondre phénoménologiquement, par une description de la relation de l'expérience et de l'étant, à des hypothèses idéalistes qui n'ont rien d'authentiquement phénoménologiques. Ce n'est pas phénoménologique que de postuler que par delà les apparences tout est autre, ou bien qu'en dehors du phénomène subjectif de l'être-pour-soi il n'y a rien, ou qu'encore toute la réalité qui m'apparaît est posée et produite par moi. Fink effectue un tour de force en parvenant, par la seule description de l'expérience, à réintroduire dans la phénoménologie l'objectivité rendue peut être un peu trop vite exclusivement corrélatrice de l'*ego*. Il opère ce faisant une révolution pour la phénoménologie en général largement marquée par l'idéalisme transcendantal husserlien, et par cette profession de foi que les choses, simplement, m'apparaissent (en un phénomène subjectif), évidence de base cependant trop souvent érigée en dogme péremptoire. En deçà de l'apparaître à moi des choses, apparaissent déjà à nous les choses elles-mêmes.

Il faut donc encore souligner l'importance de ces textes pour l'intelligence de la pensée de Fink, d'abord de celle du jeune Fink, puis celle de Fink en général. Ils nous permettent de saisir l'originalité de la pensée de Fink par rapport à Husserl sur la question du fondement : Husserl opposait la certitude de l'*ego cogito* à toute thèse sur l'extériorité, Fink décrit l'extériorité sans postuler l'*ego cogito*. A partir de là il expose et développe ce qu'on peut

¹¹¹ Idem

¹¹² Idem

appeler une phénoménologie de l'espace-temps du monde qui intègre de manière originale la question de l'esprit.

C'est précisément ces considérations qui peuvent permettre d'apprécier la portée de la phénoménologie de Fink pour la phénoménologie en général. Fink permet à la phénoménologie de sortir de l'isolement du sujet, de rencontrer les théories de l'expérience par la place centrale qu'il donne à cette dernière, et ce sans rejeter l'enseignement husserlien, mais en méditant, simplement, à partir de celui-ci. On voit donc à quel point la pensée de Fink est méconnue quand on se borne à voir en elle des réflexions subtiles en marge de la phénoménologie husserlienne. Il y a là au contraire toute une pensée à l'exposition de laquelle il convient de consacrer une étude spécifique.

β) Le problème phénoménologique du fondement

Dans la mesure où l'indépendance de l'étant relativement à l'expérience intersubjective est établie, se pose le problème d'une compréhension phénoménologique du rapport entre l'être et le savoir. La première forme de cette relation est donc l'expérience. Fink écrit :

La manière d'être dans le monde de cet étant que nous nommons homme et que nous sommes nous-mêmes est précisément l'être-sujet, c'est-à-dire l'être relié de manière vivante au monde, le percevant et en faisant l'expérience dans les formes modifiées multiples de la perception...¹¹³.

La relation de l'homme au monde a ainsi nature de savoir. Fink dit encore : « *Le savoir est ainsi un rapport d'être de l'homme en tant qu'objet mondain étant dans le monde à d'autres objets mondains.* »¹¹⁴. Il faut bien noter qu'ici nous ne sommes pas dans une phénoménologie égologique mais dans une phénoménologie plus radicale qui assume et décrit l'objectivité naturelle qui constitue le savoir dans lequel elle se tient.

¹¹³ Idem, p. 83

¹¹⁴ Idem

Le problème qui est le sien est donc celui de la relation de l'être et du savoir, et dans cette considération, le problème de l'antériorité du savoir sur l'être, qui découlerait, dit Fink, de l'antériorité de l'expérience de celui qui fait l'expérience. C'est là que la phénoménologie a son mot à dire par l'approche descriptive du problème. Elle peut décrire, dit Fink, que « ...*le moi précède l'être du monde en tant que sujet d'expérience, mais non pas en tant qu'étant.* »¹¹⁵. Le phénomène de la connaissance manifeste bien que, dit Fink, c'est plutôt le fait d'être ontiquement conditionné qui caractérise l'expérience et non l'inverse. Il n'y a pas là seulement une simple croyance fondée sur une donnée exclusivement subjective, mais une structure de la donnée du monde qui articule par exemple l'appartenance intersubjective, lorsque j'ai bien conscience, dit Fink, qu'en « *aucun cas je ne précède dans mon présent* »¹¹⁶ l'être de l'histoire, « *mais seulement du point de vue de la connaissance* »¹¹⁷ (puisque en tant que sujet j'ai pu ignorer précédemment l'histoire). La phénoménologie se voit donc en position de trancher, dit encore Fink, par rapport à : « *...l'idéalisme subjectif qui veut avec trop d'empressement transformer l'antériorité de l'expérience en une antériorité ontique...* »¹¹⁸, même si il est vrai qu'il y a peut-être, dit-il encore :

...à la base de cet idéalisme vulgaire des stimulations philosophiques déterminées et tout à fait centrales qui n'ont simplement pas pu accéder à la plénitude de leur déploiement et de leur auto-compréhension.¹¹⁹.

C'est dire que l'idéalisme vulgaire, tout en saisissant le savoir comme ontiquement conditionnant, ce qui est une erreur, pose cependant le problème du fondement, dont Husserl présuppose l'égoïté, sans bien examiner le problème du rapport entre l'être et le savoir, ni la question de l'antériorité de l'être sur le savoir, quand bien même le fondement de la science résiderait bien dans l'élément du savoir. C'est dire encore que cet idéalisme subjectif soulève un problème de fond pour la phénoménologie, que l'approche finkéenne est à même d'appréhender.

¹¹⁵ Idem, p. 84

¹¹⁶ Idem

¹¹⁷ Idem

¹¹⁸ Idem

¹¹⁹ Idem

Comment Fink lui-même expose-t-il donc l'originalité de sa propre approche ? Il fait dépendre intrinsèquement les modes de validité des auto-aperceptions du rapport à l'étant de la vie d'expérience, de telle sorte, dit-il, que :

Si l'explicitation constante – même non explicite et non formulée – de soi comme d'un soi impuissant et seulement réceptif fait partie de la conscience de soi de la vie d'expérience, nous ne pouvons donc pas seulement par une simple réflexion objectiver et « phénoménaliser » cette explicitation en tant qu'ensemble de nos auto-aperceptions propres, c'est-à-dire la subordonner à une expérience qui l'appréhenderait de manière ultime en tant que son phénomène.¹²⁰

C'est-à-dire que si l'expérience est par principe rapportée à l'étant, on ne peut pas faire seulement l'expérience du savoir, on ne peut pas faire abstraction de l'étant intrinsèquement principal à l'expérience pour faire une expérience du seul savoir de l'étant. C'est dire que Fink met en cause l'idée même d'une réflexion phénoménologique transcendantale, dès l'instant où, dit-il, « *Les auto-aperceptions possèdent par principe un mode propre de validité qui ne peut être identifié et objectivé par une simple réflexion.* »¹²¹.

Si l'on oppose le sujet pur et le monde d'expérience (sans saisir la structure d'expérience des auto-aperceptions du sujet), on est conduit alors à viser la différence entre le monde représenté et expérimenté et le monde lui-même comme la différence entre le monde donné à l'homme et le monde existant en soi (phénomène et chose en soi). C'est-à-dire qu'il y a chez Husserl un double mouvement qui le conduit thématiquement à viser dans la réflexion l'*ego* pur, et opératoirement à opposer au monde phénoménal un monde de choses en soi, fût-ce sous la forme d'un refus unilatéral. Fink écrit :

Cette double itération : itération de la réflexion et itération de la différence du monde et de la représentation du monde est la conséquence nécessaire de la première approche du caractère interne de la vie d'expérience.¹²².

C'est dire aussi que, consciente de ce double danger, la phénoménologie peut et doit procéder tout autrement.

¹²⁰ Idem, p.84-85

¹²¹ Idem, p. 85

¹²² Idem, p. 86

y) La structure mondaine de la réflexion phénoménologique

Le premier moment de la phénoménologie telle que la conçoit Fink en 1930-31, est donc *l'humanité*, puisque c'est elle qui est au centre de la situation première de l'attitude naturelle, quand j'observe les flux de validité qui me donnent l'espace-temps du monde comme co-donnée avec l'expérience que font les autres de ce même monde. Fink écrit :

Cette humanité semble ainsi être le caractère fondamental indétachable de l'expérience du monde, un caractère que seul un idéalisme subjectif prisonnier d'argumentations formelles et aveugle au concret croit pouvoir se dégager.¹²³

Autrement dit le fondement originaire n'est pas le moi pur, ni même le monde en soi isolé et séparé du moi, mais est, dit Fink : « ...*le monde en un sens plus profond... comme l'ensemble de la corrélation entre la vie pénétrée par les auto-aperceptions du moi d'expérience ultime et le monde expérimenté par lui...* »¹²⁴. C'est-à-dire que la phénoménologie, dans l'ambition philosophique de décrire tel qu'il se donne le fondement originaire, prend pour objet l'absolu, qui relie les choses et les hommes, et décrit celui-ci comme l'unité du monde, qui est, dit encore Fink, « *la corrélation... de l'homme et de l'objectivité, de l'expérience et de ce dont on a fait l'expérience...* »¹²⁵.

Mais la question du fondement se pose alors de façon encore plus pressante avec la question de savoir si, dit Fink, la corrélation du monde « ...*est...un phénomène originaire qui ne peut plus être interrogé plus avant...* »¹²⁶. Ce « *phénomène originaire* »¹²⁷, demande Fink, « *est il le thème véritable et ultime de notre méditation sur soi ?* »¹²⁸. Il ne s'agit pas là d'une simple présomption mais véritablement d'une problématique, qui est à vrai dire la problématique fondamentale de la pensée d'Eugen Fink en général. Dans la mesure où l'on vise cette

¹²³ Idem

¹²⁴ Idem

¹²⁵ Idem, p. 87

¹²⁶ Idem

¹²⁷ Idem

¹²⁸ Idem

corrélation, la question se pose de savoir si l'on ne tombe pas dans le vide, dans la mesure où l'on vise quelque chose de tiers par rapport à l'étant et au savoir. C'est pourtant là que se trouve le fondement originaire qui relie l'un et l'autre, en raison de quoi, dit Fink, « ...*la méditation sur soi ne doit commencer véritablement qu'ici.* »¹²⁹.

d) La réflexion phénoménologique

α) Le fondement cosmologique de la réflexion transcendantale

La réflexion phénoménologique porte donc sur la corrélation entre l'expérience humaine et l'étant, corrélation vers laquelle la réflexion fait mouvement comme vers le sujet absolu. Fink caractérise d'abord la réflexion comme la réflexion de l'idéalisme subjectif. Il écrit : « ...*quelle que soit la façon dont nous accomplissons une telle réflexion, le fait de se tourner vers le 'sujet', le retour à la vie égoïque, semble appartenir essentiellement à toute réflexion.* »¹³⁰, mais il s'en distance aussitôt, puisqu'il poursuit :

La réflexion transcendantale est réflexion dans la mesure où elle revient au sujet en un sens tout à fait propre, mais ce qui la sépare de façon abyssale de toutes les autres réflexions, c'est le fait qu'elle transcende, dans ce retour précisément, la connaissance originaire et familière que le moi humain a de lui-même et qu'elle avance dans l'obscurité d'une ignorance jamais éclairée.¹³¹

C'est dire que la réflexion ici n'a pas pour objet le seul moi humain mais ce qui transcende la corrélation de l'expérience humaine et de l'étant, et que Fink caractérise ici comme sujet, en quoi il faut comprendre le sujet absolu de cette corrélation, dont les termes (l'expérience humaine et l'étant) sont transcendés par cette réflexion, qui porte dès lors le nom de réflexion *transcendantale*. On se souvient que pour Husserl l'*ego* transcende le monde, dans une

¹²⁹ Idem

¹³⁰ Idem, p. 89

¹³¹ Idem, p.90

perspective égologique ; on comprend maintenant que dans une perspective cosmologique la réflexion transcendantale fait mouvement vers l'unité de l'étant et du savoir, comme vers une transcendance absolue, en quoi il s'agit authentiquement d'une réflexion transcendantale, sans que cette dernière, dans la méditation finkéenne, puisse être confondue avec la réflexion transcendantale husserlienne. Ceci va devenir tout à fait clair avec le cheminement suivant.

En effet la réflexion transcendantale peut prendre pour objet le monde, et ce via la méthode de la réduction, autrement dite « *epochè* ». Fink aborde l'*epochè* au niveau de la distinction husserlienne entre le moi intéressé et le spectateur désintéressé. Mais il aborde cette distinction à partir de la vie faisant l'expérience du monde. Il écrit :

Le moi directement orienté vers l'expérience du monde désigne alors la thématique unitaire d'un mode de recherche réflexif (où même d'une « science ») qui se contente de contempler cette vie de monde ainsi que les validités qui reposent en elle sans les co-accomplir et qui transforme dans l'ensemble cette vie d'expérience rapportée au monde en « phénomène », la « phénoménalise », c'est-à-dire l'amène à la donnée thématique sans admettre ses validités.¹³²

C'est dire que la réflexion transcendantale, pratiquant d'abord l'*epochè*, aborde le monde, grâce à cette dernière, au niveau de sa pré-donation, et à cet égard s'abstient des thèses de validité à seule fin de les prendre en considération dans la démarche réflexive. Le monde, tel que Fink l'envisage, va dès lors pouvoir apparaître dans sa donnée intuitive la plus profonde.

A ce stade la réflexion permet d'atteindre une nouvelle prise en vue du monde. L'élément premier est d'abord la croyance au monde à l'œuvre, dit Fink, dans « ...*l'auto-méditation sur nous ou sur le moi qui fait ultimement l'expérience en tant que source de la croyance au monde...* »¹³³. Dans cet élément, dit Fink, « ...*le moi réfléchissant donne son assentiment au moi thématique qui croit au monde du moins le donne en gros.* »¹³⁴. C'est-à-dire que je vis dans une prédonation vague du monde, jamais clairement analysée avant sa mise en question phénoménologique, laquelle devient précisément maintenant problématique pour la philosophie. En ce sens, dans cette prise en vue de la croyance au monde qui auparavant n'est pas en question, la réflexion, dit Fink :

¹³² Idem, p. 98

¹³³ Idem, p. 100

¹³⁴ Idem

...est une croyance au monde d'un « ordre supérieur », une croyance au monde éventuellement purifiée des erreurs grossières d'une croyance au monde attachée à la tradition par exemple ou à quoi que ce soit d'autre, une croyance résultant d'une critique générale de la naïveté irréfléchie.¹³⁵

A cette lumière, la réflexion portant sur la croyance au monde originaire manifeste une différence, essentielle, entre le monde et les choses. Fink écrit :

...toute « réflexion » qui porte sur la croyance au monde dans son ensemble – et pas simplement sur la validité accordée à un étant individuellement déterminé qui, thématiquement délimité repose sur le soubassement d'une thématique d'arrière-plan ininterrogée et ayant évidemment une validité – donne nécessairement son assentiment [à la croyance au monde].¹³⁶.

C'est dire que l'*epochè* husserlienne, portant d'abord sur les choses, agit dans une croyance d'être préalable, croyance d'être préalable seulement thématisée comme croyance d'être des choses. C'est ce point de départ qui conduit Husserl, via l'*epochè*, au retour à l'*ego cogito*, et c'est à partir de ce dernier que la question de l'être du monde, comme de l'intersubjectivité, se voient réévaluées. Mais dans la mesure où Fink part de la description de l'élément du monde et non du rapport aux choses, dans la mesure où de la sorte encore il part de la croyance intersubjective au monde, l'*epochè* ne peut plus révéler que la *différence cosmologique*¹³⁷ existant entre ce qui est susceptible d'un doute, d'une mise entre parenthèses, et « l'*arrière-plan ininterrogé* » de tout étant, en quoi on ne voit plus alors l'être, mais le monde, c'est-à-dire la totalité intrinsèque de l'ensemble. Fink écrit :

Quel que soit l'effort du retour réflexif, la croyance au monde en tant que telle dans sa puissance fondamentale propre ne devient absolument jamais thème, seules le deviennent des formations périphériques et des formes particulières de celle-ci...La croyance au monde est ainsi le milieu de l'orientation thématique en général, milieu qui précède toute thématique déterminée, qui en tant que tel est lui-même non thématizable, mais constitue lui-même à proprement parler l'événement fondamental de notre vie : la présupposition sans distance, non-thématique de l'existence du monde.¹³⁸.

¹³⁵ Idem

¹³⁶ Idem

¹³⁷ Thématique dont les familiers de la pensée de Fink connaissent l'importance.

¹³⁸ Idem, p. 100-101

C'est dire que la croyance au monde constitue la limite de la possibilité de l'*epochè* phénoménologique. Je peux toujours m'abstenir de la croyance à un étant déterminé, je peux toujours, ainsi, prendre en vue réflexivement la croyance thétique de cet étant, mais je ne peux jamais suspendre la croyance au monde *elle-même*¹³⁹, je ne peux jamais la considérer comme la croyance en un étant. Fink écrit : « *Nous avons bien conscience de cette croyance au monde, mais de telle sorte qu'aucune réflexion ne nous permet d'en faire le thème d'une explication analytique.* »¹⁴⁰. Et c'est bien là le gain véritable de l'*epochè* phénoménologique, celui de faire apparaître, quoique négativement, la croyance au monde comme de l'événement fondamental de notre vie. Ordinairement, on considère le monde comme une entité, il y a, dit Fink :

...[une] assimilation de la croyance universelle au monde à une croyance dirigée sur un étant déterminé, qui elle-même repose de son côté sur le fond de la croyance au monde qui englobe toutes les croyances déterminées.¹⁴¹

Mais une nouvelle considération de notre situation fondamentale devient grâce à la réflexion transcendantale possible. Il s'agit dès lors d'une réflexion fondamentalement neuve, dit Fink, qui procède dit-il par le thème d'une *epochè* réflexive d'un genre tout à fait spécifique, à savoir précisément une *epochè* qui porte non pas sur l'*ego* mais sur le monde. C'est, selon Fink, « *...ce que peut et doit réaliser la réduction phénoménologique : transformer dans une epochè universelle le monde en 'phénomène' ...* »¹⁴², mais cela non pas comme le corrélat le plus général de l'intentionnalité, mais comme la corrélation, dit Fink, de la bipartition essentielle du vécu humain et de l'objectivité dont on fait en lui l'expérience, afin, dit-il encore, de « *chercher à élucider ce monde dans ses ultimes fondements* »¹⁴³.

Mais par là une différence d'importance se fait jour. Si au départ, le monde tel qu'il est pris dans l'attitude naturelle, est identifié à la somme objective des objets, il apparaît maintenant comme tiers par rapport à la seule objectivité. Fink écrit :

¹³⁹ Je peut réflexivement m'abstenir de donner l'assentiment à la croyance dans l'être du monde, je peut ainsi la prendre en vue, et c'est là l'*epochè* cosmologique, mais la croyance que je prends ainsi en vue *elle-même* ne peut jamais être convertie en un non-être.

¹⁴⁰ Idem, p. 101

¹⁴¹ Idem, p. 103

¹⁴² Idem, p. 104

¹⁴³ Idem

La phénoménalisation du monde accomplie au stade préparatoire de la méditation sur soi n'était donc pas en vérité une phénoménalisation de monde, mais seulement une phénoménalisation de l'objectivité qui a une validité pour nous...¹⁴⁴.

Le monde n'est ainsi pas un objet, il est la relation originaire de l'étant et de l'expérience humaine de l'étant, laquelle, dans la réflexion phénoménologique, saisit précisément ce fondement originaire comme étant tel. L'accomplissement de la prise de conscience de la différence cosmologique, principielle à la phénoménologie telle que Fink la conçoit, passe donc par l'arrachement de la conscience de l'objectivité vers la prise en vue de la corrélation étant/expérience, dans la réflexion phénoménologique vers le fondement originaire, laquelle révèle la véritable dimension du monde, dès lors principiellement distinguée de la seule objectivité. La différence cosmologique apparaît donc comme la révélation originale de la phénoménologie, tandis que le monde apparaît comme son élément fondamental.

β) Le moment subjectif de la réflexion transcendantale : réflexion, subjectivité, constitution

La réflexion finkéenne se veut donc une philosophie fondamentalement cosmologique, si la philosophie a pour objet le fondement originaire, et si celui-ci apparaît comme, dit Fink, «... le monde [qui] est l'unité corrélatrice de l'expérience humaine et de l'objectivité mondaine dont on fait humainement l'expérience... »¹⁴⁵. Mais si la réflexion conduit à considérer, dans l'épochè cosmologique, la croyance fondamentale au monde, la forme, et le statut de l'épochè, se voient, eux, dès lors, principiellement réévalués et reconsidérés, de telle sorte que c'est l'appréhension et la compréhension de la subjectivité transcendantale elle-même qui est transformée, et c'est cela que nous voudrions exposer maintenant.

Tandis que pour Husserl, l'intentionnalité est l'objet de la réduction, que c'est elle que je prends en vue tandis que je l'appréhende comme la corrélation noético-noématique, pour Fink, écrit-il, « L'épochè universelle est accomplie dans le seul but de rendre l'être du monde

¹⁴⁴ Idem

¹⁴⁵ Idem, p. 111

thématique et ainsi compréhensible. »¹⁴⁶. Tandis que dans la réduction husserlienne la mise entre parenthèse de l'existence du monde correspond à la mise entre parenthèse de l'existence des objets mondains, et que l'*epochè*, dès lors, neutralise la thèse de l'existence du monde et met en suspend sa validité, l'*epochè* finkéenne, si elle, dit Fink, « *commence par l'abstention universelle de la croyance à l'existence du monde* »¹⁴⁷, ne peut, comme nous venons de le voir, invalider son existence. Fink écrit en effet : « *...l'être du monde n'est absolument pas mis en doute, ni même seulement privé de validité à titre de préjugé non démontré, pour être ensuite démontré.* »¹⁴⁸. D'une part le moi réfléchissant prend la croyance au monde pour objet et s'abstient d'y donner son assentiment, d'autre part la croyance au monde elle-même ne peut être mise en doute et invalidée par l'*epochè*. C'est dire que le problème du fondement resurgit ici au niveau même du sujet. Le point de départ n'est plus l'*ego*, alors même que c'est la croyance du moi au monde qui est prise en vue, mais c'est le monde qui est reçu, pour la réflexion philosophique, dans son originalité, et c'est par rapport à lui que l'*epochè* et la croyance du moi qui fait ultimement l'expérience du monde se situent. Et de la sorte, encore, l'*epochè* cosmologique peut avoir lieu, dans la mesure où il faut d'abord avoir appréhendé le monde comme fondement de la réflexion pour pouvoir ensuite en faire l'expérience phénoménologique, en un sens, il est vrai, complètement renouvelé.

En effet pour Husserl, dans la méthode originale de l'*epochè*, l'*ego* se prend lui-même pour objet, et un spectateur désintéressé s'établit en contemplation du moi intéressé. Mais dès lors, si le moi s'inscrit comme on l'a vu, essentiellement dans un *nous*, lequel fait l'expérience de l'objectivité dans le monde, alors l'*epochè* portant sur l'*ego* peut être identifiée, dit Fink, à une thématique particulière portant sur le moi saisi réflexivement, plutôt qu'une *epochè* authentiquement universelle. L'*epoché* universelle porte sur le monde. C'est pourquoi Fink écrit encore : « *Le moi réfléchissant exerce alors une epochè universelle qui porte sur l'assentiment accordé à la croyance au monde en général.* »¹⁴⁹, et dans cette *epochè* de portée universelle, ajoute-t-il, « *...le moi réfléchissant s'établit en tant que 'spectateur qui ne participe pas' du moi qui fait l'expérience du monde.* »¹⁵⁰. Dans la mesure, alors, où le

¹⁴⁶ Idem, p. 105

¹⁴⁷ Idem

¹⁴⁸ Idem

¹⁴⁹ Idem, p. 107

¹⁵⁰ Idem

spectateur, c'est-à-dire le moi réfléchissant, prend pour objet la croyance au monde, celui-ci devient phénomène : « *le 'monde' est devenu un phénomène* »¹⁵¹, écrit Fink.

C'est à ce niveau que la question de la subjectivité se voit réévaluée. On se souvient que pour Husserl le spectateur prend pour objet le moi intéressé, *ego* intentionnel ; l'appartenance au corps constituant pour lui un phénomène relatif et secondaire dans l'ordre de la constitution de l'apparaître. C'est cette conception qui se voit maintenant renversée. Là où Husserl prétendait mettre entre parenthèse l'existence du monde, et par conséquent l'existence du corps, au profit de la réflexion transcendantale, il faut bien reconnaître maintenant, dans le parcours finkéen et en vertu du cheminement qui précède, que la subjectivité qui pense mettre l'existence du monde entre parenthèses co-appartient à l'être du moi mondain qu'elle prend pour phénomène. Dès lors ce n'est plus moi en tant qu'intentionnel, puis en tant qu'objet de ma propre intentionnalité qui constitue le champ de la phénoménologie. En effet, il ne suffit pas, écrit Fink, que le moi « *regarde seulement comment celui-ci vit naïvement en posant l'existence des objets* »¹⁵², mais, dit Fink, « *phénoménaliser l'humanité* » consiste d'abord à prendre pour objet « *le moi vivant naturellement dans le monde et en faire ainsi le thème de son regard* »¹⁵³. On ne part pas de l'*ego* pur pour décrire le moi vivant, mais l'on part du moi mondain comme moment central de la croyance au monde.

Autrement dit, et c'est là une thèse essentielle, c'est par rapport à l'existence du monde, qui est donc première, que s'effectue la prise de recul qui lui est relative, et c'est donc par rapport à elle que s'établit *en second lieu* le « moi libéré », dit Fink, le spectateur qui ne participe pas. Le moi *s'établit*, c'est-à-dire que le moi phénoménologique, ou « *phénoménologisant* »¹⁵⁴, procède lui-même des conditions de sa réflexivité : « *Cette subjectivité se tenant au dessus de l'homme, ne venant au jour que dans la réflexion qui transcende celui-ci, nous la nommons la subjectivité transcendantale.* »¹⁵⁵.

Cette considération va assez loin, si on la réfère à la pensée husserlienne. C'est seulement dans la mesure où le moi croyant au monde se prend pour objet comme moi réfléchissant,

¹⁵¹ Idem, p. 109

¹⁵² Idem, p. 110

¹⁵³ Idem, p. 111

¹⁵⁴ Idem, p. 116

¹⁵⁵ Idem, p. 113

qu'il peut dès lors s'apparaître à lui-même comme, en tant que subjectivité réfléchissante, existant. C'est-à-dire que l'existence du moi transcendantal n'est aucunement un fondement premier mais tient son statut du rapport réflexif qu'il entretient avec le moi naturel. Et c'est dès lors que, croyant à l'existence du monde, relativement à laquelle il se sait exister nécessairement, même dans l'abstention de la croyance à celle-ci, que le moi transcendantal se sait exister. C'est ainsi que Fink décrit la genèse de la conscience qu'à la subjectivité transcendantale de son existence, laquelle est, dit-il, *construite* :

Le spectateur établi qui ne participe pas se trouve avec le moi naturel de l'homme saisi réflexivement dans l'unité d'une vie transcendantale. Même s'il s'abstient de toute position d'être directe à l'égard du monde, il ne peut cependant éviter de se poser lui-même comme existant, à savoir comme transcendantalement existant ; pas seulement lui-même en tant que moi réfléchissant, mais aussi « lui-même » en tant que moi saisit réflexivement, moi-faisant-naïvement-l'expérience-du-monde avec lequel il forme l'unité de la conscience transcendantale egoïque.¹⁵⁶

Fink rétablit ainsi l'unité disjointe dans la réduction husserlienne entre le moi transcendantal et le moi empirique appartenant au monde, et porte au concept l'unité indissociable entre le moi naturel et le moi réfléchissant qui constitue la subjectivité transcendantale, produite par la prise en considération phénoménologique de cette unité. Il écrit : « ...le 'phénomène de monde' et avec lui le 'moi naturel' phénoménalisé, co-appartiennent à la teneur inbiffable du sujet transcendantal... »¹⁵⁷. Il y a donc bien trois moments : d'abord le moi naturel, puis le moi réfléchissant qui prend le moi naturel pour objet, et enfin la venue au jour de l'unité indissociable de l'un et de l'autre.

Se voit encore ainsi réévaluée la notion de *constitution*. Husserl entendait par « constitution » la structure *a priori* de l'apparaître du monde à moi. Ici c'est plutôt la constitution qui apparaît que l'apparaître qui est constitué.

En effet Fink distingue deux types de positions d'être : celles qui sont les positions de la vie naturelle, et celles qui sont les positions réfléchies des premières, si tant est que posant l'existence d'un étant et réfléchissant cette position, la conscience de la position pose la position elle-même. Fink écrit :

¹⁵⁶ Idem, p. 114

¹⁵⁷ Idem, p. 114

Les positions qui subsistent ainsi après la mise entre parenthèses de l'existence du monde sont toutes des auto-positions transcendantales du sujet transcendantal. Celles-ci sont nécessairement de deux sortes : l'auto-position du « spectateur qui ne participe pas » en tant que moi transcendantal réfléchissant et l'auto-position accomplie par lui en tant que « moi ayant-le-monde-comme-phénomène ».¹⁵⁸

Et c'est dans l'auto-observation de la vie transcendantale qu'apparaissent véritablement les positions du niveau transcendantal, qu'elles apparaissent ainsi en tant que phénomène, et qu'ainsi elles se « constituent » en un sens renouvelé. En effet pour Husserl, la constitution transcendantale assumait la fonction de structure de la réalité, sans que Husserl puisse véritablement assumer dans sa phénoménologie, le problème de la genèse de la réalité, et il demeurait toujours ambigu et problématique de savoir si la constitution était active dans la production de la réalité. Ici, avec l'analyse de Fink, l'ambiguïté se voit levée : les positions transcendantales sont bien constituées dans l'acte même de les réfléchir, mais elles n'ont pas teneur ni d'objectivité ni d'absoluité. Elles ne constituent pas elles-mêmes autre choses qu'elles mêmes, mais c'est la réflexion qui constitue les actes transcendants en les dévoilant. Il s'agit là, dit Fink, d'une « *vie transcendantalelement constituante* »¹⁵⁹.

C'est-à-dire que Fink, en thématissant d'abord la croyance au monde comme le problème originaire de la phénoménologie, est conduit à reconsidérer corrélativement la forme et la structure de l'*epochè* puis la structure de la subjectivité. Ce faisant il expose la genèse de la subjectivité transcendantale, de la conscience qu'elle peut avoir de son existence, et, prenant en vue la réflexion phénoménologique transcendantale, il montre comment la notion de constitution est bien synonyme de production sans que celle-ci puisse cependant être identifiée à son objet.

Fink considère enfin la structure de la réflexion transcendantale. Il faut d'abord distinguer, dit-il :

¹⁵⁸ Idem, p. 115

¹⁵⁹ Idem, p. 116

...le moi naturel et son expérience naturelle du monde, ensuite la subjectivité transcendantale qui lui est corrélative et qu'on peut mettre en évidence par la méthode de la réduction phénoménologique.¹⁶⁰

Ceci fonde la possibilité de la réduction laquelle consiste donc d'une part dans l'analyse des actes du moi naturel et de l'autre dans l'auto-conscience de la subjectivité transcendantale. Fink écrit :

Le « spectateur » ou, comme on peut l'appeler aussi le moi phénoménologisant, a sa première thématique dans l'observation du moi vivant-naturellement-dans-le-monde...sa seconde thématique dans l'étude de l'explication analytique de la vie d'expérience transcendentale...et sa troisième et véritable thématique – qui englobe les deux premières – dans l'« orientation » transcendantale vers le rapport essentiellement interne de la vie d'expérience transcendantale à la vie d'expérience mondainement naturelle...ce qui d'ailleurs n'est rien d'autre que la clarification et l'élucidation dernière du monde en tant qu'unité constituée dans la vie transcendantale.¹⁶¹

C'est dire que par delà la mission « psychologique » de la phénoménologie, Fink espère pouvoir atteindre par la réflexion phénoménologique la relation entre l'esprit et l'objectivité, en quoi il voit déjà le monde. Il insiste à cet égard sur la dimension essentiellement cosmologique de la réflexion transcendantale telle qu'il la conçoit : le niveau philosophique de la problématique, dit-il, n'est pas encore atteint par la simple thématization du moi croyant au monde, mais il faut encore que la réduction phénoménologique atteigne, dit-il, « ...son but en cherchant à rendre compréhensible à partir d'origines absolues le phénomène de monde lui-même. »¹⁶². C'est dire que Fink s'achemine vers un idéalisme cosmologique comme étant le problème fondamental de la phénoménologie, et dont, dit-il, la « ...première thématique est donc le 'phénomène de monde', c'est-à-dire la corrélation de l'expérience humaine et de l'objectivité¹⁶³. »¹⁶⁴. C'est, par delà la croyance au monde, le monde lui-même qui est le problème fondamental de la phénoménologie : est ainsi énoncée dans sa plus grande simplicité la thèse originale de la phénoménologie selon Eugen Fink.

¹⁶⁰ Idem

¹⁶¹ Idem

¹⁶² Idem, p. 114

¹⁶³ Nous retraduisons « *Gegenstandlichkeit* » par « objectivité » plutôt que par « objectité ».

¹⁶⁴ Idem

e) Les analyses de la phénoménologie cosmologique

En concluant sur sa théorie de la méthode réductive, Fink achève le parcours propédeutique de sa phénoménologie cosmologique : parti de la situation mondaine du moi réfléchissant, il théorise la structure de ce moi, la forme que doit prendre l'*epochè* et la réflexion qui prend pour objet la croyance au monde. Ce faisant la phénoménologie cosmologique peut se proposer une analyse des structures déterminées dont elle a pré-aperçu les thèmes et les contours.

La situation est maintenant différente, comme on peut le comprendre, de la phénoménologie husserlienne, dont la phénoménologie finkéenne se veut une méditation personnelle. En effet pour Husserl l'analyse des sphères déterminées est identique à l'analyse du monde réel, lequel est constitué et second, corrélat de l'intentionnalité originare. Mais dans la mesure où Fink a, dit-il, « ...déterminé la réduction phénoménologique comme l'*epochè* réflexive portant sur l'être du monde... »¹⁶⁵, la relation intentionnalité/monde se voit renversée, et c'est bien plutôt relativement à la condition de la croyance au monde que la conscience d'objet apparaît possible. Il y a là une différence absolument centrale et essentielle dans l'étude de la pensée de Fink, la différence entre monde et objet, la différence, dit-il, « ...entre la croyance au monde en général et une croyance dirigée sur un étant déterminé. »¹⁶⁶. Là où Husserl partait de l'orientation vers l'objet en général pour décrire un monde déterminé, Fink part du monde en général pour décrire des objets déterminés.

L'analyse phénoménologique est donc une analyse cosmologique. En tant que phénoménologie elle décrit la prédonation du monde par la méthode de l'*epochè*. C'est dire qu'une fois gagnée la position de la réduction cosmologique, la phénoménologie devra décrire dans l'*epochè* la structure de la prédonation du monde, dont elle était partie dans l'analyse préparatoire.

¹⁶⁵ Idem, p. 118

¹⁶⁶ Idem

α) La structure mondaine de l'expérience objective

Le premier niveau de l'analyse est donc celui de la situation mondaine de l'expérience, la « *vie d'expérience du moi naturel thématise dans la réflexion transcendantale* »¹⁶⁷ dit Fink. L'analyse phénoménologique de la vie d'expérience révèle en premier lieu la forme intramondaine de la structure d'objets. Il ne s'agit pas là d'une seule et simple conscience d'objet mais d'une croyance au monde toujours déterminée en une structure d'objets, structure intrinsèquement mondaine que nous allons préciser.

La structure mondaine de la conscience d'objets est toujours structurée de sorte que l'objet, ou les objets, de la vie d'expérience sont organisés, dit Fink, en un « *contexte objectif* »¹⁶⁸, de manière telle que tout objet s'inscrit dans un contexte objectif plus large. La description phénoménologique rencontre ainsi au niveau de la description la plus immédiate du monde, en tant que la conscience du monde comprend toujours des objets, l'espace de jeu d'une orientation possible, dit Fink. Il écrit :

L'expérience d'une objectivité déterminée est toujours accompagnée par la conscience de l'espace de jeu de l'orientation vers des objets ; toute expérience orientée vers des objets s'inscrit en elle.¹⁶⁹

Ce qui est pris en vue ici c'est la relation des objets en tant que leur relation est structurée par le monde. Fink écrit encore : « *Dès le départ, l'objet dont on fait l'expérience est aperçu en tant qu'objet dans le monde...on en fait l'expérience comme appartenant au monde.* »¹⁷⁰. Le monde structure ainsi les objets dans la structure d'environnement qui est la leur. Fink dit encore : « *L'objet dont on fait l'expérience se trouve ainsi toujours dans un environnement...* »¹⁷¹.

¹⁶⁷ Idem

¹⁶⁸ Idem

¹⁶⁹ Idem, p. 119

¹⁷⁰ Idem

¹⁷¹ Idem

Du point de vue descriptif l'environnement est structuré selon un enchaînement d'arrière-plan qui englobe l'objet thématique. C'est ainsi, dit Fink, que « *Toute expérience dirigée sur un objet déterminé est ainsi cernée par une conscience d'horizon qui l'accompagne et dans laquelle on a conscience de l'arrière-plan* ». ¹⁷². Est ainsi structurée spatialement la structure de secteur de monde, sachant que, dit Fink :

Tous les horizons de relative proximité débouchent sur l'horizon lointain du monde qui ne se détache pas et est finalement indifférencié, qui accompagne constamment et nécessairement toute expérience d'objets déterminés. ¹⁷³.

Cette structure de secteur de monde, que l'on peut appeler structure cosmologique de l'expérience, Fink la saisit originalement et la désigne ainsi : « *Nous nommons ce mode fondamental de la conscience de monde 'l'expérience fondamentale' qui précède l'expérience thématique d'objets et la porte* ». ¹⁷⁴.

Cette structure fondamentale de l'expérience est d'une importance considérable pour la phénoménologie. Husserl partait, dans sa théorie de la réduction, de la possibilité de l'illusion thématique pour mettre en doute l'être du monde et gagner la certitude du sujet. C'est la possibilité de la suspension de la thèse doxique qui fondait la démarche réductive. La mise en doute de l'expérience comme telle partait de cette possibilité de l'illusion concernant l'objet thématique. Or si l'on considère la structure d'expérience que révèle l'époque cosmologique, un schéma différent, et révélateur, apparaît. Quoique l'illusion se révèle, c'est-à-dire que la détermination de l'objet change, la structure cosmologique de l'expérience dure et subsiste. Ce n'est pas l'objectivité qui vacille mais seulement une détermination thématique qui change. Or si l'on considère ce changement de détermination, on s'aperçoit qu'il n'est pas seulement relatif au noème d'objet d'après sa détermination régionale, mais on s'aperçoit que la possibilité de la détermination thématique dépend de l'environnement de l'objet, et que par conséquent la possibilité de l'illusion s'inscrit dans un domaine de certitude plus vaste, à savoir le secteur de monde dans lequel s'inscrit le thème qui est l'objet du doute. C'est ainsi que la théorie finkéenne de l'expérience fondamentale modifie le concept husserlien, essentiel, de région. L'appartenance d'un être à une région, ne signifie pas simplement le

¹⁷² Idem

¹⁷³ Idem, p. 120

¹⁷⁴ Idem

rapport d'une détermination possible à un concept, mais signifie l'appartenance d'un être à une région du monde, à un environnement. C'est là la naissance de la conception finkéenne de région : la région est un secteur de monde dans lequel l'objet en lequel il réside est possible. Autrement dit le principe régional est structuré par l'environnement du monde, en quoi il faut voir un principe fondamental de la phénoménologie cosmologique.

Du coup, c'est, là encore, la conception husserlienne de l'*epochè* qui est remise en question. Celle-ci partait de l'être des objets. Or il apparaît que la mise en doute de l'être des objets n'est possible que relativement à la certitude de l'environnement (Fink ne dit pas encore « région ») mondain de l'objet sujet au doute. C'est donc le monde qui est le sol certain relativement à la dubitabilité de l'être des objets. Fink constate donc que l'on ne peut pas passer de l'incertitude de l'être des objets à l'incertitude de l'existence du monde. Il remarque à cet égard : « *L'être du monde coïncide-t-il sans plus avec l'être des objets se trouvant dans le monde ? Manifestement non.* »¹⁷⁵.

β) L'analyse réfléchie de la pré-donation du monde

L'analyse de la pré-donation du monde se déroule donc sur le terrain de la corrélation entre l'expérience et l'objectivité. Nous venons de circonscrire la précision de ces termes, employés par Fink dès le départ : l'expérience est l'activité thématique, l'objectivité l'environnement déjà là. L'une et l'autre se rencontrent dans un élément inaperçu auparavant, que Fink désigne être le monde. L'*epochè*, en prenant pour objet la croyance au monde, prend pour objet le savoir de l'unité de l'expérience et de l'objectivité, autrement considérée comme la pré-donation du monde.

L'élément premier du rapport aux objets que nous entretenons dans la vie familière d'expérience, maintenant thématisée réflexivement, est, dit Fink, la connaissance générale du monde. En celle-ci, dit-il, « *...on ne peut faire l'expérience que de ce qui est connu selon son type le plus général...* »¹⁷⁶. C'est-à-dire que la réflexion de la pré-donation du monde

¹⁷⁵ Idem, p.121

¹⁷⁶ Idem, p. 124

manifeste une identité stable entre l'objet thématique de la vie d'expérience et l'objectivité préexistante visée dans cette vie d'expérience thématique. Fink écrit :

Quand on fait l'expérience déterminée d'un objet, on reconnaît ainsi d'un seul coup – grâce à cette connaissance d'ensemble du monde – par exemple une plante comme plante, un homme comme homme, une chose matérielle étendue comme telle.¹⁷⁷

L'analyse réflexive de cette typologie générale manifeste immédiatement une différence fondamentale entre ce qui est de l'ordre de la pure objectivité et ce qui procède de l'activité humaine. Fink écrit :

Ces appréhensions sont fondamentalement de deux sortes : celles qui renvoient à une première « institution originaire », un premier acquis, et celles pour lesquelles on ne peut pas mettre en évidence une institution originaire, pour lesquelles cela n'a même peut-être aucun sens qu'il puisse y avoir une telle institution.¹⁷⁸

Le type d'objets « humain » est d'une part un type d'objets tel que les créations de ce type peuvent être justement instituées et reconnues, d'autre part tels qu'il constituent une sphère de notre environnement : «... nous reconnaissons d'emblée et d'un seul coup des objets déterminés de notre monde environnant, comme par exemple des 'tables', des 'machines', des 'lettres', etc... »¹⁷⁹.

Par opposition à ce type de choses qui renvoient toujours à une première expérience, fût elle depuis longtemps habituelle, la réflexion saisit un autre genre d'êtres, qui possèdent par distinction d'avec le premier type, l'antériorité de principe relativement à tout ce qui peut être institué, c'est-à-dire, dit Fink, qu'ils ne renvoient pas d'eux-mêmes à un premier présent d'institution originaire. Ce groupe, dit Fink, d'étants mondains, quoique distinct du premier, est toujours déjà connu dans les différents types d'êtres qu'il comprend. Fink dit :

Dans l'expérience naïvement naturelle du monde, celui-ci est toujours déjà prédonné selon la classification de ses « domaines d'être » ; quelque chose comme une « chose matérielle de la nature », un « être vivant », la nature en général, la vie organique en général, les nombres en

¹⁷⁷ Idem

¹⁷⁸ Idem

¹⁷⁹ Idem, p. 125

général est toujours déjà compris d'avance et cette pré-compréhension prescrit une règle à toute expérience déterminée de telles choses.¹⁸⁰

La réflexion phénoménologique, telle que Fink la pratique, comme une réflexion portant sur le monde, prend d'abord en vue, dans la visée de l'unité de l'expérience et de l'objectivité, la division fondamentale entre les êtres naturels et les réalités instituées, au sens le plus large, par l'homme. Considérant l'unité de ces deux types d'êtres au niveau des flux de validités, une différence majeure apparaît, à savoir la temporalité des deux types d'êtres, telle que la nature précède essentiellement l'œuvre humaine, et telle encore que le monde a relativement à ces deux-ci une antécédence essentielle. Fink écrit : « *La prédonation du monde...a le sens temporel déterminé du passé...* »¹⁸¹. C'est de l'activité humaine qu'il faut partir pour bien saisir cette distinction fondamentale, en tant que l'expérience est une activité :

...si l'expérience en général se déroule ou commence à se dérouler, le monde est déjà achevé dans son genre, au perfectif dans son genre¹⁸². Le genre du monde a une perfectivité qui précède toute expérience. Il « ne devient pas », mais est déjà devenu, accompli ou achevé quand l'expérience du monde a lieu.¹⁸³

C'est donc à partir de l'expérience et de son activité que l'on peut saisir, dit Fink, le devenir qui advient dans le monde et relativement auquel la nature fait figure d'un moment passé.

L'analyse de la prédonation du monde conduit à considérer l'ensemble du monde prédonné, et, avec la place éminente qu'occupe l'humanité dans cet ensemble, l'analyse en arrive à la subjectivité. Fink écrit : « ...à cette prédonation du monde qui se rapporte à l'objectivité correspond alors aussi une prédonation qui se rapporte au subjectif. »¹⁸⁴. Le « subjectif » est structuré. Il y a en lui une part de contenu empirique, mais celui-ci est toujours rapporté, dit Fink, à des « ...préconnaissances familières pures qui ne sont pas issues de l'expérience... »¹⁸⁵. J'ai la connaissance empirique de mes inclinations habituelles, dit Fink, de ma manière typique de réagir, et ainsi je me comprends dans les cas concrets déjà à

¹⁸⁰ Idem

¹⁸¹ Idem, p. 126-127

¹⁸² Nous nous permettons de modifier la traduction de « stil », rendue par les traducteurs par « style », en « genre », ce qui nous semble plus approprié pour la compréhension du propos finkéen.

¹⁸³ Idem, p. 127

¹⁸⁴ Idem, p. 128

¹⁸⁵ Idem

l'avance. Mais toutes les sédimentations habituelles, dit encore Fink, se rapportent plus fondamentalement au sujet de toutes les modalités subjectives. Il écrit :

Mais le moi humain a encore une autre familiarité avec soi, une familiarité plus fondamentale...à savoir la connaissance familière essentielle de soi qui précède toute connaissance empirique de soi et se manifeste en ce que le moi comprend...à l'avance qu'il se divise lui-même selon les modes multiples de l'expérience, les distinctions de la perception, de l'imagination, du souvenir, etc...¹⁸⁶

Il n'y a pas là une résurgence de la distinction classique entre moi transcendantal et moi empirique. Au contraire le sujet pur dont il est question ici se comprend lui-même essentiellement relativement à son devenir empirique : « *En se comprenant lui-même par avance en son genre essentiel, le moi se comprend lui-même comme un moi historique...* »¹⁸⁷, écrit Fink. Le moi pur est en effet d'abord un moi qui fait l'expérience de – . Fink écrit : « *Pour se comprendre et se connaître lui-même...le moi dispose du système développé de ses perceptions...* »¹⁸⁸. Dans ce processus continu il se développe, et dans ce développement se connaît lui-même. Fink écrit encore : « *Le moi développé est alors en même temps le moi qui dans sa vie d'expérience est devenu clair pour lui-même...* »¹⁸⁹. C'est-à-dire que la prédonation du subjectif présuppose la prédonation du monde et du mouvement dans lequel je m'aperçois comme homme et me connaît comme tel homme déterminé. Le sujet pur a nécessairement un contenu, indépendamment duquel il ne serait le sujet de rien. Le sujet pur émerge et se découvre lui-même par rapport à l'expérience de soi et du monde.

Un dernier pas reste à faire dans l'analyse réfléchie de la prédonation du monde : une fois provisoirement analysés les différents moments de la prédonation, reste à prendre en vue le monde même.

La première étape consiste à le reconnaître, pour la réflexion, comme fondement dernier de la phénoménologie, et ce en reconnaissant que son être ne peut pas être inhibé. Fink écrit :

¹⁸⁶ Idem, p. 128-129

¹⁸⁷ Idem, p. 129

¹⁸⁸ Idem

¹⁸⁹ Idem

...aussi longtemps... que la réduction phénoménologique n'inhibe, dans l'expérience des objets, que les positions d'être d'existence mondaine, l'existence du monde n'est finalement toujours pas mise explicitement entre parenthèses.¹⁹⁰

La seconde étape consiste à reconnaître que le monde n'est pas réductible aux objets seuls, mais qu'il est bien plutôt l'élément dans lequel l'expérience et les objets se rencontrent. Fink écrit encore en ce sens :

La mise hors circuit explicite de l'existence du monde n'est donc pas seulement le refus du moi phénoménologiquement réfléchissant de donner son assentiment aux expériences actualisées que le moi qui croit au monde fait des objets...c'est nécessairement aussi la mise hors circuit des horizons de connaissance familière du genre du monde qui enferment les expériences possibles du moi qui croit au monde.¹⁹¹

C'est dire que la croyance au monde précède les horizons particuliers, sur lesquels seuls une mise entre parenthèses explicite peut-être effectuée. Or c'est précisément en procédant par mise entre parenthèses progressive de toute objectivité particulière que l'on pourra tenter de saisir dans sa pureté ce qui ultimement ne peut plus être mis entre parenthèses. Dans la mise entre parenthèses de l'environnement immédiat, subsiste d'abord, dit Fink, « ...*le monde dans son ensemble de manière familière sur le mode d'une anticipation universelle de son genre...* »¹⁹². Subsiste également la conscience de la supra-temporalité du monde, subsiste la conscience, dit Fink, « ...*de l'horizon de l'historicité du monde (par exemple de l'existence de ce dernier avant sa naissance[du moi] et de la continuation de celui-ci après sa mort)...* »¹⁹³.

Dès lors le spectateur procède par élimination. Fink écrit :

...[il] exerce... l'épochè qui porte sur l'expérience du monde actuelle du moi naturel...il s'abstient à l'égard de l'histoire...exerce l'épochè qui porte sur les autres...le spectateur exerce l'abstention de la croyance à l'égard de tous les domaines d'être...¹⁹⁴

¹⁹⁰ Idem, p. 131

¹⁹¹ Idem, p. 131-132

¹⁹² Idem, p. 132

¹⁹³ Idem

¹⁹⁴ Idem, p. 133

Le spectateur parvient, explique Fink, à la prédonation du monde comme phénomène fondamental. Il écrit :

La mise hors circuit de l'habitualité universelle du monde, qui précède l'expérience de l'état particulier, sa métamorphose en phénomène (au sens phénoménologique) conduit ainsi à se demander ce qu'on peut encore poser transcendentale après la phénoménalisation. Manifestement toute la prédonation du monde en tant que « phénomène transcendantal ». ¹⁹⁵

C'est-à-dire que dans l'ordre des fondations transcendantales, ce n'est plus le monde qui est considéré comme un corrélat de la subjectivité transcendantale, mais c'est la subjectivité transcendantale qui est considérée comme se rapportant au monde. Fink écrit : « *La subjectivité transcendantale mise au jour dans la réduction phénoménologique est d'abord le corrélat transcendantal du monde prédonné.* » ¹⁹⁶.

C'est-à-dire que si la subjectivité transcendantale reconnaît sa mondanité essentielle, elle est reconduite à l'activité absolue du monde comme à la dimension originaire de sa propre vie : « *Cette vie transcendantale présente, constitutivement responsable du monde selon toute les dimensions de sa prédonation est celle à laquelle la réduction phénoménologique correctement menée doit reconduire.* » ¹⁹⁷. En tant qu'absolue elle est précisément ce sur quoi ouvre la réflexion sur la prédonation sans être elle-même immédiatement prédonnée. Fink écrit : « *Elle se manifeste d'abord dans une indétermination essentielle qui rejette toute vue d'ensemble selon la structure d'horizon...* » ¹⁹⁸. Le problème de la phénoménologie dès lors est, dit Fink, « *...de savoir jusqu'à quel point la sphère de la vie transcendantale, en tant que percée de la réduction phénoménologique dans la vie absolue dépasse le présent qui s'écoule.* » ¹⁹⁹. C'est-à-dire que dans la mesure où la réflexion conduit à la supra-temporalité du monde, le problème pour le spectateur transcendantal est de découvrir ce qui dépasse « le devenir », dans la mesure où il est spectateur de sa propre activité transcendantale, et dans la mesure donc où il apporte avec lui l'idée de constitution pour penser l'au-delà du devenir immédiat.

¹⁹⁵ Idem

¹⁹⁶ Idem, p. 134

¹⁹⁷ Idem

¹⁹⁸ Idem

¹⁹⁹ Idem

En rejoignant le problème du flux absolu, par la réflexion, Fink achève le cercle de cette dernière, en situant l'homme au centre de celui-ci comme celui qui dans le monde comprend le monde. C'est dans ce tout que la phénoménologie transcendantale a son sens. Tandis que dans l'attitude naturelle, dit Fink, le moi croit naïvement au monde, l'attitude transcendantale consiste à prendre pour objet cette croyance naïve en tant que spectateur. Fink écrit :

L'attitude transcendantale en tant que relation de connaissance à la vie constituante absolue est alors précisément la thématization de « l'attitude naturelle » en tant qu'ensemble universel de la validité accordée à toutes les unités constituées, de la validité accordée au monde prédonné.²⁰⁰

Fink circonscrit donc le problème de la réduction husserlienne comme une propédeutique nécessaire à la réflexion transcendantale, laquelle, dit Fink, « ...seule institue alors l'attitude de connaissance appropriée à l'égard d'un nouveau champ d'expérience qui surgit pour la première fois – la subjectivité transcendantale... »²⁰¹. C'est précisément la phénoménologie qui met en évidence, dit Fink, « ...l'explication analytique de cette subjectivité dans la mesure où elle est le corrélat constitutif du monde prédonné. »²⁰². A cette occasion c'est précisément cette corrélation qui devient problématique. C'est dans la mesure où Fink conçoit cette corrélation comme, dit-il, « ...la corrélation de l'expérience humaine et de l'objectivité du monde environnant dont on fait en elle l'expérience mais qui est déjà pré-comprise selon le genre aperceptif... »²⁰³, que le problème de la constitution peut être réévalué. Il est celui de la structure transcendantale du monde qui apparaît dans la réflexion sur la prédonation.

f) Conclusion à l'analyse des esquisses de problématique générale de 1930-1931

C'est sur cette position problématique que s'achève le plus ancien texte du Fink assistant de Husserl, programmatiquement intitulé « Esquisse de la partie initiale d'une introduction à la phénoménologie »²⁰⁴, et sur lequel nous venons de nous appuyer pour aborder la première

²⁰⁰ Idem, p. 136

²⁰¹ Idem

²⁰² Idem

²⁰³ Idem

²⁰⁴ Idem, p. 23

pensée de Fink. Il marque d'abord l'originalité de Fink par rapport à Husserl, et ce au niveau même de la conception de la phénoménologie. Si la phénoménologie se veut fondamentale, et si elle est la méthode propre à dévoiler l'originaire, encore doit elle satisfaire un certain nombre de questions fondamentales, dont il apparaît au regard de l'exposé finkéen, qu'elles ne sont pas véritablement, dans l'exposé husserlien, traitées selon l'importance qui est la leur.

Au premier rang desquelles le statut de l'objectivité. Si Husserl en fait un corrélat de l'intentionnalité, l'importance et le statut qu'elle a dans l'attitude naturelle ne sont pas restitués dans la théorie. Avec cela, l'intersubjectivité, et sa co-appartenance avec la conscience naturelle de l'objectivité, retrouve dans l'exposé finkéen son statut d'immédiateté et n'est plus dérivée de l'architecture constitutive husserlienne. Du coup le problème du fondement doit être alors nouvellement posé, et il l'est en tant que corrélation de l'intersubjectivité et de l'objectivité, c'est-à-dire en tant que problème du monde.

C'est précisément cette position du problème phénoménologique en général qui ne peut plus être assimilé à un idéalisme subjectif, et qui vient inscrire le programme phénoménologique finkéen, non pas comme une collaboration d'ordre secondaire à l'idéalisme transcendantal husserlien, mais comme une philosophie phénoménologique pleinement originale. Et dans la mesure où c'est le monde qui rassemble l'expérience et l'objectivité on peut parler de *cosmologie*, et dans la mesure, encore, où la phénoménologie se veut dès lors la méthode appropriée pour parler du monde, on peut parler de *phénoménologie cosmologique*.

Ces conclusions nous amènent à situer la suite de notre travail. Par rapport au préjugé qui voudrait que Fink soit husserlien et seulement husserlien, nous nous autoriserons de ce premier texte de « projet d'assistance à Husserl » pour comprendre le développement ultérieur de la pensée de Fink. Que ce soit pour comprendre les projets de remaniement des *Méditations*, ou que ce soit pour lire la *Sixième méditation cartésienne*, nous ne postulerons pas bien sur l'ascendance de l'idéalisme subjectif husserlien, mais nous aurons à l'esprit la phénoménologie cosmologique finkéenne, telle que Fink en jette les idées fondamentales dans ce texte essentiel de 1930, lequel doit servir de repère pour tous les développements qui suivront.

B) L'appréhension finkéenne des *Méditations cartésiennes* dans les travaux d'assistance aux remaniements des textes husserliens

On peut dire que le point culminant de la collaboration entre Fink et Husserl fût le travail sur les *Méditations cartésiennes*. On sait que le projet de publication des *Méditations* occupa Husserl de 1929 à 1934²⁰⁵, et c'est à cette époque que Fink, alors assistant de Husserl, s'occupa pour une part de l'élaboration du corps du texte, puis rédigea en 1932 la fameuse *Sixième méditation cartésienne*.

Nous avons vu que le Fink assistant de Husserl n'est pas husserlien. Nous avons vu, en étudiant le premier texte de 1930-1931, « Esquisse de la partie initiale d'une introduction à la phénoménologie », comment Fink posait et exposait la dimension cosmologique de la problématique phénoménologique. La lecture des textes d'assistance à Husserl pour le remaniement des *Méditations* étant postérieure de six mois à ce premier écrit, puisque datant de l'été 1931, on ne peut donc en ignorer la teneur pour en faire la lecture. C'est instruit de la visée cosmologique finkéenne qu'il faut aborder les projets de remaniement aux *Méditations*, laquelle éclaire le sens du remaniement lui-même : c'est précisément parce qu'il a une vue différente que Fink se propose de *remanier* les *Méditations*. Et c'est au terme de cette réitération du parcours phénoménologique des *Méditations* que vient s'inscrire la *Sixième méditation*, qui est, non pas un additif original à un parcours précédemment strictement husserlien, mais la conclusion formulée d'un parcours parallèle dont nous avons pu découvrir dans le texte de 1930-1931 les idées directrices. Nous nous emploierons donc d'abord à lire de façon finkéenne les projets de remaniements aux méditations husserliennes, puis nous pourrons alors en toute lumière aborder la célèbre *Sixième méditation cartésienne*.

²⁰⁵ Sur l'historique des travaux husserliens voir la « préface des traducteurs » dans Eugen Fink, *Autres rédactions des Méditations cartésiennes*, trad. F.Dastur et A. Montavont, Millon, Grenoble, 1998.

a) Recommencer le chemin cartésien

Le grief que l'on pourrait faire à Fink, d'un point de vue husserlien, est celui d'engager la phénoménologie, initialement, dans une direction non cartésienne, c'est-à-dire dans une direction qui n'assumerait pas dès le départ la vocation d'acheminer vers une science certaine, et universelle. En quoi c'est l'idée de philosophie elle-même qui est en cause. La philosophie est-elle ce savoir parfait ou immuable ? Ou bien la quête d'un savoir parfait ne procède-t-elle pas d'abord de la remise en question des savoirs traditionnels ? Avant l'idée de science parfaite se trouve l'idée d'une *critique* du savoir, c'est pourquoi dans la considération de la démarche cartésienne il faut distinguer l'attitude critique, du projet qu'elle met en œuvre, de sorte que le philosophe authentique précède en originalité l'idéal philosophique. Fink écrit :

Se décider librement pour l'attitude critique universelle tout en voulant la rigueur la plus extrême et la plus inflexible, voilà l'acte de naissance de la philosophie, l'éveil de l'esprit philosophique.²⁰⁶

C'est-à-dire que la méditation husserlienne, dans son contenu, est une méditation particulière, tandis que ce qu'il y a d'universel dans le philosophe husserlien c'est la démarche de chercher la justification des fondements derniers de tout savoir. Si philosopher c'est effectivement chercher le fondement, encore faut-il le chercher vraiment, en quoi chacun peut avoir un cheminement différent. En quoi alors il faut bien discerner l'idée de la science, l'acte de se proposer d'établir une science, et la science elle-même. La philosophie la plus originaire consiste pour Fink dans la démarche méditative tout autant que dans le fruit des méditations. Là où Husserl cherche en fait pour lui-même l'évidence universelle, en supposant que celle-ci soit valable universellement, Fink relativise la quête de l'évidence à chaque philosophe, et, si il est universel de chercher l'évidence, on peut finalement penser que différentes voies sont possibles sur ce chemin. Et celui qui admettrait la phénoménologie comme science reçue, finalement, ne philosopherait pas de façon cartésienne, fût-ce sur la voie d'une science certaine. C'est dire que l'idée de science est, dit Fink, un « *principe régulateur* »²⁰⁷, qui sert à

²⁰⁶ Idem, p. 140

²⁰⁷ Idem, p.143

progresser sur la voie de la recherche, mais qui ne sert qu'à cela, et qui peut conduire à des systèmes différents.

On peut donc bien comprendre dès lors pourquoi Fink, dans la recherche d'une évidence première en soi, saisit comme telle l'existence du monde. En effet il écrit : « ...*l'exigence de retour à une évidence première et apodictique en soi implique corrélativement le retour à un étant apodictiquement évident.* »²⁰⁸. Or la visée, dans la méditation finkéenne, d'un être apodictiquement certain renvoi au monde comme à sa condition d'existence. Fink écrit encore :

Quel est l'horizon englobant à l'intérieur duquel se pose dès le départ la question d'un étant apodictiquement évident ? Et nous répondons : l'horizon universel de toute question sur l'être – qu'on ne met jamais en relief en tant que tel et qu'on n'élève jamais proprement au rang de problème - est le monde qui vaut pour l'homme naturel à bon droit.²⁰⁹

C'est-à-dire que la voie cartésienne de méditation ne prend pas en vue l'horizon à partir duquel l'être des choses est conçu, elle part de l'être des choses, seulement²¹⁰. Or si l'on met en question, et c'est là la voie finkéenne de questionnement, « *l'horizon universel de toute question sur l'être* », si l'on en fait un « *problème* », la quête de l'étant apodictique peut se tourner vers le monde et y trouver la condition non seulement de l'être des choses, mais aussi de l'être du sujet doutant de l'être des choses.

C'est dire que pour Fink tout le processus du *cogito* cartésien est dépendant par principe du statut intra-mondain de l'objet de la perception sensible duquel il part. A partir de celle-ci, dit Fink, qui n'exclut pas *a priori* la possibilité d'une tromperie, Descartes cherche, sur ce modèle ontologique d'un étant apodictique, le sol de fondation d'une architecture d'évidences parfaites, et c'est ce faisant, dit Fink, qu'il accomplit le retour décisif à l'expérience que le moi fait de lui-même, laquelle expérience « ...*est selon lui apodictique et exclut par principe toute tromperie – et est donc peut être la seule expérience de l'individuel*

²⁰⁸ Idem, p. 144

²⁰⁹ Idem

²¹⁰ « *Et c'est ainsi que dans l'exigence d'un retour à un étant apodictique et premier en soi se cache encore l'opinion 'qui va de soi' qu'un tel étant, s'il existe en général et si on peut l'attester dans son être, ne peut être nécessaire qu'au sens d'une existence de caractère mondain.* » : Idem

qui porte en elle le caractère de l'apodicticité. »²¹¹. C'est dire que Descartes dépend d'un modèle intramondain pour penser l'apodicticité. Plus encore il pose le problème du fondement sur la base du modèle intramondain, et le rapport de fondation, dit Fink, est un rapport ontologique mondain. Peut on partir d'un étant intra-mondain pour conduire le doute universel ? Le *cogito* certain auquel conduit le problème de l'apodicticité concernant la certitude des choses n'est il pas tributaire du modèle ontologique chosal ? Peut on fonder la science en partant des choses intra-mondaines ? C'est la question radicale que pose Fink. Il écrit :

S'il est possible ou non, en suivant le fil directeur du concept mondain d'être, d'exposer fondamentalement le rapport interne de l'évidence première en soi, et respectivement du substrat de celle-ci, à la totalité des évidences qui se fondent sur elle ou qui sont explicitement à fonder sur elle, respectivement aux substrats de cette totalité, c'est une question qu'on ne peut trancher que dans l'accomplissement concret du retour à une évidence apodictique et première en soi.²¹²

Ainsi Fink médite-t-il de façon cartésienne.

Le problème est de distinguer dans le *cogito* cartésien le rapport de l'intuition sensible et du monde. Fink écrit : « *Pour Descartes, la réflexion sur l'éventuelle tromperie de l'expérience sensible est déjà un motif de plein droit pour priver de validité l'être du monde.* »²¹³. Or c'est précisément cette identification que Fink remet en question, en soulignant, dit-il : «... *la difficulté de savoir si le monde lui-même est un 'étant', c'est-à-dire si il a la structure ontologique de l'identité et de la différence par rapport à d'autres étants.* »²¹⁴. Fink analyse le problème du monde tel qu'il se pose dans l'expérience cartésienne et observe que si l'étant dont on part dans le doute cartésien se révèle être une illusion, « *...on ne peut cependant pas parler d'illusion dans le même sens si l'on considère la dimension de l'éventuel revirement qui est ce qui rend possible l'illusion de l'étant singulier.* »²¹⁵. Or, poursuit-il, « *L'horizon*

²¹¹ Idem., p. 146

²¹² Idem, p. 147

²¹³ Idem, p. 148

²¹⁴ Idem

²¹⁵ Idem, p. 149

propre à l'expérience déterminée d'un étant déterminé de pouvoir virer en une autre expérience, cet espace de jeu de l'échange est le monde. »²¹⁶.

On se trouve dès lors en présence, dans le *cogito*, d'une croyance au monde naïve, qu'on identifie à la somme de l'expérience externe, et que l'on vient opposer à l'expérience interne, via la différence de la modalité de l'évidence dans laquelle l'une et l'autre se trouvent données. Dès lors l'authentique méditation cartésienne consiste effectivement en un repli sur soi, en une réflexion originaire qui cherche à prendre en vue l'être qui est premier en soi, et qui sur cette voie est conduite à mettre en doute l'être objectif du monde, et qui sur ce chemin, encore, trouve la compréhension de l'être toujours déjà donnée du sujet qui se connaît lui-même. Fink écrit :

...c'est la tâche de cette méthode de la méditation sur soi que nous voulons introduire comme l'acte fondamental de la philosophie sous le titre de « réduction phénoménologique » que de montrer et faire concrètement comprendre quel sens peut avoir cette « intériorité vitale » opérant comme étant premier en soi et quel est le caractère de son antériorité par rapport à l'être du monde.²¹⁷

La réduction est donc essentiellement, dit Fink, une « *révolution* »²¹⁸, par rapport à la manière habituelle de penser, et elle est essentiellement le fruit d'une réflexion qui fait retour vers la présupposition première. Sa forme première est d'atteindre le sujet. Mais il est pourtant encore douteux que le sujet soit le fondement absolu. C'est là que la lecture finkéenne des *Méditations* est subtile. Certes je peux concevoir la relativité de l'étant au sujet, et ce faisant dénier la primauté ontologique à l'étant dans l'ordre des fondations, mais cela est permis par une raison bien précise : à savoir que l'être mondain n'est pas l'être ultime, et qu'il est toujours relatif à une présupposition ontologique qui le conditionne. C'est-à-dire que c'est parce que le monde n'est pas une chose que je peux douter de la conception que je m'en fais comme chose, je peux dès lors regagner le sujet pour chercher la présupposition ontologique première, mais ce n'est pas pour autant que cette présupposition est dernièrement le sujet. Au contraire se pose là derechef le problème du fondement ontologique comme *problématique*, et c'est précisément ce problème que Fink se propose d'examiner au moyen de la réduction

²¹⁶ Idem

²¹⁷ Idem, p. 153

²¹⁸ Idem

phénoménologique. La méditation est ainsi authentiquement cartésienne, puisque sans trancher dogmatiquement et par moi-même je cherche le fondement véritable.

b) La première méditation

α) L'idée d'une philosophie première

Pour Husserl le monde est bien le point de départ des *Méditations*, mais de telle sorte que le doute dont il fait l'objet conduise à la quête d'un fondement le concernant, recherche qui instaure dès lors un hiatus entre le monde même et son intelligibilité. Pour Fink au contraire le monde, dans sa problématicité essentielle, conserve *lui-même* son rang fondamental. Si le monde est remis en question ce n'est pas parce qu'il est douteux, mais parce qu'il est précisément ce qui est en question quant à l'importance. Ainsi la mise en question du monde ne doit pas conduire à s'en détacher mais à en approfondir la connaissance. Fink écrit :

...nous voyons maintenant...la possibilité de commencer la philosophie...grâce à l'extension principielle de la rupture de la familiarité avec le monde jusqu'à une mise en question universelle du monde en général.²¹⁹

Ce n'est pas l'incertitude relative au savoir mondain qui est mise en question, c'est la familiarité du savoir qui accompagne la naïveté de l'attitude naturelle ; ce qui devient en question c'est, dit Fink, le « ...*caractère fondamental de notre vie naturelle naïve pour laquelle le monde est familier : sa traditionalité permanente.*»²²⁰. Le monde est en question non pas en tant qu'il est secondaire dans l'ordre des raisons, mais en tant qu'il est l'élément de la vie naïve ; la méditation dès lors ne se détache pas du monde, mais elle met seulement en suspend la validité des jugements qui lui sont relatifs. Fink écrit :

²¹⁹ Idem, p. 171

²²⁰ Idem, p. 172

Dans la mesure où nous sommes des hommes vivant dans le monde, nous ne pouvons pas à la vérité nous arrêter d'accomplir continuellement des expériences, de former des opinions, d'adopter des expériences transmises et d'adopter ou de prononcer soi-même des jugements prédicatifs évidents, mais dans la mesure où nous méditons... « nous les mettons entre parenthèses ». Ils ne valent plus pour nous de la façon traditionnelle qui va de soi, leur validité est au contraire maintenant en question.²²¹

C'est bien le monde qui devient l'objet privilégié de l'investigation. Fink écrit : « *Le monde qui d'habitude va de soi, dont la connaissance et la familiarité ne font pas question, devient maintenant problématique dans toutes ses dimensions.* »²²².

C'est dans cette mesure que se pose le problème de l'évidence. Pour Husserl, à la suite de Descartes, l'évidence de l'existence du monde est remise en question, et la méditation est reconduite vers la quête d'une évidence parfaite. Pour Fink l'évidence du monde est tout d'abord inconsciente, et la voie de la méditation est précisément de prendre en vue une évidence qui au départ ne l'est pas (évidente). Avant de faire retour vers le sujet il s'agit déjà de prendre conscience, simplement, de l'évidence du monde. C'est-à-dire que là même où Descartes fait retour vers le sujet, là, pour Fink, la philosophie commence, par la prise en vue de l'évidence du monde qui précède le retour vers le sujet et qui constitue le véritable point de départ de la philosophie. Bien loin que le point de départ soit le retour vers le sujet, le point de départ est la prise en vue problématique de ce qui auparavant allait de soi. Fink écrit : « *L'évidence de la vie mondaine naïve ne se révèle qu'alors en tant que telle, à savoir thématizable comme cette évidence naturelle singulièrement énigmatique...* »²²³. Le doute relatif au monde n'est pas qu'un moment, mais c'est un thème essentiel.

Mais c'est ainsi, encore, que devient intelligible le gain de la manière cartésienne de procéder. En effet dans l'attitude naturelle j'opère avec des croyances mondaines issues de la science traditionnelle, notamment avec des croyances issues des théories philosophiques sur le monde. Mais dès lors que, méditant, j'en viens à considérer l'évidence de l'existence du monde, telle que je l'ai acquise par la tradition, alors, dit Fink :

²²¹ Idem, p. 173

²²² Idem, p. 174

²²³ Idem

...l'évidence naturelle du monde de la vie qui nous est connu et familier...devient incompréhensible. L'incompréhensibilité de l'évidence naturelle du monde, considéré du point de vue fondamental de l'universalité, est maintenant le problème initial de la philosophie en général.²²⁴

C'est-à-dire que, ici, ce n'est pas tant l'existence du monde qui est en soi problématique, que la théorie qui fait du monde une entité appréhendable comme telle dans l'esprit ; ce qui se fait jour avec Descartes c'est la contradiction entre la croyance innée au monde et la réflexion que l'on peut en faire, et la tradition qui présente l'universalité du monde comme une universalité *générique* ; visée qui devient pour la méditation attentive *incompréhensible*. C'est ainsi que l'époché trouve tout son sens. Fink écrit : « *Cette épochè ne sert...qu'à rendre thématique la croyance au monde d'ordinaire naïvement accomplie, pour l'élucider, l'éclairer et justifier de façon autonome son droit éventuel.* »²²⁵.

C'est l'idée de science qui subit là une critique radicale. Si celle-ci, auparavant, dit Fink, « *...appartient...au contenu du monde accepté comme allant de soi et est dès le départ inclus dans la familiarité avec le monde liée à la tradition.* »²²⁶, elle doit maintenant pouvoir être authentiquement justifiable devant le tribunal de l'intuition²²⁷. Fink écrit :

Si maintenant je prend l'époché vraiment au sérieux, je n'ai cependant nullement le droit de laisser à la science sous quelque forme que ce soit sa validité allant de soi ; elle aussi subit dans toutes ses formes connues et familières la parenthèse modificatrice.²²⁸

C'est ainsi que pour la réflexion la science elle-même devient, par delà une pratique, un problème. Fink écrit encore : « *La science en général fait question.* »²²⁹. On comprend ainsi la genèse de l'idéal scientifique. C'est parce que la tradition colporte une thèse intuitivement fautive que se formule l'idéal d'une science parfaite, et c'est précisément parce que le champ de naissance d'un tel idéal est l'intuition que sa base élémentaire est l'évidence première. C'est l'investigation du champ intuitif qui permet l'émergence des thèmes fondamentaux

²²⁴ Idem

²²⁵ Idem, p. 175

²²⁶ Idem, p. 176

²²⁷ Fink lui-même emploie le terme d' « intuition » et d' « intuitivité » (Idem, p.181).

²²⁸ Idem

²²⁹ Idem

d'une science intuitive : la connaissance anté-prédicative et prédicative ; les jugements, immédiats et médiats ; l'évidence et ses modalités, et l'idée centrale d'une telle investigation : l'idée de fondement.

Reste à savoir encore pourquoi nous sommes orientés, dans l'attitude naturelle, vers les choses, sans faire retour vers l'intuition, avant la constatation de l'incompréhensibilité de la thèse traditionnelle de l'existence du monde. C'est précisément parce que, dit Fink,

...on trouve aussi l'horizon englobant lui-même, à partir duquel toute question théorique se dirige sur un champ-substrat objectif, dans lequel elle se tient et qu'elle ne veut jamais fonder comme présupposition de son propre commencement malgré toutes les fondations exécutées : c'est le monde lui-même qui est en question.²³⁰

C'est-à-dire que d'une part le rapport au monde essentiel de la connaissance humaine nous oriente, dans le monde, vers les choses, mais que d'autre part on ne saurait authentiquement trouver dans le monde la présupposition immédiate, même si notre savoir de ce dernier nous enclint à le chercher comme fondement. Il faut partir des choses pour remonter vers le sujet, mais du point de vue du sujet on doit reconnaître dans le monde l'élément du rapport aux choses. C'est dire encore que l'opinion reçue de la tradition n'est pas simple erreur, n'est pas pure opinion, mais qu'elle recèle au contraire le point de vue immédiat sur les objets, qui s'inscrit lui-même dans l'ordre du monde.

Et ceci peut-être considéré du point de vue de l'analyse des jugements. La vérification intuitive de l'évidence d'un jugement présuppose toujours un préjugé, un jugement non vérifié issu de l'attitude naturelle. Fink écrit :

Le jugement éloigné de la chose, dans la mesure où il n'est pas motivé de façon vivante par un remplissement précédemment accompli, n'est d'abord qu'un pré-jugé, mais un pré-jugé pour lequel il existe toujours la possibilité d'une vérification, c'est-à-dire d'une transformation en un véritable jugement.²³¹

²³⁰ Idem, p. 181

²³¹ Idem, p. 182

C'est-à-dire que la vérification intuitive, même si elle exerce une fonction critique, présuppose le pré-jugé de l'attitude naturelle, comme ce vers quoi elle est orientée. C'est-à-dire encore que bien loin de s'opposer aux pré-jugés de l'attitude naturelle, la critique intuitive doit au contraire les fonder. Fink écrit :

Le problème de la fondation de la possession de monde qui va naïvement de soi implique manifestement aussi celui de la fondation de toutes les sciences familières, respectivement de leurs systèmes de fondation en général.²³²

C'est souligner que la relation de la science intuitive aux thèses de l'attitude naturelle n'est pas qu'une relation de simple opposition ou de dénégation, mais c'est une authentique entreprise de fondement dans laquelle les deux moments : préjugés traditionnels et jugements vérifiés vont de pair, comme la réflexion se rapporte à l'immédiat. Il ne s'agit pas de substituer une théorie à une autre mais de saisir le fondement originel d'une architecture de jugements pour les établir véritablement et faire la lumière sur l'incompréhensibilité initiale, apparue avec la première confrontation entre thèse traditionnelle de l'unité générique du monde et la visée intuitive d'une telle unité. Et en ce sens, et à ce stade seulement le retour aux expériences dans lesquelles le monde se donne à nous dans toutes ses validités exerce une fonction rénovatrice, et manifeste en cela, dit Fink, « ...*un comportement fondamentalement destructeur par rapport à [la] traditionalité, ...dans l'intention d'une critique principielle.* »²³³. Il ne s'agit pas de rendre intuitive la visée de l'unité générique du monde, mais bien d'exhiber son impossibilité intuitive, manifeste dans le remplissement caduque d'une telle « intention de signification ».

β) Le problème du fondement

L'entreprise critique consistera donc dans l'étude et dans la différenciation des évidences. Fink écrit : « *L'idée d'évidence se différencie selon les différences fondamentales de l'étant*

²³² Idem, p. 183

²³³ Idem

que vise l'évidence empirique donatrice de la chose même. »²³⁴. Il faudra distinguer les évidences empiriques, sujettes au doute²³⁵ des évidences apodictiques²³⁶. C'est-à-dire qu'apparaît le problème d'une hiérarchie des évidences en même temps que la relation de celles-ci à une évidence absolument apodictique. Fink pose dès lors deux questions. D'abord : « ...l'évidence apodictique n'est elle pas cette absence de préjugés qu'il nous faut exiger pour le sol initial de la fondation autonome de la connaissance ? »²³⁷, puis celle-ci : « Et par quelle évidence apodictique faut il commencer en général ? »²³⁸.

La réponse de Fink est que l'on peut commencer, selon « l'idée géniale »²³⁹ de Descartes, par la certitude de l'évidence du « je suis ». D'une part cette évidence apodictique, dit Fink, « la seule expérience apodictique d'une existence individuelle »²⁴⁰, remplit la condition d'être absolument indubitable²⁴¹, d'autre part en elle on est de fait en relation à tout objet de conscience possible, et on peut dès lors entrevoir la possibilité d'étendre l'architecture des jugements fondés à ce qui d'abord semblait se dérober à toute scientificité authentique. Fink écrit :

La conscience de moi-même comme garant apodictique de mon existence garantit aussi l'existence apodictique de mes perceptions, de mes actes d'intropathie, de mes jugements, bref l'existence de toute la vie de validité dans laquelle le monde vaut pour moi, dans laquelle il est éprouvé cru, jugé, et attesté.²⁴²

Dès lors, et c'est absolument essentiel, ce qui est pris en vue n'est plus seulement le moi, plus seulement les choses, mais la relation du moi et de l'objectivité. Fink écrit :

²³⁴ Idem, p. 186

²³⁵ « L'évidence perceptible sensible donatrice de la chose même n'exclut pas a priori en elle-même la possibilité d'une erreur. » : Idem

²³⁶ « L'apodicticité en tant que caractère de la connaissance désigne cette forme de l'évidence qui donne la chose même, qui entraîne la vue intuitive inconditionnée de l'existence de l'étant connu en elle, de telle sorte qu'elle ne peut pas par principe tromper. » : Idem

²³⁷ Idem, p. 187

²³⁸ Idem

²³⁹ Idem, p. 188

²⁴⁰ Idem, p. 189

²⁴¹ « Pour pouvoir avoir conscience de moi-même, je dois moi-même absolument exister. L'expérience de soi-même est donc apodictique. » : Idem

²⁴² Idem, p. 189-190

La tâche d'une fondation de la connaissance...se déroule manifestement dans la présupposition d'une certaine relation de ce moi existant apodictiquement à la totalité de l'objectivité mise en question.²⁴³

Tout le problème réside dans la compréhension de la nature de cette relation, ainsi Fink demande : « *Comment doit-on déterminer celle-ci ?* »²⁴⁴. Le problème se pose de clarifier, dit Fink, le sens de l'antériorité du moi par rapport au monde qui lui apparaît et ce en considérant le problème de l'évidence apodictique du « je suis » : l'antériorité est elle une antériorité quant à l'être ou quant au connaître ? Fink écrit :

L'existence du moi est elle une antériorité d'être par rapport à tout autre étant, ou bien s'agit il d'une simple antériorité de connaissance qui fait justement du moi dans l'ordre de la connaissance l'immédiatement premier bien qu'il soit du point de vue de l'être dépendant précisément d'un autre étant ?²⁴⁵

Est-ce, quant à l'être, le monde qui dépend de moi ou moi qui dépends du monde ?

Et encore puis-je établir une science intuitive du monde en partant du moi pur ? Si l'idée en apparaît formellement possible elle ne l'est cependant, concrètement, pas. Fink analyse la relation de l'*ego* et du monde. Il écrit :

Le monde n'est pas seulement ce que le moi croit, vise ou ce dont il fait l'expérience dans sa vie d'expérience ; le monde n'est pas seulement l'ensemble de tous les objets pour le moi, mais aussi la totalité universelle qui inclut le moi lui-même.²⁴⁶

C'est à dire que tandis que la méditation cartésienne saisit comme le moi la seule expérience de la conscience, l'analyse de la relation du moi au monde fait immédiatement apparaître que l'homme tout entier, corps et âme, est inclus dans le monde. C'est-à-dire que « *En réalité* », écrit Fink, « *nous n'avons jusqu'ici nullement mis le monde entre parenthèses, nous avons*

²⁴³ Idem, p. 190-191

²⁴⁴ Idem, p. 191

²⁴⁵ Idem, p. 192

²⁴⁶ Idem

*seulement mis entre parenthèses l'objectivité-monde qui vaut d'ordinaire naïvement pour nous. »*²⁴⁷.

Précisons ce point. L'erreur de la thèse traditionnelle de l'objectivité du monde conduit à un retour au sujet comme au niveau intuitif d'une telle erreur, mais en retour le sujet s'est saisi lui-même comme cette conscience pure de laquelle il veut maintenant faire dépendre l'existence du monde. Mais l'examen, alors, de la relation de l'homme au monde fait apparaître l'inscription corporelle de l'homme dans le monde et par là l'abstraction de la conscience pure. Autrement dit l'objectivité du monde est une erreur pour la conscience, mais l'homme n'est pas qu'une conscience dans le monde.

Fink écrit donc : « *...l'existence apodictique du moi... est une existence dans le monde.* »²⁴⁸. Elle n'est, à l'examen, dit-il, qu'un moment abstrait de l'existence humaine concrète, et considéré dans cette concrétion je ne suis absolument pas apodictiquement existant. Le moi véritable, dit encore Fink, « *...n'est pas seulement sujet pour le monde, mais en même temps en tant que tel objet dans le monde.* »²⁴⁹. C'est dire que je suis bien plus qu'un *ego* pur. Fink dit : « *Sous moi-même, tel que je me comprends quand je dis concrètement je, je range beaucoup plus que les seules données de mes expériences internes.* »²⁵⁰. C'est dire que l'*ego* pur est toujours relatif à mon objectivité, que, dit Fink, « *Je suis dans le monde en tant qu'homme personnel, non pas en tant que simple 'intérieurité', mais en tant que domaine thématique de l'expérience apodictique de moi-même.* »²⁵¹.

Le sujet a donc d'abord fait retour sur lui-même pour saisir l'intuition du monde, *problématique* pour lui. Mais en même temps il se saisit comme indissolublement inscrit dans l'objectivité, notamment corporelle, par laquelle il se sait dans le monde. C'est donc que ce n'est pas seulement objectivement que l'homme est mondain, ni d'autre part que le monde ne soit qu'un objet pour le sujet, mais que, dit Fink, « *...la pure sphère d'intériorité de l'expérience apodictique de soi-même est toujours par principe dans le monde.* »²⁵². Ce qui advient pour la réflexion ici c'est l'appartenance de l'homme au monde comme à une sphère

²⁴⁷ Idem

²⁴⁸ Idem, p. 193

²⁴⁹ Idem, p. 192

²⁵⁰ Idem, p. 193

²⁵¹ Idem

²⁵² Idem, p. 194

ni objective, ni subjective, mais quelque part absolue. L'absolu ici n'est pas conçu à partir de la catégorie de la relation, mais comme ce qui en soi rassemble, comme ce qui en soi est monde. C'est l'essence du monde qui est nouvellement pensée ici. Le monde est précisément la totalité qui rassemble tout, la pensée et le corps, l'intérieur et l'extérieur ; de telle sorte cependant qu'il n'est pas lui-même un objet ; qu'il n'est pas l'objet du sujet, il rassemble le sujet et l'objet. Fink dit donc : « *L'île assurée, le domaine du moi apodictiquement certain de lui, est toujours entourée par l'incertitude englobante du monde en question et placée en elle.* »²⁵³.

Dès lors, si l'existence du sujet pensant ne peut être séparée de l'existence du moi naturel dans le monde, relativement à laquelle je peux me saisir abstraitement dans un *cogito*, la question peut derechef être posée de la nécessité absolue de mon existence relativement à tout objet dans le monde, et de ce point de vue il apparaît que, dit Fink, « *...l'évidence apodictique indépassable du 'je suis' n'exclut absolument pas une contingence – du point de vue de l'être – du moi lui-même.* »²⁵⁴. Il n'est absolument pas nécessaire dans l'ordre du réel que moi, relativement à l'existence de toutes choses, je fusse. Fink dit donc encore :

Ne puis-je pas aussi un jour cesser d'être, n'y avait il pas aussi un temps où je n'étais pas encore ? Qu'il y ait en général une expérience de soi-même n'a en soi aucune nécessité ontique. Je me trouve de fait en tant qu'étant ; mais en tant que simple fait, mon existence est contingente.²⁵⁵

C'est-à-dire que c'est tout le projet cartésien qui vacille. Fink écrit encore à cet égard :

L'absence absolue de préjugés, qui nous apparaissait comme la présupposition nécessaire pour toute fondation autonome de la connaissance et que nous pensions trouver dans l'apodicticité de l'existence du moi, s'est révélée, en examinant les choses de plus près, n'être que le simple privilège dans l'ordre de la connaissance d'un étant contingent et dépendant du point de vue de l'être.²⁵⁶

²⁵³ Idem

²⁵⁴ Idem

²⁵⁵ Idem

²⁵⁶ Idem, p. 195-196

Le philosophe d'ascendance cartésienne, dès lors, peut effectivement s'exercer par une analyse de la prédonation du monde sur laquelle il réfléchit. C'est un philosophe cartésien dans la mesure où il s'engage dans la recherche de l'absence de préjugés. Mais cette absence de préjugés se veut maintenant plus radicale. Elle s'en tient à la prédonation intuitive du monde et n'admet aucune idée reçue. La mise entre parenthèses de toute idée reçue et le retour à l'intuition de la prédonation du monde prend donc le nom, dans la méditation finkéenne, de « réduction phénoménologique ».

γ) La réduction phénoménologique

Il s'agit d'abord, dans la thématique réductive qui vise la prédonation du monde, de mettre ce dernier entre parenthèses, tel qu'il est donné pour la conscience immédiate. Fink écrit : « *La réduction phénoménologique commence à se réaliser si nous mettons entre parenthèses l'être du monde dans sa totalité avec une rigueur inexorable.* »²⁵⁷. En ce sens la réduction va plus loin que l'abstention de croyance pour se libérer de toute tradition. Celle-ci en effet portait sur le niveau thématique des thèses doxiques, c'est-à-dire n'était, dit Fink, qu'une « *...simple abstention de la croyance aux validités d'être des objets...* »²⁵⁸. Mais la remise en question de la prédonation du monde porte maintenant sur la prédonation intuitive elle-même, c'est-à-dire, dit Fink, sur les « *validités d'être égoïques* »²⁵⁹, c'est-à-dire, encore, sur le niveau subjectif rigoureusement intuitif de la prédonation : la prédonation du monde remise en question au niveau même de la prédonation égoïque.

Ce niveau ne peut être atteint immédiatement. Il l'est par une succession d'étapes bien connues des lecteurs familiers des *Méditations* husserliennes : je pars de la mise entre parenthèses de la validité des objets, je progresse vers la validité de mon corps par lequel je perçois les objets, et j'atteins enfin la sphère de l'expérience interne, sphère véritablement problématique pour Fink. C'est en effet à ce niveau que se pose la problématique de

²⁵⁷ Idem, p. 202

²⁵⁸ Idem

²⁵⁹ Idem

l'appartenance au monde. L'expérience interne est l'élément de la réflexion sur la prédonation du monde. Fink écrit :

Dans celle-ci nous avons bien l'expérience de nous-mêmes comme percevant, jugeant, visant et croyant sur tous les modes de la croyance au monde ; nous avons l'expérience de nous-mêmes comme accordant au monde une validité et n'accomplissant plus maintenant cette validité.²⁶⁰

L'expérience interne semble par conséquent indépassable en vertu même de l'argument cartésien, si il est vrai que moi qui fait l'expérience de l'épochè, je ne peux mettre en doute ma propre existence. Fink écrit en effet : « *Le domaine apodictiquement donné du contenu de l'expérience interne semble par conséquent constituer le noyau de notre 'soi' qui ne peut par principe être soumis à la mise entre parenthèses de soi-même ...* »²⁶¹. Mais à ce moment là l'expérience interne est intérieure à un corps, son intériorité même signifie sa dépendance et sa relation à la sphère précisément mise entre parenthèses. Il faut par conséquent mettre entre parenthèses cette appartenance en vertu de laquelle le soi qui fait l'expérience est mondain, pour se découvrir alors spectateur de sa mondanité en lieu et place de la mondanité du spectateur. Ainsi, dit Fink : « *La mise entre parenthèses de soi-même... signifie la mise entre parenthèses du caractère mondain de l'expérience interne...* »²⁶². C'est le rapport au monde du sujet qui devient là en question avec, dit Fink, « *...la mise entre parenthèses du sens aperceptif conformément auquel l'expérience interne est saisie comme la 'sphère d'intériorité' mondaine de l'homme.* »²⁶³.

Autrement dit la réflexion sur la prédonation du monde permet d'atteindre le niveau extrême de la conscience possible d'un monde et qui est l'appartenance à un corps dans le monde. Et bien loin que le phénoménologue trouve là une relation indépassable, il la prend au contraire explicitement pour objet en tant que phénoménologie de la prédonation du monde. C'est une problématique extrême. En effet la question de la relativité de l'homme au monde ou du monde à l'homme se pose à ce niveau, en même temps qu'il soulève la question du rapport de l'âme et du corps, ici posée sous la forme du problème du rapport de la conscience et de l'expérience. La nature de cette relation doit décider de la possibilité même de la phénoménologie. Fink écrit :

²⁶⁰ Idem, p. 211

²⁶¹ Idem

²⁶² Idem, p. 211-212

²⁶³ Idem, p. 212

Il est donc de la plus grande importance pour la possibilité de la mise entre parenthèses de soi-même de savoir si l'expérience interne et ses données sont liées et doivent être liées de façon nécessairement inséparable au sens aperceptif qui les accompagne d'ordinaire dans l'attitude naturelle de notre existence immédiate dans le monde et selon lequel elles valent en tant qu'expérience et données d'expérience qui existent dans le monde, ou bien s'il est possible de détacher cette couche aperceptive mondaine du sens.²⁶⁴

Autrement dit si la phénoménologie transcendantale doit se prononcer à juste titre pour l'absoluité de l'*ego* pur, alors il est possible d'en faire l'expérience, mise entre parenthèses effectuée de toute sphère mondaine du sens. Dans le cas contraire l'expérience de la mise entre parenthèse de la mondanité de l'expérience interne serait toujours tributaire de cette expérience et du sens mondain qui est le sien. Autrement dit, dans ce cas, c'est sur la présupposition de l'appartenance au monde que l'abstraction en est possible (et non l'inverse, à savoir que l'expérience que l'*ego* pur fait de lui-même en prouverait l'absoluité). Si la conscience est l'absolu je peux la penser abstraction faite d'autre chose, si par contre elle est toujours relative à l'expérience du monde, alors son absoluité est douteuse.

Or c'est une question sur laquelle il n'est pas évident de trancher, précisément en vertu de la nature à strictement parler phénoménologique de la position du problème. Il est bien vrai qu'au départ mon expérience interne est intra-mondaine. Il est bien vrai qu'en pratiquant l'*epochè*, j'en viens à distinguer l'expérience interne et sa validité, du moi qui tente de la mettre entre parenthèses et qui se différencie dès lors de cette expérience même, mais la relativité de l'une et de l'autre subsiste. C'est cependant cette distinction fondamentale qui permet la phénoménologie transcendantale dans sa possibilité même.

Dès lors le problème fondamental de la phénoménologie devient celui de la possibilité de la réduction. Fink interroge : « *Mais comment faut-il exécuter la mise hors-circuit de soi-même ? Comment est-ce que je sépare de moi-même mon propre caractère mondain ?* »²⁶⁵. Si la question se pose c'est que la relation à l'auto-aperception mondaine subsiste dans l'acheminement de la réduction de telle sorte, dit Fink, que : « *...nous ne pouvons jamais mettre hors d'action ces auto-aperceptions problématiques au moyen d'une abstention de la*

²⁶⁴ Idem

²⁶⁵ Idem, p. 214

*croyance... »*²⁶⁶. Il faut au contraire demeurer, dans la phénoménalisation de la mondanité de l'aperception, dans une attitude dès lors principalement réflexive. Fink écrit :

La tentative de me mettre moi-même entre parenthèses (en tant qu'appartenant au monde), de ne pas accorder de validité à mon caractère mondain, doit avoir dès le départ la structure d'une réflexion.²⁶⁷

Dans la mesure où je tente de mettre entre parenthèses le monde et par là la mondanité de mon expérience, j'opère une tentative, dit Fink, dont la possibilité nous reste totalement inconnue, et qui dans sa prétention même à dépasser ce qui va le plus de soi, trouve précisément sa dimension transcendante : c'est une réflexion qui « ...*sort par un saut du cadre des auto-aperceptions, le transcende, peut dans ce dépassement thématiser et mettre explicitement entre parenthèses ces auto-aperceptions.* »²⁶⁸. C'est là, dit Fink, la réflexion transcendante.

La réflexion transcendante est donc une réflexion spécifique d'abord dans l'exigence et dans la prétention, dit Fink, de « ...*s'élever au-dessus des auto-aperceptions de l'être-homme.* »²⁶⁹. Cette tentative réussit dans son effectuation même, quand, prenant en vue le domaine mondain d'aperception, le sujet s'en distingue par là lui-même, devenant ainsi spectateur de lui-même ; spectateur qui s'établit lui-même en tant que spectateur dans la réflexion transcendante. Et si le commencement de la réflexion transcendante est la production du spectateur transcendantal, alors on peut considérer que la phénoménologie transcendante est possible, et qu'elle trouve dans l'établissement du spectateur son premier stade, après quoi, dit Fink, « *L'époque phénoménologique entre dans son second stade en accomplissant la réflexion transcendante.* »²⁷⁰. C'est-à-dire que c'est dans la mesure où sa possibilité est établie qu'elle peut s'exercer. En conséquence Fink peut écrire que « *Le commencement de la réflexion transcendante est la production du spectateur transcendantal.* »²⁷¹ et, souligne-t-il, « *C'est de plein droit que nous parlons ici de 'production'.* »²⁷².

²⁶⁶ Idem, p. 215

²⁶⁷ Idem

²⁶⁸ Idem, p. 216

²⁶⁹ Idem

²⁷⁰ Idem, p. 216

²⁷¹ Idem, p. 218

²⁷² Idem

Le spectateur prend donc pour objet tous les niveaux d'aperceptions mis entre parenthèses, de manière telle qu'il les contemple comme phénomènes de validités, validités qu'il contemple sans y participer. Fink écrit :

Le moi naturel dans la pleine concrétion de sa vie de croyance et des unités de validités qui en font partie devient pour le « spectateur » un simple « phénomène », l'objet thématique de son intérêt théorique.²⁷³

Par là même c'est le monde qui devient l'objet possible d'une considération fondamentale. Car si d'ordinaire tout l'environnement mondain vaut pour moi sans question, dès lors que je prends le moi naturel qui évolue en lui en considération, c'est le rapport au monde même que je prends en considération. Fink écrit : « *Le monde – mon vivre naturel dans le monde ainsi que les objets vécus et pouvant être vécus dans ce vivre – est devenu pour moi un champ thématique de recherche.* »²⁷⁴. La visée transcendantale, dès lors, tente de prendre en vue le monde même. Fink écrit encore : « *...j'ai maintenant en tant que spectateur transcendantal la possibilité d'interroger l'être du monde sans présupposition.* »²⁷⁵.

A ce stade on retrouve l'ambiguïté ontologique qui s'était posée dans le renouvellement du cheminement cartésien, quand se posait la question de savoir si d'une antécédence et d'une apodicticité théorique je pouvais conclure à l'antécédence ontologique. Considérons plus précisément comment se pose le problème.

Le monde, écrit Fink, est donc devenu pour moi un champ thématique de recherche, et ce champ « *Je ne me tiens pas sur son sol, mais je l'ai comme simple 'phénomène' sous moi.* »²⁷⁶. Dans cette mesure, où je fais l'effort le plus grand qui me soit possible pour m'établir en spectateur de l'être du monde, à la condition de ne pas y participer, je ne peux plus moi-même m'inclure dans l'être du monde. Fink écrit : « *Avec l'établissement du sujet phénoménologique de la réflexion, nous avons mis le pied sur un sol d'être qui, par principe, ne peut pas être dans le monde.* »²⁷⁷. Se posent alors des questions très précises qui engagent

²⁷³ Idem, p. 219

²⁷⁴ Idem, p. 221

²⁷⁵ Idem

²⁷⁶ Idem

²⁷⁷ Idem

la phénoménologie dans des problèmes épineux, à commencer par celle-ci : « ...*si le monde en tant que champ thématique de recherche est sous moi, alors où suis-je ?* »²⁷⁸. Il faut constater que dès lors, dit Fink, « ...*nous ne savons pas comment nous devons concevoir cette dimension d'être dans laquelle nous sommes entrés.* »²⁷⁹. Peut être, là encore, parce qu'on engage ontologiquement une attitude théorique. Or c'est en tant que tel (comme théorisant) que se produit le spectateur²⁸⁰ dont on se souvient qu'il est produit par la réflexion. On ne peut pas séparer maintenant le spectateur du reste de sa vie de conscience, à partir de laquelle réflexivement il s'est produit et faire dépendre de ce dernier la totalité du monde quant à l'être ; on ne peut pas non plus postuler une sphère d'être par delà l'être du monde, dont on n'aurait d'ailleurs pas la moindre idée, mais il faut considérer la relation du spectateur et de la vie de conscience, et bien y situer le spectateur, pour appréhender les problèmes qui se posent maintenant au phénoménologue.

Si l'on examine bien l'émergence du spectateur transcendantal, on aperçoit la dépendance essentielle qu'il entretient avec l'expérience naturelle intra-mondaine. Fink écrit : « *Le savoir sur la vie dans son ensemble...précède toute nouvelle formation d'un habitus de connaissance.* »²⁸¹. La condition d'existence est donc du côté mondain. C'est le fait de la démarche théorique phénoménologique elle-même de chercher l'antécédence d'un point de vue cognitif, mais cette démarche n'aboutit à la production du spectateur que dans la réflexion qui part bien de l'expérience naturelle, laquelle précède donc authentiquement. Tout ce qui devient pour le spectateur objet réflexif a donc dignité de condition relativement à la réflexion phénoménologique. Ce qui permet à Fink d'écrire : « *C'est à bon droit que vaut pour l'homme le domaine d'immanence de sa vie (le domaine de son expérience apodictique) comme existant dans l'horizon de tout étant, c'est-à-dire dans le monde.* »²⁸². S'expliquent bien ici notamment deux points : 1) le fait que l'on ne peut pas faire totalement abstraction de l'expérience interne dans la réflexion transcendantale, et 2) le fait que l'on ne parvient jamais à prendre le monde comme objet complet d'une position doxique, mais que la visée sur l'être du monde se donne toujours comme aperçu sur un champ indéfini, qui n'est pas en vérité une objectivité pour le sujet transcendantal, mais qui englobe bien effectivement son émergence.

²⁷⁸ Idem

²⁷⁹ Idem

²⁸⁰ « *Le spectateur phénoménologique opère ... dans un intérêt théorique.* » : Idem

²⁸¹ Idem, p. 222

²⁸² Idem, p. 224

A l'inverse le spectateur lui aussi peut bien contempler à bon droit les validités objectives. Fink précise : « *Il ne les conteste absolument pas, il les met simplement hors-jeu.* »²⁸³.

Ce qui se fait jour ici c'est la relativité ontologique de la subjectivité transcendantale au moi naturel à partir duquel elle se produit réflexivement. Si ce n'est pas le monde qui dépend ontologiquement de la subjectivité transcendantale, mais la subjectivité transcendantale qui dérive du monde, alors s'approfondit la connaissance qu'a la subjectivité de son être ; celle-ci, établie comme spectateur transcendantal d'elle-même, se sait être entièrement relativement à son existence naturelle. Fink écrit : « *Il s'ensuit alors nécessairement l'explicite position transcendantale de l'être de cet ensemble de la vie que l'épochè réflexive ne peut mettre hors-circuit.* »²⁸⁴. C'est-à-dire qu'il y a une dialectique ontologique qui part de la présupposition du sujet relativement au monde, le problème de cette présupposition trouve dans l'être sa négation, c'est-à-dire qu'il apparaît que le monde n'a pas dans le sujet sa condition ontologique, mais que la relation de condition du sujet au monde est donc une condition « théorique ». Il s'ensuit donc que l'être de cette relation théorique est celui du monde. C'est-à-dire que je dépends ontologiquement d'un monde dont je suis pourtant quant au savoir la condition :

Je reconnais alors que cette expérience du monde « purifiée » ne peut pas par principe être touchée par l'épochè réflexive, et plus encore qu'avec cette réduction j'ai précisément obtenu l'ensemble de la vie dans lequel l'attitude de connaissance du spectateur transcendantal est également accomplie.²⁸⁵

C'est pourquoi encore l'épochè ne peut pas par principe faire atteindre au sujet le statut de condition ontologique, même si elle est motivée par une présupposition nécessaire dans l'ordre du savoir. Fink écrit encore : « *Mon expérience du monde...résiste à la mise hors-circuit en dépit de l'accomplissement radical de la mise entre parenthèses du monde et demeure transcendentalelement existante.* »²⁸⁶.

²⁸³ Idem

²⁸⁴ Idem

²⁸⁵ Idem

²⁸⁶ Idem, p. 224-225

Dès lors une nouvelle position est conquise, celle de la relation entre la subjectivité transcendante et le moi naturel. Fink écrit : « *Nous obtenons donc avec la réduction phénoménologique la compréhension de 'l'identité' de la vie transcendante et de la vie humaine naturelle.* »²⁸⁷. Ce qui ne signifie pas par là que l'on doive s'en remettre à l'attitude naturelle une fois assuré de son authenticité ontologique ; bien au contraire, la réflexion a gagné la sphère de la subjectivité transcendante comme sphère ultime du savoir concernant le monde. C'est dire que tous les thèmes par ailleurs considérés dans l'attitude naturelle peuvent maintenant être considérés au niveau transcendantal. Ils le sont dans la mesure où la réflexion les vise au niveau même de la subjectivité transcendante, et dans cette visée ils deviennent phénomènes. Fink précise : « *'Phénomène' est ainsi lui-même un concept transcendantal.* »²⁸⁸. Un phénomène transcendantal est par conséquent un thème de l'attitude naturelle visé à partir de la subjectivité transcendante établie dans la réflexion phénoménologique, qui se rapporte à ce thème non pas en tant qu'elle le fonde quant à l'être mais qu'elle le vise quant au savoir.

Il faut donc souligner encore que l'*epochè* phénoménologique garde ici tout son sens. Elle n'a pas seulement une fonction propédeutique qui conduirait dans sa dialectique immanente à saisir la subjectivité transcendante dans son rapport au moi naturel, elle garde tout son sens comme méthode d'attitude transcendante, quand bien même le sujet ne se trompe plus sur l'antécedence ontologique de son propre être. Mieux : l'*epochè* mise en œuvre permet un abord nouveau du problème ontologique sous la forme de la question de l'être du monde. Fink écrit :

Quelle que soit la façon dont ce qui est cru dans la croyance au monde est mis entre parenthèses, la croyance au monde elle-même en tant qu'elle existe n'est jamais à mettre en parenthèses. Ce qu'elle est (son contenu, ses croyances) peut être mis hors-circuit, mais absolument jamais son être. Et le phénomène du monde appartient aussi à son être. Il est lui-même un étant transcendantal.²⁸⁹

C'est-à-dire que le renversement ontologique opéré par la phénoménologie finkéenne permet de réévaluer la relation sujet-monde, de telle sorte que le sujet transcendantal se sait dépendre

²⁸⁷ Idem, p. 226-227

²⁸⁸ Idem, p. 227

²⁸⁹ Idem

dans son être du monde, qu'il saisit maintenant celui-ci en lui-même (et non plus comme son simple objet), et qu'il se voit maintenant en mesure de parler correctement de son être en même temps que du monde dont il dépend. Et ceci au niveau transcendantal. Je dépends du monde quant à l'être, j'en ai le savoir le plus profond qui soit, et dans ce savoir je peux parler du monde et de mon propre être. On voit ici que l'exigence de clarté intuitive conduit Fink à une position nouvelle et remarquable.

Le monde a maintenant une dignité tout à fait fondamentale. Dans la mesure où considérant transcendentalelement les thèmes, je les mets entre parenthèses, je dois reconnaître dans cette démarche que le monde est le thème qui ne se laisse pas mettre entre parenthèses, et qu'il est par conséquent le phénomène fondamental de la phénoménologie transcendantale, c'est-à-dire la donnée première de la visée de la subjectivité transcendantale qui pratique l'*epochè*. Fink écrit encore : «*Seul le 'phénomène de monde' qu'on peut lui-même poser transcendentalelement et qui résulte de l'accomplissement de la réflexion transcendantale est fondamentalement 'phénomène' au sens phénoménologique du terme.*»²⁹⁰.

Ce qui est important ici c'est la notion d'expérience transcendantale, qui est éminemment une expérience métaphysique. Le sujet fait retour sur le savoir qui le relie au monde, et découvre lui-même, en une expérience de pensée, l'absolu avec lequel il opère d'ordinaire et auquel dans l'attitude naturelle il ne pense pas. Ce qui s'établit ici est une étape supplémentaire qui vient suivre celle de la production du spectateur transcendantal. Celui-ci fait maintenant une expérience ontologique, celle du savoir de l'être du monde dont il dépend. Il aperçoit à ce stade non plus, tout simplement, les choses ; il n'est plus dans l'attitude naturelle, mais il aperçoit les choses dans leurs validités thématiques, comme intra-mondaines, c'est-à-dire comme étant dans l'élément dont il a maintenant le savoir et l'aperception. Le sujet-pour-le-monde se sait maintenant tel et assume ce nouveau point de vue philosophique. L'homme est dans le monde, il a maintenant savoir du monde lui-même dans sa différence d'avec l'étant, et il vise maintenant l'étant, comme étant dans le monde. Et dans la mesure où l'homme est un

²⁹⁰ Idem

étant dans le monde, dit Fink, « *L'immanence humaine qui se trouve dans le 'phénomène' entre ici naturellement en coïncidence partielle avec la subjectivité transcendante.* »²⁹¹.

C'est ainsi, selon Fink, que se trouve, dit-il, « *...pour l'essentiel achevé l'institution originnaire de l'habitus phénoménologique de la connaissance.* »²⁹², et que, ajoute-t-il :

En tant que sujets méditants, nous sommes devenus le moi transcendantal et phénoménologisant de la réflexion, moi qui se tient tourné thématiquement vers l'expérience transcendantale originnaire du monde...²⁹³

On peut comprendre maintenant en quel sens pour Fink, la phénoménologie est une démarche entièrement nouvelle. Cette nouveauté se signale particulièrement bien dès lors qu'il s'agit de passer à l'exercice de la phénoménologie transcendante. Il écrit : « *Après l'établissement de l'attitude phénoménologique de connaissance, nous devons passer à l'acte phénoménologique authentique de connaissance.* »²⁹⁴. Dans cette perspective l'exploration d'une sphère devenue évidente se heurte à l'inconnu. Fink écrit encore :

Cette sphère d'être – ce qui nous est tout simplement le plus inconnu, pour lequel nous n'avons aucun nom -, nous la nommons en tant qu'il résulte et nous advient du fait de transcender le monde, l'être transcendantal ; nous nommons également transcendante la connaissance qui étudie et détermine théoriquement cet être transcendantal, et science transcendante la science qui en découle.²⁹⁵

La phénoménologie, parce que elle exerce l'*epochè*, peut précisément prendre en vue ce qui autrement nous domine et qui n'est pas aperçu.

²⁹¹ Idem, p. 230

²⁹² Idem, p. 233

²⁹³ Idem

²⁹⁴ Idem

²⁹⁵ Idem, p. 237

c) La seconde méditation

Le volume et la complétude des textes de Fink édités sous le titre « Projets d'assistance au remaniement par Husserl des méditations cartésiennes » varient selon les méditations. La première méditation a été intégralement réécrite, tandis que pour la seconde méditation seul le §12 a été revu. Pour les autres méditations Fink réécrit tantôt plusieurs paragraphes, tantôt des parties de paragraphes à insérer dans les textes husserliens. Ce qui explique que l'étude de l'appréhension finkéenne des *Méditations* ne puisse être homogène quantitativement quant à ses matériaux. Mais l'on peut cependant supposer que les paragraphes et les textes que Fink a choisi de remanier soient déterminants au niveau de la problématique. C'est donc en ce sens que nous étudierons les textes dont nous disposons, suivant le fil problématique par delà l'économie générale des textes.

α) La transcendance

La seconde méditation, fidèlement au parcours husserlien, a la forme d'une considération phénoménologique d'ensemble qui suit l'institution de l'attitude transcendantale. Dans la mesure où le phénoménologue, avec Fink, a assumé le problème du statut ontologique du spectateur, le phénoménologue est assuré de sa relation ontologique au moi naturel. Fink écrit en ce sens : « ...c'est seulement dans l'accomplissement de la réduction phénoménologique, par le parcours effectif du chemin, que nous prenons clairement conscience d'où nous venons véritablement. »²⁹⁶. Mais dans l'attitude transcendantale est advenue la relation de l'objectivité naturelle au sujet. Dans la dialectique ontologique qui s'est posée au phénoménologue est donc advenue la relation transcendantale du spectateur et du monde. La réduction phénoménologique établit donc une nouvelle corrélation entre le spectateur transcendantal et l'être transcendantal advenu pour lui. Fink écrit encore :

La double effectuation de la réduction phénoménologique consiste en ceci : d'une part elle est la reconduction à un sujet-pour-le-monde lui-même non mondain qui est toujours demeuré caché et elle représente la découverte, par le dépassement du monde, de la subjectivité

²⁹⁶ Idem, p. 240

transcendantale, mais d'autre part, la découverte du véritable sens d'être du monde lui-même n'advient que par elle.²⁹⁷

C'est la prise en vue du savoir du monde²⁹⁸ qui permet maintenant de situer avec recul le point de vue de l'expérience. Dans l'expérience nous distinguons les objets les uns des autres, en même temps que nous nous distinguons des objets. Fink écrit :

...nous nous rapportons, dans notre vie d'expérience actuelle et dans les habitudes de l'acquis de l'expérience, à la multiplicité des étants, et parmi eux, aussi à nous-mêmes comme à ce qui existe indépendamment de notre expérience.²⁹⁹

Ainsi nous concevons le monde comme ce qui est indépendamment de nous. Fink écrit encore : « *Aussi longtemps...que nous nous tenons dans le dogmatisme de la croyance au monde, le monde a un sens d'être qui se présente comme indépendant du sujet.* »³⁰⁰ . Pourquoi ? Précisément parce que nous ne saisissons pas notre rapport au monde au niveau du savoir. Dès l'instant où dans l'épochè nous découvrons le rapport transcendantal au monde dans l'élément du savoir, dès lors l'appartenance essentielle au monde apparaît et la fiction de l'indépendance se révèle comme telle. Mieux : sa raison d'être essentielle se révèle elle aussi. Il s'agit en effet d'une indépendance par rapport à l'étant et non d'une indépendance par rapport au monde. Fink écrit : « *Cette indépendance par rapport au sujet est une indépendance de l'étant par rapport à l'expérience humaine.* »³⁰¹ . C'est dans l'accomplissement de la réduction, poursuit Fink, que :

...nous parvenons à apercevoir que l'ensemble de la corrélation de la vie humaine d'expérience et de l'objectivité expérimentée en elle (expérimentée de manière effective ou possible) qui est justement expérimentée avec le sens d'une indépendance d'être par rapport au sujet, - que cette corrélation même, prise concrètement dans ses deux directions, est elle-même un corrélat unifié global d'une vie d'expérience transcendantale demeurée jusqu'ici non dévoilée.³⁰²

²⁹⁷ Idem

²⁹⁸ «... le dépassement de la croyance au monde au moyen de l'épochè ne découvre pas la subjectivité transcendantale, mais aussi en tout premier lieu la croyance au monde elle-même. » : Idem

²⁹⁹ Idem

³⁰⁰ Idem, p. 241

³⁰¹ Idem

³⁰² Idem, p.241-242

Là plus que jamais l'ambiguïté ontologique menace. On est toujours tenté de prendre le monde pour un étant et d'être floué par le concept fictif d'une entité englobante. C'est oublier que le rapport au monde apparaît dans l'*epochè*, pour le spectateur qui ne participe pas, c'est-à-dire, et il faut le souligner, que le rapport au monde a fondamentalement le sens de la croyance préalable prise en vue par la réduction. Fink écrit : « *Par là le sens d'être du monde se détermine en tant que validité...* »³⁰³, proposition qui peut paraître étrange à première vue et qui n'exprime que l'honnêteté du spectateur lucide. C'est la vue, dit encore Fink, de l'être du monde en tant qu'unité de validité universelle qui permet de bien distinguer le monde ainsi pris en vue de toute objectivité intra-mondaine, et qui permet par là même de distinguer le monde de l'intra-mondain. Fink écrit :

Pouvons nous concevoir la relation transcendantale entre la vie d'expérience découverte par réduction et son unité objective globale, le monde, à la manière d'un rapport intra-mondain ? Manifestement pas.³⁰⁴

Ce qui se manifeste donc là, dit Fink, c'est « *...l'insaisissabilité, l'indétermination singulière de ce sens de 'validité'.* »³⁰⁵.

La distinction fondamentale, qui vient asseoir et qui révèle la problématique transcendantale, c'est donc ici la distinction entre le mondain et le transcendantal, distinction difficile à saisir si justement l'on n'adopte pas l'attitude phénoménologique et si l'on cherche à comprendre derrière le terme « transcendantal » quelque chose de mondain. Ce qui définit la sphère transcendantale, pour Fink, dans la problématique qu'il développe en 1932, c'est précisément qu'elle est *non-mondaine*, et dans cette première caractérisation elle est :

Cet « inconnu transcendantal » qui excède tous les inconnus mondains et renchérit sur eux [et qui] est précisément la première généralité positivement saisissable de la vie d'expérience phénoménologiquement réduite.³⁰⁶

³⁰³ Idem, p. 242

³⁰⁴ Idem, p. 243

³⁰⁵ Idem

³⁰⁶ Idem, p. 247

C'est dire que la sphère transcendantale s'aborde d'abord par distinction d'avec le mondain, de telle sorte qu'elle est différente du mondain, altérité négative qui caractérise d'abord le transcendantal, altérité en laquelle le terme de transcendance trouve tout son sens :

La caractéristique d'apparence négative de la « transcendantalité »³⁰⁷ en tant que non-mondanéité est la première détermination positive de celle-ci. Le chemin des déterminations préliminaires s'avère ainsi une « via negationis ».³⁰⁸

Comment dès lors pouvoir parler de la subjectivité transcendantale ? Il semble que si l'on tente d'en parler pour elle-même, abstraction faite des conditions d'émergence de sa transcendantalité, l'on retombe dans le champ de l'attitude naturelle, dans lequel on fait l'expérience d'objets. Au contraire, la subjectivité transcendantale apparaît toujours, et dans sa pureté, lorsque le spectateur prend en vue le champ de validité universelle. C'est donc seulement dans la corrélation à l'être ouverte par la réduction que réside le champ d'exhibition possible de la subjectivité transcendantale. Fink écrit : « ...*seule cette corrélation transcendantale peut représenter la dimension... de la subjectivité transcendantale.* »³⁰⁹. C'est-à-dire que la subjectivité transcendantale ne peut être appréhendée que dans son rapport au monde, lequel est son corrélat, et n'apparaît lui-même pleinement que dans cette prise de vue. Fink écrit :

Dans cette dimension la non-mondanéité commence alors à se détacher, non simplement comme mise en relief du monde, mais comme délimitation de la subjectivité transcendantale à l'égard de son propre corrélat : le phénomène de monde.³¹⁰

C'est dire alors que la question de l'être de la subjectivité transcendantale se pose dans la perspective de cette corrélation. Cette corrélation Fink la nomme « *l'ensemble unitaire de la transcendantalité elle-même* »³¹¹. C'est à partir de cette unité que le problème de l'être du spectateur doit être posé, et non l'inverse. Le spectateur transcendantal prend conscience de son être lorsque a déjà été effectuée la réduction, et c'est à partir de la vue, dit Fink :

³⁰⁷ « *transzendentalität* ».

³⁰⁸ Idem

³⁰⁹ Idem, p. 251

³¹⁰ Idem

³¹¹ Idem

...[des] structures fondamentales du phénomène de monde [que] nous obtenons l'arrière-plan contrastant à partir duquel nous pouvons prendre notre élan pour poser la question positive de l'être de la subjectivité transcendantale.³¹²

On comprend pourquoi on ne peut pas parler de la subjectivité transcendantale indépendamment du phénomène du monde, et pourquoi le discours phénoménologique ne peut porter, à ce niveau, que sur une totalité, la transcendantalité, laquelle n'est pas une chose, mais une dimension, par définition *non-mondaine*.

β) La prédonation du monde

La phénoménologie de la mondanéité révèle donc tout d'abord que le monde n'est ni un objet ni une expérience d'objet mais un ensemble dans lequel vont pouvoir se différencier sujet et objet. Fink écrit :

...ce qui est premier, ce n'est absolument pas l'explicitation de cette corrélation elle-même (de la relation actuelle empirique du sujet et de l'objet), mais un renvoi à la structure d'horizon de l'expérience du monde qui a cours dans l'attitude naturelle.³¹³

Il y a là une *prédonation* du monde. C'est cette prédonation qui doit advenir à la donation dans la réflexion. L'analyse de la prédonation englobe donc par principe tout ce qui est mondain. Fink écrit : « *Le caractère mondain de l'étant expérimenté et expérimentable de manière naïve et dogmatique repose sur le caractère fondamental de la prédonation...* »³¹⁴. C'est au sein de cette prédonation que se distinguent, dit Fink, « *...les objets de l'expérience externe comme aussi...les données de l'expérience de la conscience de soi.* »³¹⁵.

Le monde s'est toujours déjà prédonné selon la corrélation du connu et du connaissant, et ce en tant que l'un comme l'autre sont en lui. Ce qui est premier ce n'est pas le sujet ou l'objet,

³¹² Idem, p. 251-252

³¹³ Idem, p. 253

³¹⁴ Idem

³¹⁵ Idem

c'est le monde dans lequel l'un et l'autre sont en rapport. C'est pourquoi le savoir premier est le savoir de la prédonation du monde, savoir par lequel le sujet connaît les différents genres d'êtres mondains. C'est là la prédonation de l'objet pour le sujet humain. C'est un savoir, dit Fink :

...du type d'être tout à fait général de cet objet, que nous avons déjà en tant que tel apporté dans l'expérience actuelle et que, au premier regard porté sur lui, lorsqu'il est dans ses déterminations réelles encore complètement « indéterminé », nous pouvons déjà expliciter.³¹⁶

L'homme est ainsi l'être qui dans le monde a un savoir des êtres du monde. Fink écrit encore : « *Tout étant qui se présente à nous dans le monde nous est au moins dans sa vague structure d'être préconnu et prédonné.* »³¹⁷. Or il faut bien distinguer ici l'originalité de l'approche finkéenne. La prédonation du monde n'est pas une simple prédonation régionale, concernant les différents genres d'êtres, mais une prédonation du *monde*, c'est-à-dire que le rapport qu'entretiennent les différents genres d'êtres dans le monde est inclus lui aussi, et essentiellement, dans la prédonation. Ainsi, dit Fink, « *Tout objet est donné dans l'expérience actuelle à partir du domaine de monde qui lui appartient.* »³¹⁸. C'est là une ouverture sur la structure du monde lui-même en domaine d'être. Fink dit : « *...en d'autres termes la prédonation est au fond la prédonation du monde relativement à ses dimensions d'être.* »³¹⁹. Tout objet s'inscrit dans un domaine, dans un environnement à partir duquel il est possible. Fink précise :

Par exemple dans la perception d'une plante je ne comprends pas seulement cette chose fleurissante et odorante comme une plante, mais je suis en même temps par là transporté dans le contexte d'être³²⁰ du végétatif organique en général...³²¹

On comprend donc comment les régions ne sont pas de simples régions eidétiques mais sont bien des régions *du monde*, en lequel elles s'articulent et trouvent leurs places. Ce que Fink exprime ainsi :

³¹⁶ Idem, p. 254

³¹⁷ Idem

³¹⁸ Idem, p. 256

³¹⁹ Idem

³²⁰ « *Seinszusammenhang* ».

³²¹ Idem

La prédonation des objets pour le sujet (l'homme) signifie d'abord que l'homme dans l'expérience a déjà par avance à sa disposition les aperceptions générales les plus vagues...mais ensuite aussi qu'il a un savoir relatif à l'horizon de l'articulation fondamentale de l'ensemble du monde objectif.³²²

C'est précisément cette structure cosmologique de l'ensemble de l'architecture eidétique qui apparaît originalement dans la phénoménologie de Fink. C'est une idée tout à fait essentielle de sa pensée, en laquelle il faut voir l'origine du dépassement finkéen du modèle ontologique strictement chosal, par une pensée de la relation régionale des êtres dans le tout du cosmos. Fink ne parle pas encore ici de région, mais de « contexte d'être ». Il écrit :

Tout étant dans le monde qui nous est donné dans l'expérience actuelle ne nous est pas seulement préconnu dans son type d'être, nous sommes en même temps aussi ouverts au contexte d'être englobant dans lequel il se tient.³²³

Il faut noter que cette conception du contexte d'être trouve son origine dans la réflexion phénoménologique sur la prédonation du monde, par laquelle se révèle l'inscription d'un être dans un contexte d'être. Les conséquences phénoménologiques et philosophiques de cette pensée sont considérables. Que l'on songe à ce que cette pensée de la relation des choses peut faire subir à la conception traditionnelle de l'ontologie formelle et de l'ontologie régionale.

On peut apercevoir à partir de là comment des éléments extra-subjectifs appartiennent pourtant à la prédonation que l'homme a de lui-même. Il n'a pas seulement le savoir abstrait de son propre être, de sa seule existence (« je suis »), il a savoir de lui-même comme de l'être dans le monde qui a une situation mondaine. Il a l'expérience d'un corps dans une nature, il vit en communauté. Fink précise donc : « *Ce qui veut dire qu'est prédonné le contexte structurel d'ensemble de notre existence humaine.* »³²⁴. Le savoir du monde n'est pas relatif à l'ego, mais le savoir de soi est le savoir de l'être que je suis dans le monde, et c'est dans cet ensemble que se situe le savoir de soi. Fink écrit :

³²² Idem

³²³ Idem, p. 257

³²⁴ Idem, p. 258

Je me comprends toujours en tant qu'homme à partir de la donnée d'expérience qui m'est à chaque fois propre ; je considère donc mon expérience actuelle comme déjà insérée dans l'ensemble de l'existence.³²⁵

C'est un point important dans le cadre d'une phénoménologie : je ne suis pas intégralement défini par ce qui m'est propre, au contraire je suis prédonné à moi-même comme un être en relation au monde. Fink écrit encore : « *Tout le subjectif propre dont je fais l'expérience est déjà précompris comme appartenant à l'articulation fondamentale prédonnée de l'ensemble de ma vie humaine.* »³²⁶. C'est-à-dire que j'appartiens à l'ensemble de l'humanité, dont je fais l'expérience objective, et que cette sphère de l'expérience appartient à la prédonation que j'ai de moi-même. Je me sais toujours comme un être en relation à d'autres et qui appartient à l'expérience humaine en général dans la forme de la communauté, et je connais l'appartenance et la place de l'humanité dans la nature. Fink dit encore : « *Le sujet est prédonné à lui-même en tant qu'homme existant dans le monde, entre naissance et mort, en communauté avec les autres, au milieu d'une nature surpuissante, etc.* »³²⁷. L'expérience interne n'a pas relativement à cette prédonation de l'homme pour lui-même fonction de substance, mais elle est une prédonation particulière, dit Fink, qui « *...est par avance englobée dans les connaissances que le sujet a de l'être-homme en général...* »³²⁸. On comprend donc comment la prédonation que l'homme a de lui-même emprunte à la prédonation du monde la forme relationnelle du contexte d'être, et comment le savoir que l'homme a de lui-même est le savoir du contexte de son existence dans le monde.

Avec cela apparaît la dimension de l'unité de l'homme et des choses. Toutes les choses sont en relation d'être³²⁹ et l'homme est l'être qui a le savoir de la relation qu'il entretient avec les choses, de telle sorte que cette relation le définit intégralement. Dans cette relation, fondamentalement, il *coïncide* avec les choses, et c'est à partir de cette coïncidence qu'on peut penser le monde. Fink écrit : « *C'est l'ensemble des deux dans leur unité indissociable*

³²⁵ Idem

³²⁶ Idem, p. 259

³²⁷ Idem

³²⁸ Idem

³²⁹ Ainsi peut on traduire, parallèlement à « *contexte d'être* », l'allemand « *Seinszusammenhang* ».

qui constitue la prédonation du monde, qui représente bien l'ensemble global du 'moi' et de la totalité des objets. »³³⁰.

C'est à ce niveau que peut être développée une phénoménologie de la prédonation du monde, en tant que en celui-ci le savoir et l'être viennent s'unifier, et qu'en celle-là leur rapport peut être éclairé. Fink écrit :

Comme l'expérience actuelle est la relation concrète de connaissance qui relie le sujet humain et son objet et le rapport d'être ce qui rattache et fait tenir ensemble les deux étants à chaque fois prédonnés, on peut donc bien présumer que la prédonation de ce rapport constitue ce qui fait tenir ensemble les deux domaines de la prédonation.³³¹

Et il poursuit : « *Si nous y réfléchissons plus précisément, nous reconnâtrons dans la corrélation de connaissance de la perception à l'objet perçu un rapport temporel déterminé.* »³³². De telle sorte que puisse ainsi s'éclaircir ce fait préliminaire qui veut, dit Fink, que « *L'unité indissociable des deux consiste alors dans la prédonation des horizons temporels.* »³³³. Le monde n'est ainsi ni un étant, ni un concept, mais d'abord une dimension telle que l'un et l'autre, l'étant et le savoir, coïncident ensemble dans le temps.

En quoi Fink voit essentiellement la relation d'expérience, en tant que celle-ci inclut essentiellement le rapport du connaissant et du connu. Il écrit :

Dans une corrélation actuelle d'expérience, ne sont pas seulement donnés : subjectivement (pour la conscience de soi) l'acte d'expérience et dans la direction objective, l'objet réel, mais est également aussi donnée la présence actuelle de la relation, conformément à laquelle le présent de l'acte (l'actualité) et le présent de l'objet se tiennent en un présent unitaire.³³⁴

On touche là un point très important de l'ontologie finkéenne. Le réel ne signifie pas seulement l'étant, les objets, mais aussi le savoir. Celui-ci a par principe, d'abord pour objet l'étant, le réel objectif. Mais dans un second moment le savoir lui-même est réel, et il tient sa

³³⁰ Idem, p. 261

³³¹ Idem

³³² Idem

³³³ Idem

³³⁴ Idem, p. 261-262

réalité de son rapport à l'étant. Ce qui est réel alors ce n'est plus seulement l'étant mais la relation du savoir à l'étant, laquelle n'est plus dite « réelle » mais « actuelle ». Cette actualité désigne précisément la coïncidence ontologique du savoir et du réel, lesquels, dit Fink, « ...ont lieu dans l'unité d'un 'maintenant'. »³³⁵. C'est à partir du présent que nous pouvons distinguer les horizons temporels et non l'inverse :

Le présent dont nous faisons actuellement l'expérience est prédonné en tant que présent se tenant dans l'ensemble des horizons temporels : en tant que tel il a derrière lui le passé (les présents ayant été) et devant lui l'avenir (les présents à venir). Nous savons de lui quelle est la loi de sa progression.³³⁶

On comprend donc comment le présent du monde n'est que présent, n'a en lui ni passé ni avenir, mais que c'est seulement en lui et par rapport à lui que toute modification réelle peut être connue, fût-ce une disparition qui soit présente. C'est là la typique et la structure universelle de la temporalité, connue par prédonation, dans laquelle nous nous mouvons. Fink écrit encore :

...nous nous mouvons dans une compréhension générale du temps, tout comme nous nous mouvons dans le savoir général de la structure de l'étant objectif et de la typique des unités subjectives de la vie.³³⁷

Ainsi Fink peut-il désigner sa problématique propre en des termes cosmologiques. Il écrit : « *Le temps qui dans la situation de départ de la méditation sur soi nous est prédonné dans ses structures générales d'horizon est le temps du monde.* »³³⁸. Il faut souligner ici l'importance de ce texte, qui permet de dater de 1932 la thématique finkéenne du temps du monde.

³³⁵ Idem, p. 262

³³⁶ Idem

³³⁷ Idem

³³⁸ Idem

Nous avons déjà évoqué la question de l'économie générale de la réécriture finkéenne des *Méditations* dans les manuscrits de collaboration à Husserl, et nous avons signalé que seul, pour la seconde méditation, le §12 se trouve ici remanié dans le texte finkéen. On peut maintenant en apercevoir la raison. En effet ce § 12 détermine tout le champ problématique de la deuxième méditation husserlienne. Il s'intitule « *Idee d'un fondement transcendantal de la connaissance* ». C'est dans ce paragraphe que Husserl établit l'existence de l'*ego* transcendantal comme le fondement absolu de la phénoménologie. C'est sur ce fondement ainsi conçu que Husserl va dégager le champ problématique de la phénoménologie dans toute la seconde méditation. C'est-à-dire que si l'on y regarde bien, le nouveau §12 rédigé par Fink répond à, et reprend entièrement toute la problématique de la seconde méditation.

Le problème est d'abord donc celui du fondement transcendantal, qui est pour Husserl l'*ego* (§12 et sq.). Sur cette base, la problématique du fondement transcendantal se développe avec la méthode de l'*epochè* : l'*epochè* doit garantir pour Husserl la certitude de la visée transcendantale (§15 et sq.). Dans le champ intentionnel ainsi dégagé Husserl aborde le problème du « caractère bilatéral de l'investigation de la conscience », noèse et noème (§ 17). La considération du problème de la synthèse néotico-noématique le conduit à la question de la structure de cette synthèse, laquelle est essentiellement temporelle (§18 et sq.). La problématique de la synthèse temporelle conduit elle, enfin, au problème de « l'unité universelle de tous les objets » (§ 22), thème qui vient clore cette seconde méditation. C'est-à-dire que l'on peut retrouver dans le texte finkéen du § 12, tel que l'on en a fait l'analyse plus haut, toute la structure de la seconde méditation, ce qui explique pourquoi Fink n'a pas réécrit d'autres paragraphes, celui dont nous disposons suffisant principiellement. Considérons la perspective finkéenne sur la seconde méditation.

La réécriture du seul § 12, intitulé « *idée d'un fondement transcendantal de la connaissance* », doit déjà attirer notre attention sur le fait que toute la problématique de la seconde méditation dépend de ce point précis. En effet l'idée d'un fondement transcendantal conduit phénoménologiquement à considérer la prédonation transcendantale. Or si l'on aperçoit à ce niveau que la prédonation donne non pas la conscience intérieure seule mais la relation du

sujet au monde, en quoi alors il faut voir le fondement transcendantal de la bilatéralité de l'investigation, alors l'on doit considérer comme temps du monde la synthèse sujet/objet. C'est ainsi que Fink resitue dans le cadre d'une phénoménologie désormais cosmologique, la problématique husserlienne. Le fondement transcendantal est la prédonation du monde. De la sorte, il n'y a pas seulement l'intentionnalité de la conscience mais le rapport au monde à travers la structure du sujet/objet. L'unité temporelle du sujet/objet n'est donc plus une synthèse « énigmatique » (Husserl) mais elle apparaît comme coïncidence du sujet et de l'objet dans le temps du monde. Ainsi le monde est l'unité universelle de tous les objets.

De la sorte, à partir du seul problème du fondement transcendantal de la connaissance du § 12, Fink se prononce-t-il sur toute la seconde méditation. Qui plus est, il en vient à poser explicitement un certain nombre de constats et de questions que nous voudrions circonscrire et mentionner.

Le problème fondamental est celui de l'être de l'*ego*. Fink mène l'attitude réductive de telle sorte qu'il ne préjuge pas sur l'antécédence de l'être de l'*ego* par rapport au monde, qu'il n'identifie pas non plus le monde à la somme de l'étant intra-mondain, mais qu'il esquisse, dit-il, « ...la problématique de l'être de la subjectivité transcendantale, de la teneur de sa donnée. »³³⁹ de telle sorte qu'à la faveur de la réduction phénoménologique il prend en vue, comme sphère transcendantale donnée dans la réduction, le contexte d'être et le monde visés transcendantalement par retour réflexif sur la prédonation.

Fink clarifie cela en trois temps.

Il pose d'abord le problème de la transcendance elle-même. Il écrit :

...la « vie transcendantale » est-elle, en tant qu'objet thématique du moi théorique phénoménologisant, donnée de manière analogue à celle d'un objet dans le monde, et donc selon une préconnaissance de sa typique d'être la plus générale ?³⁴⁰

C'est-à-dire : la sphère transcendantale est elle analogue à un objet intra-mondain, est-ce une chose, un genre d'être ou est-ce *autre chose* ? Fink précise sa visée : si ce n'est pas là un genre d'être commun, si nous avons affaire à *autre chose*, à une transcendance, alors,

³³⁹ Idem, p. 264

³⁴⁰ Idem

questionne Fink, « ...une dimension universelle d'être est-elle peut-être aussi ouverte en même temps ? »³⁴¹.

Mais dès lors que l'ouverture sur la transcendantalité est ouverture sur l'inconnu, c'est le problème même de la possibilité d'une phénoménologie eidétique qui est posé, en perspective avec la théorie d'une expérience transcendantale. En effet Fink demande : « *Disposons nous de prime abord des formes d'aperception qui éclairent par avance la donnée transcendantale ?* »³⁴² ? C'est-à-dire avons-nous une intuition directe des distinctions transcendantales ou opérons nous une expérience réflexive de la transcendantalité, guidés par nos motivations antérieures et nos thèmes ? Mais cette réflexion, à son tour, n'est-elle pas possible à partir de la prédonation de la transcendantalité ? Si donc le projet phénoménologique est possible, si il est possible de décrire l'intuition transcendantale, c'est seulement à la faveur d'une expérience transcendantale du monde, dont la transcendance se réserve précisément à notre compréhension réflexive, dans la modalité, justement, d'une expérience réflexive et pas d'une donation intuitive directe. Plus encore donc, si Husserl fait émerger thématiquement la subjectivité transcendantale, c'est à la faveur d'une telle expérience réflexive, où le thème de l'intuition directe n'est que conclusif.

Le problème qui se pose alors est celui de la possibilité de l'expérience transcendantale, sous la forme du statut de la subjectivité. Si l'on conçoit d'abord, comme cela semble être le cas de Husserl, que le sujet est isolé dans le monde, alors l'expérience de la transcendantalité ne peut s'expliquer que par une intuition directe. Mais alors Fink pose la question : « *Est-il absolument sur et entendu que l'idée mondaine d'être avec sa distinction entre l'étant isolé et le contexte du monde soit aussi légitime pour l'être de la subjectivité transcendantale... ?* »³⁴³. Si au contraire, l'on n'apporte pas ce préjugé et si par la médiation de la prédonation de la relation de l'homme aux choses dans le contexte d'être, l'on conçoit la relativité de la subjectivité transcendantale au monde, alors l'expérience transcendantale ne s'explique pas par l'intuition directe mais elle a la forme d'un rapport à autre chose, elle est par conséquent *expérience*, et essentiellement rapport au monde.

³⁴¹ Idem

³⁴² Idem

³⁴³ Idem

Le problème de l'être de la subjectivité transcendantale se pose à un second niveau.

Si, selon le présupposé husserlien, l'insertion de l'homme dans une nature et dans une culture est secondaire par rapport à l'intentionnalité pure, qu'est-ce qui vient caractériser pour lui-même le sujet ? Fink demande : « ...*la subjectivité transcendantale, que nous rencontrons dans la réduction phénoménologique, est elle aussi connue par avance en ce qui concerne qui elle est véritablement... ?* »³⁴⁴. Autrement dit, est il seulement possible que l'*ego* pur soit quelqu'un ? Si au contraire le sujet transcendantal n'a une conscience possible de lui-même que dans la sphère transcendantale que Fink vise sous le terme de « monde », alors il n'y a pas, à strictement parler, d'aperception que l'*ego* pur a de lui-même, mais une aperception que *l'homme* a de lui-même. Je ne me comprends transcendantalement que comme un être dans le monde et je n'ai donc d'aperception transcendantale de moi-même que comme tel. C'est pourquoi Fink pose la question au niveau de la prédonation. Il écrit : « *Y a-t-il ici aussi quelque chose comme une prédonation aperceptive ?* »³⁴⁵. La prédonation aperceptive me donne comme inséré dans un contexte d'être, en tant qu'homme et animal. Le savoir que j'ai de moi-même, de mes déterminations, se rapporte précisément, quant à mon être, à ce contexte d'être. Autrement dit le savoir que la subjectivité transcendantale a de son être est indissociable de l'homme et de son animalité.

Fink pose enfin, en troisième lieu, le problème de l'être de la subjectivité transcendantale au niveau de la prédonation de sa temporalité.

En effet pour Husserl la synthèse d'objet des étants intra-mondains (le noème) est toujours corrélative à la noèse, lesquelles toutes deux appartiennent à une unique synthèse que Husserl nomme « synthèse universelle ». Dès lors les structures temporelles de donation du sujet à lui-même ne sont pas réductibles aux structures temporelles de donation du monde. C'est précisément cette irréductibilité de l'*ego* transcendantal au mondain qui lui confère sa transcendance. En conséquence à la question :

³⁴⁴ Idem, p. 265

³⁴⁵ Idem

Mais cette donation [de la subjectivité transcendantale] dans sa présence actuelle peut-elle être comprise sur le modèle du savoir de la prédonation des structures temporelles qui appartient au phénomène de monde ?³⁴⁶

on devrait répondre que non, et que la synthèse mondaine est soumise à la synthèse transcendantale universelle. Pourtant si l'on considère la question du point de vue de l'être, si l'on interroge la temporalité de l'être de l'*ego* dans sa relation à la temporalité du monde, il apparaît que l'une et l'autre coïncident essentiellement en lieu et place de la fameuse synthèse universelle. Dès lors, à la question « *Cette présence [de la subjectivité transcendantale] est elle présence dans le temps, à l'intérieur d'un tout temporel prédonné du point de vue de l'horizon ?* »³⁴⁷, il semble qu'il faille répondre « oui ». Dès lors, face à l'ambiguïté révélée par l'analyse husserlienne, Fink pose encore cette question : « *...n'avons-nous pas affaire avec l'accomplissement de la réduction phénoménologique à un présent d'une espèce complètement inconnue ?* »³⁴⁸.

Dès lors, par rapport à la phénoménologie husserlienne, un certain nombre de questions se posent. Si la subjectivité transcendantale est englobée dans le monde, et qu'elle apparaît pourtant, dans la progression de la problématique phénoménologique, comme un être fini relativement à l'étant intra-mondain, la question se pose de la modalité de sa découverte : la réflexion ne procède-t-elle pas à l'égard de ce qu'elle découvre, la subjectivité transcendantale, avec l'idée préalable de l'étant intra-mondain présente dans l'attitude naturelle ? Fink écrit :

Quant à savoir si l'idée mondaine de la découverte est également légitime pour la sphère transcendantale, nous ne pouvons pas maintenant en décider ; il ne s'agit que de rendre plus aiguë la « conscience » réductive, pour indiquer que la subjectivité transcendantale est au moins « indéterminée » déjà dans l'idée de la découverte lui appartenant.³⁴⁹

C'est demander si le modèle de l'objet a valeur dans la sphère transcendantale : là encore d'où viendrait ce préjugé ? N'importe-t-on pas ici un modèle qui n'est pas acquis dans la

³⁴⁶ Idem

³⁴⁷ Idem

³⁴⁸ Idem

³⁴⁹ Idem, p. 266

réduction ? Si donc le genre d'être du sujet transcendantal reste d'abord indéterminé, la relation à son objet est elle aussi indéterminée :

...le sens de la relation du sujet d'expérience à son corrélat dans l'attitude transcendantale ne peut pas être purement et simplement établi à partir de cette signification [le rapport sujet-objet dans l'attitude naturelle], il est opaque et indéterminé.³⁵⁰

C'est donc une nouvelle sphère transcendantale qui s'ouvre à la réflexion, pour peu qu'elle accepte ces prémisses : quel est le genre d'être de la subjectivité transcendantale, quelle est la nature de la relation qu'elle entretient avec son corrélat ? Il y a là, dit Fink, une « *non-prédonation* »^{351 352}. A ce niveau, dit Fink :

L'état de chose transcendantal actuellement donné ne se trouve pas dans la clarté d'une pré-compréhension tenant ouvertes ses structures les plus générales ; nous ne disposons pas déjà de connaissances typiques.³⁵³

C'est un point très important qui vient spécifier l'originalité de la phénoménologie finkéenne par rapport à celle de Husserl : la phénoménologie husserlienne tient sa possibilité de la prédonation des genres d'être intra-mondains, mais concernant ce qu'est une chose, ou ce qu'est le monde, elle doit reconnaître qu'il n'y pas là une donation déterminée. C'est précisément dans la mesure où elle s'engage dans une telle réflexion que la phénoménologie devient expérience transcendantale³⁵⁴. Cette expérience semble être ouverte sur le vide, et en effet Fink la décrit d'abord en ces termes : « *De prime abord, nous n'avons plutôt, dans l'immédiat accomplissement de la réduction, rien de plus que la donnée actuelle : précisément un néant d'ouverture indéterminée.* »³⁵⁵. Et pourtant cette indétermination ne fait que manifester la non-prédonation de l'essence ontologique. Cette indétermination, toutefois, n'advient là que par délimitation par rapport à la sphère du donné, nous savons seulement que la vie transcendantale est indéterminée par rapport au modèle chosal intra-mondain et par rapport à l'expérience que l'on peut en faire.

³⁵⁰ Idem, p. 267

³⁵¹ Idem

³⁵² « *Un-vorgegebenheit* ».

³⁵³ Idem

³⁵⁴ On trouve l'expression « *expérience transcendantale de monde* » p. 270

³⁵⁵ Idem

C'est dire, en général, que la compréhension de l'être de la phénoménologie ne doit pas tirer ses modèles fondamentaux de l'attitude naturelle. Or la phénoménologie de Husserl n'est-elle pas engagée de la sorte lorsqu'elle vise le spectateur comme noétiquement impliqué dans la synthèse universelle qui le relie au monde ? L'erreur ne consiste-t-elle pas ici à saisir l'être de la subjectivité transcendantale relativement à l'être mondain ? Ce contre quoi Fink nous met en garde. Il écrit :

Mais surtout le sens de la présence de la donnée réductive de la vie transcendantale ne doit pas trouver son point de départ dans la compréhension naïvement évidente du temps, comme lorsque – dans l'attitude naturelle – nous comprenons la présence mondaine dans l'horizon des structures temporelles prédonnées.³⁵⁶

C'est-à-dire que dans la mesure où la réduction phénoménologique ouvre sur la transcendance de la subjectivité transcendantale, il faut mener à son terme la dialectique ontologique qu'une telle aperception soulève, pour accomplir la découverte de la subjectivité transcendantale, en mettant véritablement entre parenthèses toutes les positions ontologiques issues de l'attitude naturelle. C'est ainsi que *via* la voie négative de l'indéterminité transcendantale se révèle de nouveau la sphère de la transcendantalité, autrement caractérisée par la corrélation spectateur/monde, sphère qui maintenant est thématiquement établie comme l'élément de l'expérience ontologique. Par celle-ci le spectateur peut donc engager une expérience de l'être qui transcende l'attitude naturelle, et en laquelle il découvre une dimension différente de la réalité naturelle : « *La présence transcendantale n'est pas un présent connu (précompris), elle n'est pas eo ipso dans un rapport préconnu aux horizons transcendants possibles.* »³⁵⁷.

C'est souligner, ici encore, que l'essence de la réalité ne nous est pas prédonnée, mais qu'elle est le thème d'une expérience. Autrement dit la phénoménologie husserlienne, puisqu'elle se tient dans le champ de l'intuition eidétique, et puisque à l'ombre de sa théorie de l'intuition elle méconnaît la non-prédonation transcendantale, véhicule une théorie du réel qui procède d'une expérience ontologique qu'elle ne renouvelle pas elle-même. Husserl voulait écarter toute réflexion spéculative au profit de l'élucidation intuitive, et ce faisant il considérait la réalité comme le corrélat d'un sujet, c'est-à-dire qu'il assumait encore la théorie cartésienne du réel, sans bien saisir sa nature d'expérience ontologique. Et il se fermait, par le rejet même

³⁵⁶ Idem, p. 268

³⁵⁷ Idem

de la pensée spéculative, à l'expérience ontologique que le mode de pensée spéculatif manifeste. On voit donc, avec le cheminement finkéen, que Husserl reste dépendant de l'attitude naturelle de laquelle il part et à laquelle il reste attaché. Fink, en procédant au dégagement réductif du problème ontologique, met au jour la sphère de l'expérience transcendantale, en considération de laquelle il apparaît maintenant que la phénoménologie husserlienne dépend de l'attitude naturelle dans ses concepts ontologiques fondamentaux.

C'est dire que le schéma général de la phénoménologie se voit profondément modifié, même si celle-ci, dans son projet descriptif, révèle toute sa portée métaphysique dans l'ouverture de la possibilité de l'expérience ontologique. Ce qui se voit d'abord modifié c'est la conception de la situation phénoménologique de départ. La situation de départ est bien celle de la subjectivité transcendantale mais en tant que conformément à son fondement ontologique, la réflexion part de l'expérience transcendantale du monde pour tenter d'en saisir la constitution, sans pourtant, au contraire d'une phénoménologie husserlienne, que les structures constitutives du monde *en tant que tel* soient données (elles font l'objet d'une expérience ontologique). Fink écrit :

La subjectivité transcendantale est...seulement « prédonnée » dans la situation de départ de la recherche phénoménologique, dans la situation de départ de la question théorique qui fait retour de l'expérience du monde à la constitution du monde : dans les couches profondes qui ne sont nullement contenues dans cette prédonation.³⁵⁸

L'indétermination ne touche que l'essence ontologique (par exemple ce qu'est le monde), mais l'expérience ontologique elle-même n'est possible qu'à la faveur de la prédonation, qui me donne inséré dans le monde et ouvert de manière potentielle à la réflexion transcendantale. C'est précisément en tant que j'ai le savoir prédonné du monde et de sa structure que le retour vers l'*ego* transcendantal a une pertinence méthodologique. La prédonation comme structure de base constitue donc le point de départ de la phénoménologie. Fink écrit : « *Cette prédonation est maintenant pour nous le premier champ thématique de la mise en œuvre de l'explicitation.* »³⁵⁹. C'est à partir de la structure de la prédonation que se posent et que peuvent être assumées les questions fondamentales de la phénoménologie, que l'on a déjà

³⁵⁸ Idem, p. 270

³⁵⁹ Idem

examinées auparavant, lesquelles doivent conduire au monde comme à la condition de l'expérience transcendantale. Fink dit encore :

L'importance philosophique de l'analytique de la subjectivité transcendantale réside...dans les questions qui, ne partant que de l'expérience transcendantale du monde et de ses structures prédonnées, font retour aux profondeurs véritablement constituantes et non-prédonnées de la vie transcendantale.³⁶⁰

La prédonation, révélant le monde comme fondement, conduit donc à prendre pour thème le savoir du monde de l'*ego* transcendantal, de telle sorte que l'*ego* transcendantal n'est toujours considéré que dans son rapport au monde. Fink dit : « ...*l'expérience transcendantale de monde et la possession du phénomène de monde qui lui est inhérente caractérise la thématique de l'explicitation de l'ego...* »³⁶¹. De la sorte le schéma méthodologique de la phénoménologie se dessine : d'une part la structure transcendantale générale de l'expérience du monde, qui constitue en quelque sorte une phénoménologie générale, puis, en second lieu, les analyses particulières en quoi Fink voit les analyses intentionnelles à proprement parler. Il précise :

Ce qui vient en premier est ainsi l'investigation analytique des structures de la vie transcendantale, la clarification de celle-ci en tant que vie intentionnelle, puis vient en second le développement universel des intentionnalités.³⁶²

Ainsi la structure cosmologique révèle elle-même les différentes sphères qui s'offrent à la description, et à partir d'elle peut être élaborée, dit Fink, « ...*la théorie des formations théoriques transcendantales, la méthodologie des méthodes transcendantales.* »³⁶³.

³⁶⁰ Idem, p. 270-271

³⁶¹ Idem, p. 271

³⁶² Idem

³⁶³ Idem, p. 272

d) La troisième méditation

α) La structure réflexive de la constitution cosmologique

Rappelons quelques points fondamentaux. Le problème de la subjectivité transcendantale a soulevé la question de son statut ontologique, laquelle a conduit, dans sa dialectique immanente, à découvrir le monde comme la sphère globale de la transcendantalité. Le monde est l'élément d'abord indéterminé dans lequel l'homme est prédonné à lui-même comme existant dans une nature et dans une culture. Fink résume : « ...nous avons par là pour la première fois atteint la dimension à partir de laquelle le monde lui-même dans la totalité de ses domaines d'être peut devenir un problème... »³⁶⁴.

Le monde est donc apparu comme le « corrélat » transcendantal en général. C'est à partir de lui que peuvent être distingués les domaines d'êtres, et c'est donc à partir de lui et en lui que se fonde la problématique de la constitution transcendantale. Fink écrit : « ...la question de l'être du monde acquiert la forme de la question-en-retour phénoménologique et constitutive. »³⁶⁵. Dans la mesure où le monde est le « corrélat » transcendantal, l'intentionnalité peut être définie comme rapport au monde. Fink précise : « ...il s'agissait... en premier lieu de déterminer comme intentionnalité et dans sa nature la plus générale et fondamentale l'ensemble ainsi découvert de la vie de l'ego transcendantal. »³⁶⁶. De la sorte le problème n'est pas tant celui d'entrer d'abord dans le vif des analyses phénoménologiques déterminées que celui d'établir de façon solide et philosophique au sens cartésien le problème d'une phénoménologie constitutive. Fink précise encore : « Nous ne sommes pas réellement entrés dans ces disciplines et théories constitutives ...nous n'avons fait sous ces rubriques que circonscrire de manière générale les tâches constitutives. »³⁶⁷.

³⁶⁴ Idem

³⁶⁵ Idem

³⁶⁶ Idem, p. 273

³⁶⁷ Idem

Ce qui est en jeu ici est essentiellement la notion de constitution. Pour Husserl le terme de « constitution » désigne la structure synthétique de l'intentionnalité de la conscience. Celle-ci peut être analysée en fonctions formelles (ontologies formelles), lesquelles fonctions peuvent révéler un principe synthétique dit régional qui fait intervenir l'essence de l'objet dans l'activité synthétique qui le concerne. Mais ce qui fait défaut dans cette phénoménologie c'est précisément l'absence de fondement de l'eidétique régionale, elle-même en perspective avec l'indétermination ontologique de l'*ego*. La phénoménologie finkéenne, dans la mesure où elle reconnaît le monde comme fondement, quant à l'être, de l'homme, dans la mesure où celui-ci est l'être qui dans le monde a un savoir du monde, où ce savoir est dit prédonation du monde (c'est-à-dire qu'il a la forme fondamentale de la donation des régions du monde dans l'unité de celui-ci) alors la solution ontologique de l'énigme de l'être du spectateur apporte avec elle la solution philosophique pour comprendre l'eidétique régionale. De la sorte le problème de la constitution transcendantale trouve sa solution dans une phénoménologie cosmologique, qui saisit l'origine du problème régional dans la prédonation de l'*ego*, débarrassé en même temps du poids ontologique de l'*ego* pur qui a retrouvé dans le monde sa véritable nature.

Puisque l'investigation phénoménologique se situe dans l'élément du monde cela signifie que l'expérience transcendantale du monde doit fournir une forme générale à toute théorie constitutive. Cette forme est d'abord celle de la réflexion. Fink opère une distinction fondamentale entre d'une part la réflexion active, qui prend pour objet la transcendantalité ou même un thème intra-mondain, et d'autre part l'intuition qui fournit la base à une telle réflexion, et qui précède donc la réflexion qui la prend pour objet ; distinction que Fink qualifie comme une distinction entre l'acquis intuitif et l'expérience réflexive, ou entre l'expérience de monde et la possession de monde. Fink écrit en ce sens : « ...l'*ego transcendantal uni à l'expérience transcendantale de monde est aussi une possession transcendantale de monde.* »³⁶⁸.

Par et grâce à cette distinction d'apparence futile et pourtant principielle, l'*ego* a accès à des données fondamentale, qui correspondent à rien moins qu'aux structures temporelles de la donation du monde. Le temps du monde s'écoule passivement ou demeure, tandis que l'activité réflexive se produit constamment en le prenant pour objet et en faisant retour à lui

³⁶⁸ Idem, p. 274

comme à ce qui est premier. La réflexion prend donc pour objet *après* un savoir transcendantal qui est là *avant*. De telle sorte, on peut le comprendre maintenant, que les théories constitutives viennent se situer dans la forme temporelle cosmologique, avec, pour l'*ego*, deux moments fondamentaux d'explicitation : d'abord une théorie de l'expérience transcendantale en général, par laquelle la pensée de l'homme se situe dans le monde, ensuite une régression réflexive vers la prédonation déterminée, dans laquelle l'homme situe la nature comme ce qui est avant, et l'esprit comme ce qui vient après. Par la pensée l'homme prend le présent du monde comme le fondement de l'avant de la nature et de l'après de l'esprit. C'est ici que l'opposition initiale chez Husserl entre ontologie formelle et ontologie régionale trouve sa solution cosmologique : d'une part, dit Fink, « ...*nous demeurerons à l'abri de l'absolutisation des explicitations intentionnelles provisoires...* »³⁶⁹, et d'autre part on comprend enfin l'articulation entre la phénoménologie cosmologique à proprement parler et les disciplines constitutives qui s'insèrent dans la temporalité de l'apparaître, qui vient resituer l'ancienne opposition entre le formel et le régional.

C'est à dire que d'une part la constitution désigne d'abord la structure de la transcendantalité en général (Fink précise : « '*Constitution*' au sens large signifie...*la relation de la vie transcendantale au monde en général...* »³⁷⁰), mais que d'autre part le sens husserlien de constitution comme « structure intentionnelle à élucider » est conservé, puisque l'intuition de la prédonation du monde est bien prise en vue dans une phénoménologie dès lors « régressive », quand il s'agit, pour la réflexion *présente* de prendre en vue la base *déjà* acquise qui donne l'objet sur lequel on réfléchit *après*. Fink dit donc :

...nous savons maintenant sur quel plan fondamental il est ici question de constitution : à savoir sur celui de l'explicitation servant de fil conducteur pour l'intervention régressive de la question-en-retour dévoilant les couches profondes véritablement constituantes.³⁷¹

Dès lors, enfin, la structure temporelle dévoilée dans la théorie de l'expérience transcendantale, se retrouve principalement dans la théorie constitutive, quand il s'agit de distinguer ce qui est donné (acquis) et ce qui est visé (expérience), sous la forme de la

³⁶⁹ Idem, p. 275

³⁷⁰ Idem, p. 276

³⁷¹ Idem

distinction entre, dit Fink, la possession de la validité du monde et la formation de la validité du monde.

β) Les analyses constitutives

La problématique constitutive dans la phénoménologie finkéenne réunit donc principalement la théorie cosmologique et les problématiques régionales de telle sorte que c'est seulement par rapport à la première que ces dernières se distinguent et s'articulent. Il ne s'agit pas seulement de penser les différentes régions de façon distincte mais les relations qu'elles entretiennent. Et réciproquement l'étude des relations régionales fournit un accès à la totalité cosmologique ; la seule somme des ontologies régionales reste donc insuffisante. Fink écrit :

La totalité des analytiques constitutives régionales ne garantit pas encore une compréhension suffisante de la réalité totale dans laquelle toute réalité régionale est à chaque fois insérée : le monde.³⁷²

La première problématique constitutive est donc celle du monde, et elle vient remplacer l'ontologie formelle de Husserl. Il ne s'agit pas à ce stade de parler d'abord du monde en général, mais d'analyser, dans un premier temps, au niveau de la donation, la structure mondaine d'un étant en général et son inscription mondaine: « *L'unité de la réalité, l'être ensemble-dans-un-monde de toute réalité isolée constitue un thème particulier des recherches constitutives : la théorie constitutive de la conscience de monde.* »³⁷³. Comment se structure cette analyse constitutive de la conscience de monde ? D'abord, en tant que l'analyse est cosmologique elle prend, dit Fink, les vécus donateurs, tels que les objets donnés en eux appartiennent à la réalité du monde, et pas seulement comme des objets exclusivement intentionnels. Fink écrit :

...l'unité d'un objet s'édifie non pas seulement comme unité d'une visée, mais comme unité d'un être réel et nous permet de reconnaître et de comprendre son sens de réalité comme le corrélat des processus de confirmation d'effectuation de sens subjectives.³⁷⁴

³⁷² Idem, p. 277

³⁷³ Idem

³⁷⁴ Idem

C'est-à-dire que la mondanité de l'objet est d'abord sa réalité mondaine. Le savoir premier d'un étant que nous avons est l'inscription de ce dernier dans la réalité du monde.

Dès lors l'analyse peut expliciter la structure mondaine de la réalité de l'étant, qui se donne telle que l'étant s'inscrive dans un environnement dans lequel il est au moins possible et dans et auquel essentiellement il appartient. Fink écrit :

...dans la mesure où un objet se trouve toujours dans un environnement réel, dans un ensemble constitué d'autres objets réels, nous n'avons pas seulement les analyses constitutives isolées concernant l'objet individuel, mais en plus celles des formes de coexistences possibles des objets réels...³⁷⁵

C'est là un point très important où l'on retrouve le fameux « contexte d'être »³⁷⁶ grâce auquel l'homme s'identifiait dans le monde comme l'animal qui a un savoir du monde. C'est une structure décisive dans l'économie de la phénoménologie finkéenne, aussi bien pour l'articulation de sa phénoménologie que pour l'originalité de sa conception du monde. C'est là qu'il faut situer l'origine du dépassement finkéen du modèle métaphysique chosal, quand Fink pense la possibilité pour la chose de coexister avec d'autres choses comme définissant la structure formelle de la chose, tandis que la relation de la forme et de la matière définissait seule, dans l'ancienne métaphysique, la chose. On peut aller jusqu'à dire que Fink est résolument contemporain quand il se rapproche ainsi des logiques de la relation.

A ce niveau l'analyse constitutive doit prendre pour thème le problème du monde lui-même. Or l'on a vu à ce stade que, si l'on questionne non plus l'étant mais le monde lui-même, c'est-à-dire la sphère de la transcendantalité, on rentre dans le domaine de l'expérience ontologique, c'est-à-dire que la réflexion prend pour objet une détermination ontologique qui n'est pas donnée immédiatement dans l'intuition, c'est-à-dire, encore, qu'à partir de la structure mondaine de l'étant le monde n'est pourtant pas donné ; ce que Fink exprime ainsi :

³⁷⁵ Idem

³⁷⁶ La « *Seinszusammenhang* » évoquée plus haut.

Les horizons lointains à titre de situation environnante externe de l'objet qui est questionné du point de vue constitutif quant à sa réalité ne trouvent dans l'expérience donatrice aucune attestation et aucune confirmation de leur réalité...³⁷⁷

L'horizon du monde, comme horizon englobant toute structure intra-mondaine n'est donné que comme un horizon possible, c'est-à-dire qu'il reste à déterminer. Fink précise : «... *ils sont en tant qu'horizons...des horizons d'expérience possibles, leur réalité est seulement attestée dans l'expérience actuelle en tant que réalité possible.* »³⁷⁸.

C'est-à-dire que la compréhension, dans cette perspective, part de l'étant, de l'intra-mondain, pour penser le monde. C'est ainsi que la tradition véhicule une compréhension du monde qui part de la compréhension de l'étant. L'étant est toujours connu intuitivement, mais la pensée du monde qui en est tirée soit est renouvelée dans l'expérience ontologique, soit est véhiculée par des traditions de pensée³⁷⁹. On comprend donc que la phénoménologie de la constitution va étudier comment la pensée du monde se forme à partir de la constitution de l'étant.

C'est dans la mesure où le monde a fonction d'horizon englobant toute réalité, qu'à partir de l'étant, à partir du sens de l'intra-mondanéité, l'on conçoit ce qu'est le monde. Fink écrit :

Tout ce qui parvient à la position d'être...est inséré dans l'ensemble universel de la réalité mondaine. Celle-ci a la fonction d'un horizon englobant toutes les positions particulières. Tout étant qui...se constitue comme être véritable se mondanéise.³⁸⁰

C'est donc à partir du modèle de la structure intra-mondaine que l'on pense la relation globale de tout étant intra-mondain, pensée dans laquelle l'étant trouve son sens mondain, dans laquelle, dit Fink terminologiquement, il se « mondanéise ».

³⁷⁷ Idem, p. 278

³⁷⁸ Idem

³⁷⁹ « Cela veut dire que la problématique transcendantale de l'évidence en tant que constitution spécifique de la réalité ne s'étend pas seulement aux vécus de confirmation, dans lesquels l'étant parvient à se constituer, mais aussi aux traditions habituelles de confirmation, dans lesquels le genre d'être du monde, sa structure de prédonation se maintient. » : Idem

³⁸⁰ Idem

L'analyse de la constitution du monde, permet donc de concevoir la structure de l'expérience ontologique, laquelle part de la prédonation de l'étant pour penser le tout sur le modèle de la relation particulière. On atteint là une racine fondamentale dans la pensée finkéenne, à laquelle on pourra revenir lorsque l'on s'interrogera sur l'origine de sa théorie anthropologique : effectivement les modèles érotiques ou polémiques de compréhension du monde saisissent bien un rapport intra-mondain particulier pour penser le tout comme l'absolu d'un tel rapport ; si Fink pourra parler plus tard de l'expérience nietzschéenne du monde, c'est parce que sa propre phénoménologie lui permet de comprendre la pensée nietzschéenne du combat comme un rapport au monde qui engendre une compréhension de l'être.

Comment caractériser, dès lors, le monde, si il doit, pour l'analyse constitutive, n'apparaître que comme un horizon possible, par distinction d'avec la relation d'être qui caractérise les relations intra-mondaines, données, elles, intuitivement ? C'est, dit Fink, une « relation d'accompagnement ». Il écrit :

La mondanéisation³⁸¹ est ainsi une relation d'accompagnement qui est nécessairement inhérente à chaque forme de constitution d'être, quelle que soit la diversité de l'étant constitué par rapport à sa région.³⁸²

C'est-à-dire que le monde a une éminente dignité : d'abord c'est à son niveau que se détermine fondamentalement le sens de toute la constitution. Fink dit : « ...*la constitution est en premier lieu constitution du monde.* »³⁸³, c'est-à-dire que toute chose n'est ce qu'elle est que dans le monde ; le monde est le principe constitutif universel, le Tout dans lequel nature et esprit peuvent se distinguer, la mesure même de toute constitution ; et donc, par là, l'étant n'a de sens qu'en lui. Fink écrit donc encore : « *Le monde est la situation universelle de l'étant...* »³⁸⁴.

Par conséquent d'un point de vue constitutif le monde n'est pas un étant, on ne peut pas le prendre en vue intuitivement comme un étant, mais c'est à partir de l'étant que l'on peut revenir à lui ; c'est à partir de la question-en-retour constitutive, que la visée de chaque région

³⁸¹ « *Verweltlichung* ».

³⁸² Idem, p. 278-279

³⁸³ Idem, p. 279

³⁸⁴ Idem

se fait dans la lumière du monde, à la lumière du Tout pourtant jamais réductible à une région particulière. C'est ainsi que l'analyse constitutive permet de joindre d'une part les analyses régionales prédonnées et la théorie de l'expérience transcendantale, quand cette dernière se fait sur le fond et dans le relief des premières. Fink dit encore :

La question-en-retour portant sur les vécus constituants n'est par conséquent pas non plus en premier lieu uniquement la théorie d'une réalité à chaque fois déterminée, mais elle est la théorie du monde.³⁸⁵

Ainsi Fink donne-t-il au problème de la constitution une forme cosmologique, en assumant de manière originale le propos de la troisième méditation. Afin de conclure sur cette troisième méditation procédons à une mise en perspective du propos finkéen et du texte husserlien. Pour ce faire rappelons brièvement la structure de la troisième méditation husserlienne.

Une fois mise à jour, à travers l'exhibition de la structure intentionnelle de la conscience, l'idée de constitution transcendantale, Husserl prépare l'institution de la phénoménologie eidétique qui interviendra dans la quatrième méditation, en introduisant le problème central de l'évidence. Celui-ci se pose dans la mesure où Husserl a fait émerger, dans la méditation précédente, l'idée de l'activité intentionnelle. L'étude de l'évidence, à laquelle tend l'activité intentionnelle, conduit à considérer le monde comme la sphère corrélative de l'intentionnalité empirique, comme la sphère de toutes les évidences qui doivent trouver leur remplissement dans un objet extérieur. C'est dans ce cadre que peuvent être distinguées les ontologies formelles et régionales, lesquelles n'expriment que les règles a priori de la cohérence objective d'une conscience d'objet. La troisième méditation s'achève sur cette considération. Son propos est donc de développer, avec l'exposition de la structure ontologique (au sens husserlien) du remplissement de signification, l'idée de constitution transcendantale, pour conduire à l'eidétique égologique.

Dans la perspective finkéenne la dimension de la problématique de la constitution transcendantale s'élargit puisque, comme on l'a vu dans les méditations précédentes, la sphère de la transcendantalité a nature de monde. Par conséquent le problème de la constitution transcendantale ne se pose plus dans le cadre d'une analytique intentionnelle mais d'une cosmologie, c'est dire qu'avant même d'aborder le problème des régions le problème

³⁸⁵ Idem

constitutif présuppose la dimension de la théorie transcendantale dans lequel la problématique va pouvoir émerger.

Avec ceci apparaît de manière éminente le problème du statut du sujet et de sa fonction dans la théorie constitutive. Non pas qu'il n'y ait plus de sujet, mais, comme on l'a vu, le spectateur transcendantal n'a de sens et de réalité que dans la sphère cosmologique de la transcendantalité. Dès lors la première modification importante qu'apporte la théorie cosmologique concerne la réflexion. Tandis que pour Husserl la réflexion est contemporaine de son objet, l'analyse finkéenne introduit une temporalité entre l'intuition prédonnée du monde et de ses régions et la visée réflexive et théorique de cette prédonation, de telle sorte, discerne Fink, que la prédonation apparaisse comme antérieure à la réflexion, antériorité qui n'est pas seulement une antériorité de raison, mais encore une antériorité d'être.

Dès lors la différence régionale apparaît à même la théorie de la réflexion avec l'émergence de *l'esprit*, spécificité régionale immanente à l'activité réflexive. Dans la phénoménologie husserlienne, l'*ego* prenant distance avec toute objectivité humaine, se fait fondement absolu de telle sorte cependant qu'il ne peut plus assumer l'humanité de sa propre théorie, essentielle à toute théorie. Dans la mesure où Fink, par la dialectique ontologique du spectateur, assume à nouveaux frais l'humanité de l'homme au niveau même de la théorie de la réflexion, il peut assumer alors les distinctions régionales immanentes à l'activité réflexive elle-même.

C'est donc la distinction entre réflexion active et intuition passive qui fournit le fondement de toute distinction régionale. C'est à partir de cette distinction, qui est également une prise de conscience, que la réflexion peut faire retour vers l'intuition et c'est sur cette base que l'analyse de la prédonation peut être effectuée, quand cette dernière apparaît en relief vis-à-vis de la réflexion active. Dans la mesure, alors, où l'activité réflexive constitue la mesure temporelle de la situation cosmologique de l'objet, la prédonation régionale distribue les grandes sphères qui la constituent, et que l'on appelle « régions » : d'abord la prédonation de l'esprit, comme élément intersubjectif auquel appartient essentiellement le sujet philosophant ; puis la nature, comme distincte régionalement de l'esprit, et donnée comme moment antérieur à l'apparition de l'esprit, et enfin le présent du monde donné dans une sorte de supra-temporalité par laquelle celui-ci est contemporain indifféremment de la nature ou de l'esprit.

C'est dans ce contexte que Fink resitue et assume l'idée d'une analytique égologique. Il ne s'agit plus de décrire des distinctions régionales objectives prises à distance du sujet, mais il s'agit d'analyser la prédonation du monde donnée intuitivement antérieurement à la réflexion. Ainsi les régions ne sont pas seulement des types d'objets mais manifestent un principe cosmologique qui distingue l'ordre d'apparition des réalités en même temps que les potentialités qui leur sont propres.

C'est dire que c'est le mouvement du monde qui apparaît par là. Tandis que l'ontologie régionale husserlienne n'avait pas grand-chose à apporter à la théorie de l'ontologie formelle, c'est le contraire qui advient ici, puisque la relativité des régions révèle le mouvement du monde lui-même. C'est là un gain philosophique qu'apporte la théorie de Fink par rapport à celle de Husserl : la relation des différentes régions révèle le monde lui-même.

e) La quatrième méditation

α) La question d'une égologie universelle

Quoique assumant dans une perspective cosmologique le questionnement husserlien, pour les raisons fondamentales que l'on a vues, Fink suit fidèlement le parcours des *Méditations cartésiennes*. Arrivé à la quatrième méditation, l'état de la problématique permet de suivre cette voie parallèle, notamment à la faveur de l'apparition de la thématique de la phénoménologie régressive. Par phénoménologie régressive il faut entendre la démarche descriptive qui fait retour vers l'intuition, et plus précisément ici vers la *prédonation*, pour prendre en vue réflexivement l'intuition pré-acquise. On a vu à l'occasion de l'étude de la troisième méditation comment la problématique constitutive conduisait à prendre en vue la prédonation du monde, et comment était ainsi possible la phénoménologie régressive. C'est à ce niveau que s'élabore la problématique de la quatrième méditation.

Quelques mots, ici, sur la quatrième méditation husserlienne. Les trois premières méditations ont conduit l'*ego* transcendantal à prendre en vue la constitution intentionnelle, à discerner les orientations fondamentales de l'analyse, et à esquisser les grandes familles de problèmes, notamment avec les problématiques des ontologies formelles et régionales. Mais c'est dans la mesure où l'*ego* transcendantal a une conscience possible de l'universalité de la structure constitutive que le projet d'un idéalisme transcendantal devient possible quand toute structure intentionnelle peut être convertie en forme universelle de la conscience transcendantale. Ainsi, par le retour au savoir possible et universel de l'*ego*, la phénoménologie devient elle une sorte d'égologie fondamentale.

Or c'est en ce sens que Fink assume la démarche de la quatrième méditation en situant son mouvement général comme le passage de l'attitude naïve de la conscience de monde à la question en retour constitutive. Il écrit :

...nous demeurons...- du point de vue méthodique - au premier niveau naïf de l'égologie, dans l'analytique de la situation de départ de la question-en-retour régressive : nous explicitons simplement l'auto-constitution dans l'horizon de la prédonation de la vie transcendantale.³⁸⁶

C'est-à-dire que le projet husserlien d'élaboration d'un système des formes égologiques fondamentales prend la forme d'une phénoménologie régressive de la prédonation du monde. Dans ce cadre toutefois, la structure du projet husserlien se voit principalement modifiée. Si pour Husserl, la forme fondamentale de la constitution égologique est le temps dans lequel s'ordonnent de façon compossible les vécus, Fink reconnaît la distinction du temps immanent, mais comme spécification qui n'advient que de manière naïve :

La naïveté de principe de nos explications consiste en ce que les processus d'édifications auto-constitutifs de l'*ego* transcendantal n'accèdent à l'explicitation que comme processus dans le temps immanent.³⁸⁷

La naïveté réside ici dans le point de départ égologique de la méditation qui ignore la dialectique ontologique qui doit reconduire au monde la problématique du fondement. Ainsi conduite, la réflexion doit reconnaître le problème du temps immanent comme préparatoire à

³⁸⁶ Idem, p. 286

³⁸⁷ Idem

l'investigation complète qui doit porter le problème du temps jusque dans la dimension cosmologique de la genèse. Fink écrit :

...la mise en évidence de la genèse de l'auto-constitution immanente de l'ego transcendantal qui a cours dans le temps immanent n'opère que comme préparation aux questions spécifiquement génétiques et constitutives qui renvoient aux profondes dimensions originaires et non données de la genèse temporalisante.³⁸⁸

La réflexion sur la prédonation va donc s'insérer dans l'analyse cosmologique et va permettre de distinguer, à travers l'analyse des habitudes (chez Husserl les « habitus ») les modalités fondamentales de la vie transcendantale, de telle sorte que celle-ci sont autant de rapport au monde. Fink écrit : « *Sous le titre 'habitude' nous avons principalement explicité le moi transcendantal en tant que possédant le monde, c'est-à-dire dans la mesure où des corrélats objectifs correspondent à ses habitudes.* »³⁸⁹.

La donnée fondamentale est donc d'abord celle de l'être du monde. Fink écrit : « *Le corrélat objectif de la possession et de l'acquis subjectif est l'être permanent.* »³⁹⁰. C'est seulement sur le fond de l'être permanent que peuvent se différencier les différentes activités du moi, qui se distinguent alors, dit Fink, en modalités fondamentales de l'habitude. La première forme est celle de l'activité, que manifestent par exemple, dit Fink, les prises de positions au sens large, comme « *...les convictions d'être provenant de prises de connaissances dans lesquelles on a conscience d'un être identique et permanent des objets...* »³⁹¹. C'est-à-dire que la première modalité temporelle de la vie transcendantale est la spontanéité de la réception par rapport au donné. Tandis que la donation s'écoule, la production de la pensée par rapport à la synthèse passive se forme continûment, simultanément à la donation. La synthèse passive qui s'écoule continûment, en tant qu'elle affecte spécifiquement le sujet, produit, dit Fink, la disposition habituelle du moi en tant que non volontaire, c'est-à-dire la structure interne de ses tendances passives, de ses pulsions, de ses inclinations. En tant qu'il est l'unité de sa réception passive et de son activité, le moi s'organise, dit encore Fink, en un « *...système universel de son 'je peux', le système de ses possibilités prétracées de mouvement, les processus kinesthésiques de sa mobilité corporelle, système qui lui est familier et connu.* »³⁹². L'ensemble de ces trois

³⁸⁸ Idem, p. 287

³⁸⁹ Idem

³⁹⁰ Idem

³⁹¹ Idem

³⁹² Idem, p. 288

formes d'habitudes fondamentales, sont, dit Fink, « ...supportée et rendue possible par l'habitude la plus fondamentale du moi, à savoir l'habitude de l'être identique du moi. »³⁹³.

C'est cette unité de principe qu'il faut entendre, dans la terminologie finkéenne, par « monade ». Chez Husserl « monade » signifie l'egoïté du sujet qui constitue une réalité absolue pour lui-même, et qui est conscient, comme tel, de lui-même, notamment dans la réduction. Or dans la mesure où Fink a reconduit l'ego transcendantal dans sa relation ontologique au monde, la monade ne signifie pas, bien sûr, le sujet pur seul, mais bien l'être humain, saisi dans son système intelligible, c'est à dire en tant que monade au sens métaphysique du terme. Fink écrit : « Le terme de 'monade' comprend l'unité de la vie de l'ego transcendantal y compris l'objectivité constituée dans sa vie. »³⁹⁴. Si l'on comprend bien, ici, le propos de Fink, la monade, par conséquent, est bien l'unité du sujet en tant qu'il englobe en lui le système des habitudes évoqué ci-dessus ; la monade, a par conséquent, fidèlement au sens métaphysique du terme, fonction de principe et d'unité de ce qui la constitue.

Du coup l'analyse phénoménologique peut se convertir en analyse monadologique, dans la mesure où elle prend en vue, conformément au projet eidétique de la quatrième méditation, non plus seulement des distinctions concrètes, mais la structure universelle de la constitution transcendantale au sens finkéen du terme. C'est ainsi que la perspective monadologique, au sens, l'on peut dire, finkéen du terme, fournit la base constitutive pour la compréhension du temps transcendantal. Fink écrit :

...nous trouvons...dans la prédonation...et dans les habitudes de l'ego une directive pour la compréhension principielle du présent transcendantal en tant que situation actuelle dans le processus d'autodéveloppement de la monade, en tant que présent dans l'histoire monadique.³⁹⁵

C'est ainsi que prennent place, dans la phénoménologie finkéenne, les distinctions husserliennes entre phénoménologie statique et génétique :

³⁹³ Idem

³⁹⁴ Idem, p. 289

³⁹⁵ Idem

On peut alors du point de vue terminologique nommer « statique » l'explication intentionnelle de l'expérience transcendantale actuelle en tant que liée à une situation déterminée de développement et parler par contraste d'une 'phénoménologie génétique' en tant qu'explication du processus génétique de l'auto-édification, de l'auto-développement de la vie transcendantale.³⁹⁶

β) Le problème du fondement temporel

La problématique d'une égologie transcendantale, a, à la faveur du fondement temporel cosmologique de la phénoménologie régressive, conduit à une analyse des habitudes, qui elle-même, en retour, offre la possibilité d'une analyse de la constitution temporelle de la monade, cette dernière étant conçue comme l'unité de principe de ses synthèses constituantes. C'est à ce stade que, dans la perspective finkéenne, doit être sérieusement remise en cause la conception husserlienne du temps immanent comme du fondement transcendantal dernier.

En effet, pour Husserl, la présupposition du fondement transcendantal subjectif, conduit, via la première prise en vue du spectateur transcendantal, à situer toutes les données de l'humanité de l'homme du côté du corrélat intentionnel. Pour la compréhension de la structure temporelle constitutive de l'intentionnalité cela signifie que toutes les données de l'homme à lui-même appartiennent à la synthèse objective, et sont données comme telles (objectives) au sujet transcendantal. La relation du sujet transcendantal et des données objectives humaines (notamment tout ce qui est corporel) s'effectue dans une synthèse passive que Husserl situe dans le temps immanent, le temps égologique, dans lequel, par une nécessité de présupposition, doit venir s'inscrire tout contenu de conscience particulier.

Dans la perspective finkéenne, les choses se présentent maintenant différemment, dans la mesure où, par la progression de la dialectique ontologique, le spectateur transcendantal se sait en identité d'être avec son humanité laquelle le présuppose quant à l'être. Dès lors le

³⁹⁶ Idem, p. 289-290

champ de la subjectivité de l'homme, comme objet de la phénoménologie, est redéployé dans toute son extension en même temps que le concept de monade. En effet la monade, plus que la seule conscience, est le principe pour ainsi dire métaphysique qui rassemble la synthèse passive des données sensorielles, la synthèse active de l'attention qui s'y rattache, la synthèse d'activité qui unifie les deux premières et dans laquelle le moi a savoir de lui-même, puisqu'il est le principe de cette synthèse. Le sujet, par conséquent, n'est pas, loin s'en faut, le seul sujet transcendantal, mais il est dans le concept même de la monade, l'unité de ses différentes constituantes.

Par conséquent l'analyse du temps transcendantal qui doit découler, dans le projet husserlien, de l'égologie universelle, montre, dans la perspective finkéenne une structure conséquemment différente, qui doit conduire à un certain nombre d'arguments critiques à l'égard de la conception husserlienne.

Le premier argument critique concerne donc le présupposé du fondement égologique, et signifie essentiellement que la présupposition de ce fondement n'est pas elle-même expliquée ni fondée ; ainsi la clarification phénoménologique égologique ne conçoit même pas que le temps immanent puisse être lui-même constitué, ce qui apparaît pourtant à la lumière de la phénoménologie régressive finkéenne. Fink écrit :

Une telle clarification se meut elle-même dans un horizon non éclairci et non compréhensible : dans l'horizon de la prédonation du temps immanent. La destruction analytique de celui-ci, le fait de le faire apparaître comme une formation temporelle elle-même constituée est la tâche centrale de la phénoménologie génétique proprement constitutive qui ne trouve son point de départ que dans le premier degré de la recherche génétique qui a été esquissé plus haut.³⁹⁷

C'est dire que la phénoménologie génétique doit faire apparaître, à partir de ses fondements cosmologiques, que la théorie husserlienne du temps immanent repose sur la présupposition du fondement égologique. L'analyse régressive doit faire apparaître que la synthèse immanente, celle qui est produite par le sujet, est en réalité la synthèse active de la pensée, rapportée par la synthèse universelle à la synthèse passive. C'est parce que Husserl prend la conscience pour fondement, que la synthèse de la conscience à proprement parler lui apparaît fondamentale. Mais dès lors que la phénoménologie génétique, fondée cosmologiquement,

³⁹⁷ Idem, p. 293

procédant de manière régressive, saisit le problème de la genèse constitutive monadologique dans le cadre du monde, la synthèse immanente, apparaît dans sa relation conditionnée aux autres synthèses, à savoir la synthèse passive de l'intuition et la synthèse dite par Husserl « universelle ». A cette lumière la théorie d'une synthèse immanente fondamentale se voit, effectivement, en même temps que déconstruite, détruite.

Le propos ici n'est pas une simple divergence de vue au sujet du fondement. Le fond du problème est concrètement phénoménologique. Le développement de la phénoménologie régressive conduit à prendre en considération des structures temporelles autrement ignorées par Husserl. Fink écrit :

...les questions en retour constitutives, qui sont à développer à la suite de l'explicitation provisoire de l'intentionnalité de l'expérience transcendantale du monde, représentent une régression vers les couches profondes de la temporalité actuellement fluante qui ne se trouvent donc pas dans la structure prédonnée du présent du temps immanent.³⁹⁸

Ce qui signifie que le recadrage cosmologique de la synthèse active par rapport à la synthèse passive, lui-même établi en vertu du problème de l'antériorité de l'être du fondement phénoménologique, permet de distinguer les temporalités fondamentales des structures de la réflexion, c'est-à-dire d'identifier comme antérieure la nature et comme postérieure la réflexion, là même où Husserl, prisonnier de la dimension ontologique du présupposé de la conscience, restait contraint de toujours voir dans la synthèse active « l'avant » qu'elle n'incarnait cependant pas. L'ambiguïté ontologique le conduisait à une méprise essentielle sur la temporalité de la conscience. Il y a donc, dit Fink, des « *phénomènes de temporalisation originellement constituants* »³⁹⁹, qui englobent la synthèse dite du « temps immanent ».

L'analyse de ces phénomènes originaires constitue donc la tâche et l'objet de la phénoménologie génétique. A partir de la phénoménologie régressive et de la temporalité de ses moments s'élabore donc ce qu'on peut considérer comme la phénoménologie fondamentale, laquelle établira les structures universelles de la constitution, cette dernière entendue comme la constitution du monde donnée dans la vie transcendantale. Fink écrit :

³⁹⁸ Idem

³⁹⁹ Idem

...de même que le présent de la vie d'expérience dans la question en retour constitutive doit être réduit au flux de la temporalisation de la vie proprement constituante, de même c'est la tâche des degrés supérieurs, s'élevant au dessus du premier niveau, de la phénoménologie régressive de dégager les processus génétiques et de les réduire aux phénomènes de temporalisation originellement constituants du point de vue génétique...⁴⁰⁰

Le problème du fondement temporel se voit donc reconduit au système génétique. Fink écrit : « ...le problème des questions constitutives génétiques est le problème de la genèse des processus génétiques. »⁴⁰¹. Dans ce cadre la genèse immanente se voit rapportée à l'objectivité dont elle dépend. Fink écrit encore en ce sens : « ...la prédonation de 'l'immanence' est insérée dans la prédonation plus englobante de l'homme à lui-même. »⁴⁰². L'homme lui-même est inséré dans une temporalité englobante de laquelle il sait en tant que conscience dépendre. Fink conclut donc : « Le temps immanent est ainsi subordonné au temps objectif dans lequel l'homme se sait inséré : limité par la naissance et la mort, porté par le courant de la vie générative. »⁴⁰³.

On voit donc que Fink, dans cette quatrième méditation, réussit le tour de force d'assumer le problème de l'égologie universelle au niveau même des habitudes, saisissant, via celles-ci, non seulement le rapport au monde, mais encore la temporalité mondaine des moments constitutifs, atteignant par là, fidèlement au projet husserlien, l'universalité requise par la perspective fondationnelle. C'est désormais dans une perspective cosmologique que la phénoménologie finkéenne va pouvoir assumer les analyses déterminées, qui constituent la matière de la cinquième méditation.

⁴⁰⁰ Idem, p. 293-294

⁴⁰¹ Idem

⁴⁰² Idem

⁴⁰³ Idem, p. 294-295

f) La cinquième méditation

α) Le problème de l'intersubjectivité

Le problème de la genèse, fondamental pour la phénoménologie, reconduit donc à l'intersubjectivité, étant donné que la genèse immanente du sujet se rapporte et repose sur des formes génétiques englobées dans le monde, notamment le rapport génératif avec d'autres hommes. C'est par et dans l'intersubjectivité que s'élabore toute la constitution, mais ceci est au départ difficile à comprendre pour autant que l'on se situe au niveau d'un *ego* transcendantal clos. C'est le projet husserlien de décrire à partir du sujet singulier toutes les distinctions universelles qui apparaissent dans la réflexion et qui permettent de saisir la constitution égologique du phénomène de l'intersubjectivité. Mais on arrive maintenant à un schéma fort différent. Fink écrit :

La naissance et la mort, l'historicité générative etc. n'ont-ils pas la signification de problème transcendants du commencement et de la fin, de l'histoire transcendantale, qu'il s'agit d'abstraire de la sphère de l'être-homme qui les dissimule, et ne plongeons nous pas ainsi par delà l'*ego* transcendantal dans un contexte ontologique plus englobant de la transcendantalité, dans une communication transcendantale ? ⁴⁰⁴

Autrement dit si, comme on l'a vu, la sphère de la transcendantalité dépasse principalement le sujet, si ce dernier en tant que tel (sujet) se définit comme celui qui dans le monde a un savoir du monde, si le monde est par principe le tout dans lequel des êtres ont un savoir de lui, si donc le temps du monde est le temps dans lequel coïncident tout êtres et notamment ceux qui ont le savoir de l'être, alors il n'y a pas une agrégation de sujets mais une intersubjectivité de principe, que l'on peut appeler *l'esprit*.

A ce stade, ce qui est en question n'est rien de moins que le statut de la subjectivité transcendantale, dans son rapport à la réduction. Fink écrit :

⁴⁰⁴ Idem, p. 297

La réduction n'est elle finalement pas encore insuffisamment développée lorsque nous ne saisissons la subjectivité transcendante, comme nous l'avons fait jusqu'ici, que comme *ego* ? La vie transcendante à laquelle elle donne accès s'étend elle au-delà de l'*ego* ? L'*ego* se trouve-t-il donc ainsi de prime abord dans un plus large contexte transcendantal d'être ? ⁴⁰⁵

C'est-à-dire que la problématique, développée tout au long des *Méditations*, d'un contexte transcendantal cosmologique, apparaît maintenant concrètement dans sa dimension immédiatement intersubjective. La transcendantalité n'est plus appréhendée comme la seule intuition du monde mais comme un phénomène intersubjectif. Puisqu'il appartient à chacun de participer dans le monde au savoir de l'être, l'intersubjectivité apparaît maintenant comme l'élément de la participation transcendante. La vie transcendante est un ensemble auquel participe tout *ego*. Fink écrit encore :

...il appartient au sens fondamental de la réduction phénoménologique que la clarté de l'*ego* qui s'en détache soit enchâssée dans des horizons obscurs, que sa détermination soit insérée dans l'indétermination de principe de l'ensemble de la vie transcendante. ⁴⁰⁶

Fink prend donc explicitement position par rapport à la conduite du présumé cosmologique. Il écrit :

La question de la pleine portée de la subjectivité transcendante n'implique donc pas un élargissement « métaphysique » hypothétique au-delà de la subjectivité égologique donnée de manière évidente dans la réduction, mais dans la mesure où il y a déjà dans l'indétermination l'implication d'un contexte transcendantal d'être plus englobant, il ne peut s'agir ici que d'un dévoilement des horizons obscurs qui l'impliquent, et avec lui de l'achèvement de la réduction au sens de la réalisation des possibilités d'explicitation qui lui sont inhérentes. ⁴⁰⁷

C'est-à-dire que la cinquième méditation marque le passage de l'exploration de la transcendantalité à la description de cette dernière. Jusque là c'est l'*ego* méditant de manière cartésienne qui cherchait et trouvait la dimension transcendante dans laquelle il se trouvait impliqué et conditionné ; maintenant le sujet transcendantal découvre la dimension concrète de sa participation au monde dans l'intersubjectivité. L'exploration de la transcendantalité, en

⁴⁰⁵ Idem, p. 298

⁴⁰⁶ Idem, p. 298-299

⁴⁰⁷ Idem, p.299

tant que celle-ci dépasse précisément le sujet dans l'intersubjectivité, est maintenant possible *via* l'exploration de l'intersubjectivité. Et c'est là la tâche de la réduction, qui ouvre non plus sur le seul *ego* transcendantal, mais sur le monde lui-même, *via* l'intersubjectivité.

La première caractéristique de l'intersubjectivité transcendantale est donc la situation partagée d'un savoir transcendantal, et comme telle l'intersubjectivité phénoménologique⁴⁰⁸ représente une forme éminente de l'intersubjectivité transcendantale. Fink dit : « *L'intersubjectivité transcendantale n'est elle pas déjà attestée par la possibilité d'un accomplissement pluriel de la réduction phénoménologique ?* »⁴⁰⁹. C'est parce que la transcendantalité a dimension intersubjective que la réduction est une possibilité intersubjective. Mais l'on se heurte ici encore au présupposé de l'*ego* clos qui conduit, pour l'intelligence de l'intersubjectivité transcendantale, à une aporie. En effet, dit Fink :

L'accomplissement pluriel de la réduction phénoménologique ne nous renvoie auparavant qu'à une pluralité d'égologies, dont il n'est nullement établi qu'elles peuvent avoir entre elles une connexion interne.⁴¹⁰

On part du phénomène intersubjectif dans l'attitude naturelle, on remonte *via* la dialectique phénoménologique de la méditation cartésienne à l'*ego* transcendantal et à l'idée de constitution égologique de l'intersubjectivité, mais à ce stade l'on n'a plus le phénomène intersubjectif initial, seulement une pluralité close d'*ego*. Fink dit donc : « *Cette intersubjectivité qui leur est prêtée ne l'est qu'eu égard à leurs points de départ dans l'attitude naturelle...* »⁴¹¹.

C'est à dire que l'on atteint là une autre limite de la phénoménologie husserlienne : une contradiction entre le phénomène intersubjectif et la théorie transcendantale égologique. Au niveau du phénomène nous coexistons et nous communiquons, mais au niveau théorique ces phénomènes ne sont plus que les attributs d'une monade intellectuelle singulière. A ce moment là comment rendre compte de l'intersubjectivité phénoménologique elle-même ? Ne

⁴⁰⁸ C'est-à-dire le fait pour les phénoménologues de réfléchir et de communiquer en commun.

⁴⁰⁹ Idem, p. 300-301

⁴¹⁰ Idem, p. 301

⁴¹¹ Idem

faut il pas revoir en son fond la théorie constitutive de l'intersubjectivité ? C'est précisément ce qu'entreprend Fink.

Il remet d'abord en cause la représentation de l'intersubjectivité monadologique husserlienne comme d'une multiplicité d'*ego* clos sur eux-mêmes. Il écrit :

Aussi étonnamment simple et aussi apparemment éclairante qu'apparaisse la conception selon laquelle une intersubjectivité d'*ego* transcendants devrait correspondre à une pluralité d'hommes accomplissant la réduction, elle n'en est pas moins erronée.⁴¹²

L'erreur de principe de cette conception réside dans la représentation de la fermeture du sujet à lui-même à laquelle reconduit le cheminement husserlien. Fink dit encore : « *Les réductions plurielles reconduisent ainsi directement de l'intersubjectivité de départ de l'être homme aux ego transcendants isolés.* »⁴¹³. Du fait de cet isolement de principe la communication et l'intersubjectivité ne peuvent passer que par le corps et la nature sur la base de laquelle l'identification intersubjective se fait selon Husserl. C'est-à-dire qu'il n'y a pas d'intersubjectivité réelle. Fink souligne encore :

Une simple multiplicité de réductions, toutes accomplies comme des réductions égologiques, n'est nullement susceptible de porter au jour une connexion ontologique interne demeurant dans la sphère de la transcendance.⁴¹⁴

L'intersubjectivité est pour Husserl un phénomène de correspondance d'identification des objectivités qui, si il repose sur des objectivités identiques, ne permet jamais d'excéder la fermeture de l'*ego* et ne permet jamais de rendre compte d'une communication transcendantale. L'intersubjectivité transcendantale husserlienne est en fait une égologie qui décrit la perception que j'ai d'autrui mais qui, pour cette raison, ne va jamais au-delà du corps qui le représente pour moi et par la médiation duquel il m'est donné comme *alter-ego*. Or c'est précisément cette réduction de l'autre *ego* à l'autre corps doué d'un *ego* que Fink cible comme une erreur centrale. Il écrit :

⁴¹² Idem, p. 302

⁴¹³ Idem

⁴¹⁴ Idem

La réduction a transformé mon rapport naturel humain d'expérience à l'autre en une relation transcendante d'expérience entre moi en tant qu'*ego* transcendantal qui fait au sens propre des expériences et la formation de validité et le corrélat d'expérience « autre homme » qui, en tant qu'*alter ego* (*alter homo*), comporte une référence à moi, mais à moi en tant qu'homme et non à moi en tant qu'*ego* transcendantal.⁴¹⁵

Autrement dit il s'agit de savoir si constitutivement l'autre n'est qu'un corps qui m'apparaît avec cette nécessité de m'être semblable, c'est-à-dire comme moi doué d'une conscience du monde, où si il existe d'autres voies d'explicitation de la conscience d'autrui, dans lesquelles autrui m'est semblable en tant qu'*ego* transcendantal, capable de comprendre, de communiquer, et d'échanger des énoncés ontologiques, dans un contexte d'être partagé. Fink dit donc :

Il s'agit seulement de savoir si « l'autre » ne représente en principe qu'un problème constitutif en tant qu'autre humain – ou si le développement de l'intentionnalité constitutive de l'empathie ne renvoie pas à des couches constitutives dans lesquelles l'autre est un autre existant de manière transcendante...⁴¹⁶

Autrement dit le phénomène du savoir transcendantal est un phénomène intersubjectif. C'est parce que l'on n'existe pas tout seul que l'on ne pense pas tout seul. Husserl prenait le savoir que j'ai d'autrui comme un simple phénomène, dont on ne comprenait pas bien comment l'on pouvait s'en trouver porteur. La dialectique cosmologique nous permet maintenant de comprendre comment dans le temps du monde nous existons et nous pensons simultanément, de telle sorte que le phénomène de l'intersubjectivité ne manifeste pas un agrégat d'*ego* dont l'incommunicabilité apparaît maintenant absurde, mais une totalité vivante qui rassemble par principe tout *ego* et dans et par laquelle tout *ego* se définit. L'ambition d'une phénoménologie cosmologique, concernant l'intersubjectivité, sera dès lors de décrire la constitution de l'intersubjectivité ainsi comprise.

⁴¹⁵ Idem, p. 303

⁴¹⁶ Idem

β) La question d'une communauté transcendantale

La première voie de sortie de l'égologie close réside précisément dans la prise en vue de l'intersubjectivité du monde. Il s'agit de comprendre phénoménologiquement le monde qui est donné à tous dans l'attitude naturelle au niveau de l'attitude transcendantale. Fink écrit :

Devenu *ego* transcendantal par la réduction, j'ai maintenant comme mon corrélat d'expérience le monde et en même temps la référence qui lui est inhérente à une intersubjectivité de sujets humains qui en font l'expérience, je l'ai dans le phénomène.⁴¹⁷

L'analyse de la validité du monde intersubjectif conduit à considérer que l'on ne peut pas rendre l'*ego* individuel comme la seule source constitutive du monde, au contraire il appartient à mon système constitutif de s'insérer dans une constitution intersubjective plus vaste et d'en assumer les validités. Fink écrit donc :

...il me faut compter comme appartenant à mon fonds égologique des validités qui reposent sur la prise en charge de validités provenant de l'expérience étrangère, sur des transmissions d'expériences factuelles et possibles (potentielles).⁴¹⁸

On rencontre ici, là encore, les limites d'une phénoménologie égologique. Si l'on admet avec Husserl que l'autre se constitue en moi, comment expliquer les transmissions d'expérience ? D'où provient la validité de l'expérience étrangère ? Certes autrui peut être considéré comme une validité constituée en moi, mais la validité qu'a, pour autrui, l'expérience étrangère, comment se constitue-t-elle en moi ? Fink questionne : « *Où se trouvent les sources transcendantales de ces 'compléments de sens étrangers' inhérents aux fonctions constitutives ?* »⁴¹⁹. C'est un problème aux conséquences très lourdes : dans la mesure où le savoir que j'ai du monde dépend des expériences étrangères, et dans la mesure où je n'ai pas constitué en moi la validité de l'expérience étrangère, et dans la mesure encore où la phénoménologie n'a pour objet que ma constitution propre, alors je ne peux pas tenir de

⁴¹⁷ Idem, p. 304-305

⁴¹⁸ Idem, p. 306

⁴¹⁹ Idem

discours phénoménologique sur le monde si ce dernier excède ma sphère primordiale. Fink dit encore :

N'y a-t-il dans les effectuations de sens étrangères aucune formation de sens transcendantale qui y soit impliquée, ne sont réellement constituants que les expériences primordiales propres et les vécus monadiques ? Si c'était le cas, le monde ne pourrait par principe ne connaître aucune élucidation phénoménologique ; la phénoménologie devrait s'abstenir de se présenter comme une théorie philosophique du monde.⁴²⁰

C'est-à-dire qu'au niveau transcendantal, au niveau des positions d'êtres, la structure de la constitution n'est pas celle d'une monade close en laquelle toute position d'être en général se formerait, mais au contraire l'on a le phénomène constitutif de l'intersubjectivité transcendantale, c'est-à-dire que pour un *ego* sujet de validités d'être existent d'autres *ego* eux aussi sujets de validités d'être, ayant entre eux un commerce d'échange et de transmission du savoir, formant une totalité intersubjective. Il entre ainsi dans la constitution du sujet, non pas qu'autrui se constitue, sur la base de son corps, comme partie du monde, pour moi monade, mais qu'au contraire pour un sujet transcendantal il existe d'autres subjectivités transcendantales, auxquelles je me rapporte précisément en tant que telles, et c'est cette constitution transcendantale intersubjective qui permet l'expérience collective, laquelle est, dans le schéma husserlien, incompréhensible, puisqu'il me reviendrait d'accorder la validité d'être à ce qui précisément fait l'objet d'une validité étrangère. Or c'est précisément à partir de l'intersubjectivité ainsi comprise que se constitue le monde.

Il s'agit donc de concevoir, dit Fink, « ...qu'à travers l'autre phénoménal est indiqué un autre transcendantal avec lequel je me tiens dans une communauté transcendantale qui est au fondement de toute intersubjectivité mondaine... »⁴²¹. Pour l'analyse phénoménologique cela signifie qu'au lieu d'analyser comment la conscience de l'*alter-ego* se constitue à partir de la perception que j'ai de son corps, c'est-à-dire au lieu d'analyser ce qu'il y a de transcendantal dans l'*alter-ego* au niveau de ma seule conscience d'autrui, l'analyse se propose de progresser jusqu'à la subjectivité transcendantale étrangère elle-même, non pas, bien sûr, comme une subjectivité close, mais comme une co-subjectivité transcendantale. Fink donne à cette analyse le nom de théorie transcendantale de l'empathie. Il écrit :

⁴²⁰ Idem, p. 307

⁴²¹ Idem, p. 308

La voie recherchée n'est autre que la théorie transcendantale de l'empathie elle-même. En elle est incluse une réduction de l'autre phénoménal rencontré dans le monde à la co-subjectivité transcendantale qui est au fondement de celui-ci.⁴²²

Comment une telle théorie pourrait elle être possible ? Tout simplement, comme on peut le comprendre, en saisissant la relation qu'une subjectivité transcendantale entretient avec les validités d'être étrangères, qui supposent toujours une subjectivité transcendantale étrangère. Fink dit donc encore : « *Le fait de l'appartenance à la concrétion de l'ego d'éléments de sens étrangers d'abord obscurs dans leur provenance transcendantale livre la motivation de cette co-réduction de l'autre...* »⁴²³.

Ainsi se révèle la nature de la relation intersubjective. Celle-ci n'est pas égologique et n'est pas, complètement, analysable égologiquement, elle est au contraire fondamentalement relationnelle, selon un principe que Fink appelle la « *réversibilité* »⁴²⁴. Fink écrit :

...ce n'est pas seulement moi qui fait l'expérience de l'autre et lui qui fait l'expérience de moi-même, mais je ne fais l'expérience de l'autre que lorsque je fais l'expérience de celui-ci en tant que faisant l'expérience de moi-même...⁴²⁵

C'est-à-dire que la réciprocité, au niveau transcendantal, structure la subjectivité. Ce qui vaut pour moi vaut pour l'autre en tant que valant pour moi, et réciproquement. Si la réciprocité est transcendantale, c'est-à-dire s'étend jusqu'à à la sphère des validités d'êtres, la communauté humaine est alors non pas une communauté d'objets, fût ce des corps, mais une communauté de compréhension. Il appartient au sujet transcendantal de coexister en tant que tel avec d'autres, eux-mêmes identiquement structurés. C'est cette relation bilatérale entre les sujets qui permet de rendre compte de la prise en charge par un sujet des validités étrangères. Fink écrit donc encore :

Seule la réduction des deux extrémités de l'empathie conduit ainsi à la possibilité de donner à la provenance des transmissions de croyance et des teneurs de validités étrangères qui appartiennent à mon *ego* concret la forme d'un problème transcendantal et de revenir, par-delà

⁴²² Idem, p. 308

⁴²³ Idem

⁴²⁴ Idem, p. 309

⁴²⁵ Idem

« la référence à l'autre phénoménal », à l'autre transcendantal co-constituant, donc à la communauté transcendantale et à l'intersubjectivité constituante...⁴²⁶.

γ) La théorie transcendantale de l'empathie

Un pas décisif a été accompli avec le développement du problème de l'intersubjectivité transcendantale. Dans la mesure où l'*alter-ego* est un *co-ego* transcendantal alors est définitivement dépassée la conception selon laquelle toute réalité se constitue en moi et seulement en moi. Il y avait, à cet égard, un paradoxe dans l'analyse husserlienne. D'une part tout se constituait en moi comme dans un sujet absolu, et d'autre part cette constitution portait en elle autrui comme l'*alter-ego* exigé et porté par toute présentation de l'autre homme. Avec le développement finkéen du problème, la progression de la problématique transcendantale a trouvé dans le monde la dimension véritable de la transcendantalité, dimension qui apparaît maintenant dans sa portée supra-individuelle pour le phénoménologue qui se découvre comme participant à cette transcendantalité dans l'intersubjectivité. Le rapport à l'autre, sa nécessité toujours portée par tout sujet, l'accompagnement d'autrui dans ma conscience du monde, apparaît maintenant dans sa véritable nature. Fink écrit :

Ainsi disparaît l'apparence illusoire selon laquelle tout ce que, en tant qu'*ego* transcendantal, je reconnais comme existant à partir de moi et explicite comme constitué en moi-même, doit appartenir à mon essence propre.⁴²⁷

On arrive ici à un moment charnière de la problématique finkéenne. En effet c'est à partir du problème génétique que l'on était renvoyé, au terme de la quatrième méditation, au problème de la génération humaine, aux thèmes de la naissance et de la mort, comme aux conditions cosmologiques de la genèse immanente sur laquelle Husserl voulait fonder tout le savoir phénoménologique. Mais par là, toujours du point de vue phénoménologique, on ne pouvait pas faire intervenir autrui, par exemple nos parents, sans faire intervenir le savoir que l'on a

⁴²⁶ Idem, p. 310

⁴²⁷ Idem, p. 311

d'autrui, et c'était là encore le point de vue de Husserl (tout rapporter à la condition subjective du savoir).

Mais Fink dit qu'il s'agit maintenant de l'achèvement de la réduction égologique. C'est-à-dire que toute la problématique *transcendantale* trouve sa solution ici. Ce qui caractérise au départ la réduction transcendantale c'est la prise de distance vis-à-vis de l'attitude naturelle en tant qu'en celle-ci le sujet participait aux validités d'êtres de l'ensemble des objets intra-mondains valant pour lui. Le propre de la phénoménologie husserlienne, selon Fink, est d'atteindre le niveau transcendantal du savoir par le recul pris vis-à-vis du sens « homme » qui recouvre l'aperception que l'homme a de lui-même dans l'attitude naturelle. L'auto-établissement de l'*ego* transcendantal consiste dans la prise de conscience par le sujet que son humanité, le savoir et l'auto-aperception de son humanité, sont pour lui un corrélat de conscience, que le sujet transcende.

C'est à partir de là que Fink assume pour sa part le problème du fondement ontologique du sujet qui s'est établi en spectateur transcendantal. Fink ouvre de nouvelles perspectives transcendantales en orientant la réflexion sur le monde en lequel il apparaît que le spectateur transcendantal a l'être. Car cet être ne peut pas dépendre de la conscience seule mais il est nécessairement tributaire du corps duquel il émerge, seulement il en émerge avec cette modalité d'être sujet, de savoir. Pour la méditation phénoménologique cela signifie une tension, une dynamique du développement de la problématique. D'une part je suis toujours un *ego* méditant, d'autre part je me sais dans le monde comme dans l'élément dans lequel j'ai l'être et ma nature spécifique. Il me faut donc assumer cette tension avec d'abord le problème de la constitution et de ses modalités temporelles fondamentales duquel il ressort que l'esprit est précisément ce qui advient postérieurement à la nature. C'est précisément encore à ce stade que se pose la question de la genèse du savoir, laquelle est reconduite aux genèses cosmologiques dans lesquelles j'advieus dans le monde en tant que naissant et participant de relations génétiques avec autrui. On a bien ici la tension ultime entre les deux extrêmes, entre d'une part l'humanité dont j'émerge génétiquement et la transcendantalité du savoir que j'ai de cette genèse. C'est donc dans l'intersubjectivité transcendantale que je saisis la relation génétique que j'entretiens avec autrui en comprenant que je partage le savoir avec autrui selon les structures relationnelles humaines desquelles j'émerge et dont je suis le sujet. A ce stade on comprend que la transcendantalité est humaine et que l'humanité est transcendantale. La

prise de distance initiale de l'*ego* transcendantal vis-à-vis de son humanité a trouvé la solution de l'aporie ontologique qu'elle soulève, celle de l'être du spectateur, dans la pensée de la structure génétique cosmologique de l'intersubjectivité transcendantale. C'est donc, pour citer à nouveau Fink, « *l'achèvement de la réduction égologique en réduction intersubjective* »⁴²⁸.

Le problème que soulève cette liaison abstraite entre l'intersubjectivité transcendantale (la compréhension de l'être intersubjective), et la genèse cosmologique réside très justement dans son abstraction, ce que Fink ne cache pas. Il écrit : « *...nous n'avons pris pour base que l'empathie dans la couche de la vie de l'autre la plus basse et la plus générale.* »⁴²⁹. Il va donc s'agir de reconduire l'analyse phénoménologique aux données concrètes, et de reconduire par là, simultanément, les structures intersubjectives aux systèmes génétiques qui leur correspondent.

L'empathie est toujours un savoir incarné concrètement, c'est-à-dire que le savoir de l'autre est toujours rapporté à sa corporéité. Fink écrit : « *...le fait que l'autre est présent dans son corps vivant et fait l'expérience d'une corporéité primordiale de la nature caractérise la teneur en quelque sorte 'la plus primitive' de l'empathie.* »⁴³⁰. Ce qui est original ici c'est le sens intersubjectif nouveau que prend la théorie husserlienne de l'appréhension. Pour Husserl la perception du corps d'autrui s'accompagne *ipso facto* d'une appréhension de l'autre *ego*, c'est à dire du savoir que l'autre est, comme moi, sujet intentionnel dans une sphère primordiale. L'appréhension fonctionne pour Husserl par analogie, c'est-à-dire que je connais de l'autre ce qu'il y a d'universel dans la constitution de son être. Mais dans la mesure où la théorie de l'intersubjectivité transcendantale a dévoilé le savoir *a priori* que j'ai de la communauté transcendantale, à laquelle j'appartiens et en laquelle je suis structuré constitutivement, le phénomène d'appréhension fonctionne maintenant différemment. Ce n'est plus à partir du corps que j'apprends l'esprit, mais à partir du savoir de la communauté transcendantale que j'identifie l'autre dans son corps. J'ai le savoir d'une multiplicité infinie d'humains ouverts au monde par la médiation du corps. Cette appartenance de l'humanité au monde n'est pas indifférente selon les sujets, elle est au contraire structurée d'après des

⁴²⁸ Idem

⁴²⁹ Idem, p. 324

⁴³⁰ Idem, p. 325

différences relationnelles, dont l'examen et la théorie sont l'objet de la théorie transcendantale de l'empathie de degré supérieur.

D'abord le savoir de la communauté transcendantale me donne à connaître que l'autre n'est pas pour moi, contrairement au modèle husserlien, seulement un être universel, mais il est un sujet concret avec ses particularités propres, singularité dont j'ai le savoir dans l'appréhension. Fink écrit :

Dans l'empathie humaine de fait, l'autre ne m'est pas seulement donné comme celui qui fait simplement l'expérience de la nature, il ne m'est pas seulement donné par les événements intentionnels de sa perception...mais en tant que concrétisé dans ses habitudes, ses particularités, dans les contenus inaccessibles pour moi de sa vie intérieure individuelle, ses dispositions, ses pensées secrètes. ⁴³¹.

Mais l'intersubjectivité, de la sorte, n'est pas encore saisie dans toute sa concrétion. En effet les rapports intersubjectifs sont toujours des rapports que Fink nomme *génératifs*. Suivons le développement de cette structure qui va apparaître plus clairement.

Le premier rapport de parenté humaine auquel j'appartiens et qui me structure est celui du foyer natal. Fink décrit : « *Le 'monde environnant' premier et originaire est mon foyer...* »⁴³². Du fait que la structure d'appartenance au monde intersubjectif est concrète, c'est toujours par la médiation du monde intersubjectif primordial que j'ai l'intelligence d'autrui, ainsi ceux qui ne sont pas membres de mon foyer me sont étrangers, c'est-à-dire sont des autres avec lesquels je n'ai pas de commerce intersubjectif familial. Fink dit donc :

Nous pouvons en outre distinguer ici des niveaux et une gamme de niveaux de familiarité propre au monde natal qui apparaissent certes variables et contingents selon leur contenu empirique concret, mais qui pourtant indiquent une structure stable. ⁴³³

L'expérience humaine est par conséquent une expérience intersubjective du monde, de telle sorte, comme on peut le comprendre maintenant, que l'expérience de la nature advient dans le

⁴³¹ Idem

⁴³² Idem

⁴³³ Idem, p. 326

sens partagé du monde natal. C'est précisément cette intelligence particulière de la nature universelle qui caractérise une culture⁴³⁴. Et c'est précisément par rapport à cette particularité de l'appréhension du monde environnant que se distingue l'universalité de la nature. On a ici un schéma quasi inverse du schéma husserlien. Pour Husserl j'ai d'abord conscience d'une nature abstraite, universelle, dans laquelle je rencontre autrui, communauté sur la base de laquelle s'édifie la culture. On voit avec Fink qu'au contraire j'ai toujours accès au monde par la médiation du sens commun, ici particulier, par l'abstraction duquel seulement peut être conçue, et apparaître, l'universalité de la nature⁴³⁵. Autrement dit il faut l'abstraction du savoir philosophique pour atteindre l'universalité de la nature, là même où Husserl y voyait une condition phénoménologique concrète. L'intersubjectivité réelle conditionne concrètement la considération de l'objectivité. Et là où Husserl voyait une antériorité de condition, il y a une postériorité de considération.

Ce moment de l'universalité de la nature a toute son importance dans le système de l'analyse phénoménologique tel que Fink le conçoit. C'est en effet à la lumière de l'objectivité universelle que toutes les objectivités particulières peuvent apparaître dans leur particularité et dans leur spécificité⁴³⁶, les objectivités culturelles s'entend. Il y a une sorte de double dialectique, ascendante et descendante, par laquelle, partant de mon monde natal particulier je m'élève jusqu'à la considération des réalités universelles, non culturelles, non particulières, c'est-à-dire jusqu'à la nature universelle, à partir de laquelle en retour j'ai l'intelligence de la particularités des objectivités culturelles. Le concept d'objectivité sert alors de fil conducteur pour élucider, dit Fink, les « *spécialisations transcendantales de fait* »⁴³⁷ qui caractérisent toutes les structures objectives de la communauté humaine.

⁴³⁴ « Toutes les déterminations de significations et de cultures, que l'action humaine produit à partir des choses naturelles dépourvues 'en soi' de signification sont en elles mêmes relatives et renvoient significativement à la communauté de vie limitée d'une intersubjectivité qui se tient à chaque fois dans l'unité d'un monde natal... » : Idem

⁴³⁵ « Par rapport à l' 'objectivité' relative et conditionnée des significations en tant que corrélats d'expérience d'une communauté intersubjective fermée et liée à un monde natal, la nature a, en tant que simple couche fondamentale abstraite et dépourvue de signification du monde environnant à chaque fois concret et rempli de significations, une objectivité inconditionnée. » : Idem, p. 327

⁴³⁶ « A partir du moment où...l' 'objectivité' de la nature se voit élucidée du point de vue phénoménologique en tant que couche fondamentale supportant et rendant possible dans son identité générale la multiplicité de différents mondes culturels différenciés, nous avons réglé le problème transcendantal de l'objectivité en général sous la forme de son mode originare. » : Idem, p. 328

⁴³⁷ Idem, p. 329

On atteint par là la possibilité de dériver de la nature, en suivant le fil conducteur de l'objectivité universelle, toutes les objectivités particulières, ce que Fink exprime ainsi : « *La motivation de la formation des styles de vie transcendants différenciés à l'intérieur de l'univers des monades doit alors être rendue transcendentement compréhensible...* »⁴³⁸. Cette « motivation » fondamentale Fink la nomme « *le sens d'être génératif de l'autre* »⁴³⁹, dans lequel l'autre est toujours saisi dans une possibilité d'être générative déterminée. Autrui est toujours pour moi membre de mon espèce, il est ou non mon partenaire sexuel, il est mon père ou ma mère, mon fils ou ma fille. Fink décrit :

Tout autre dont on fait l'expérience par empathie se trouve en tant que tel dans sa situation générative et est aussi aperçu à partir de celle-ci. Il fait nécessairement partie ou non de ma situation générative. Le fait de ne pas en faire partie est lui-même un moment génératif : le fait de n'être pas dans un rapport de parenté.⁴⁴⁰

On comprend donc avec le moment que l'on peut appeler génératif comment Fink boucle le problème de la genèse cosmologique. La question était de savoir comment la genèse immanente pouvait reposer sur la genèse transcendante. Fink a reconduit la genèse immanente à l'intersubjectivité du savoir sur lequel elle repose, et le problème était dès lors de comprendre comment l'intersubjectivité transcendante pouvait être incluse dans la genèse cosmologique. En remontant, via la particularité de l'appartenance culturelle à l'universalité de la nature, Fink revient de là à l'espèce humaine de laquelle il va montrer comment les prédicats culturels, c'est-à-dire les objectivités culturelles sont dérivables des structures génératives de l'espèce. On comprend de là comment s'organisent, sur la base des structures génératives de l'espèce, toutes les structures socio-culturelles : la famille, la société civile, etc... Comme le dit Fink : « *L'ensemble de nos semblables ne constitue pas un 'nous' collectif, mais un 'nous' de rapports génératifs.* »⁴⁴¹.

Ainsi s'achève le concept finkéen d'une cinquième méditation. La difficulté initiale était de traiter, dans le cadre d'une phénoménologie transcendante, de l'intersubjectivité. Le danger husserlien était de fonder radicalement toute intersubjectivité sur le savoir d'un *ego* transcendantal singulier. Par quoi on ne pouvait pas bien comprendre qu'autrui soit lui aussi

⁴³⁸ Idem

⁴³⁹ Idem

⁴⁴⁰ Idem, p. 330

⁴⁴¹ Idem

un sujet transcendantal, et c'est précisément ce savoir là que Fink met en évidence avec l'idée de communauté transcendantale. C'est le savoir de la communauté qui est premier et « l'appréhension » qui relie le corps et l'esprit s'y ordonne. La connaissance de la subjectivité transcendantale s'y élargit considérablement notamment au niveau de l'espace et du temps qui conditionnent la coexistence des subjectivités. Le monde, par l'espace qui divise et le temps qui rassemble, apparaît ici comme conditionnant l'existence de l'homme concret, lequel partage, en petits groupes, la nature universelle. Il émerge de celle-ci dans la structure générative de l'espèce qui sous-base le savoir qu'il a de lui-même et des autres, et qui structure collectivement son rapport aux objets et ses pratiques.

g) Conclusion

Cette cinquième méditation parachève en toute cohérence le cheminement finkéen de la méditation à la manière cartésienne. Le problème fondamental est celui du fondement, et encore de l'être du fondement. En soulevant la dimension ontologique du problème, Fink est, – décisivement –, reconduit au monde comme à la dimension qui conditionne la prise en vue transcendantale, c'est-à-dire la prise en vue comme phénomène de ce qui autrement a validité ininterrogée : l'être des choses, l'être du sujet, et finalement l'être du monde. C'est là la première conquête de la méditation finkéenne : le monde n'est pas la totalité objective des choses, il n'est pas non plus le simple concept d'un sujet, mais il est le tout en lequel toute particularité a l'être, et c'est l'originalité de Fink d'y reconnaître le monde. Dès lors l'expérience de la transcendantalité apparaît elle aussi comme une manifestation originale de la pensée finkéenne. C'est l'émergence de la grande pensée de l'expérience ontologique. C'est le rapport à la transcendantalité qui dimensionne cette expérience.

La dimension cosmologique ainsi ouverte est certainement très largement problématique : comment expliquer les phénomènes « nature » et « esprit » dans le présent cosmologique ? Il n'y a pas là pour Fink contresens mais seulement une tâche philosophique. Celle-ci est une problématique phénoménologique et c'est par un retour aux sources constituantes que Fink se propose de progresser. Le gain de la dimension cosmologique est de faire apparaître des différences eidétiques essentielles concernant la question de la constitution, notamment

l'antériorité temporelle de la nature sur l'esprit qui la prend, postérieurement, en vue. La structure cosmologique de la constitution apparaît à ce stade clairement.

Mais il faut encore maintenant assumer le fondement universel qui conditionne le savoir constitutif, et le problème du fondement subjectif se pose ici derechef. Pour Husserl c'est à ce stade et sur l'*ego* transcendantal que se fondait l'idéalisme transcendantal subjectif. Or il y a là une divergence de principe entre Fink et Husserl. Là où Husserl voyait le fondement clairement établi, Fink lui se voit conduit à rejoindre la genèse cosmologique, là où Husserl se satisfaisait de la genèse immanente. C'est là que la cinquième méditation est décisive. Pour Husserl il s'agissait dans cette cinquième méditation d'une sorte de phénoménologie appliquée, qui consistait dans le dégagement des structures les plus universelles de la constitution du monde concret, nature et esprit. Mais pour Fink il s'agit de reconduire l'universalité du savoir à la réalité cosmologique. Ceci se fait d'abord en reconduisant le savoir à autrui – et en ce sens Fink commence par l'esprit – puis l'intersubjectivité est reconduite à la nature – et Fink, contrairement à Husserl, conclut par celle-là – de laquelle émerge l'esprit, et c'était la leçon constitutive. Comment dès lors conclure ? La philosophie, et c'était là l'affaire de Descartes, est chose humaine, chose intersubjective, historique, scolaire, et elle émerge de la situation humaine, l'homme étant cette espèce qui pense. C'est donc à partir de l'émergence de la nature que l'homme en vient à penser, et que ce faisant il pense la question du fondement. Ainsi en achevant la méditation cartésienne sur la relation qui existe entre la nature et l'esprit, entre l'homme et la philosophie, Fink fournit il un système pour le savoir, et c'était là le rêve de Descartes.

C) La *Sixième méditation cartésienne*

a) Le propos de la *Sixième méditation cartésienne*

α) Introduction

La *Sixième méditation cartésienne* est l'un des textes les plus célèbres de Fink, ce qui peut surprendre quand l'on sait que lui-même ne l'a jamais publiée de son vivant. C'est ce texte qui lui permit d'accéder au professorat après guerre. C'est un texte qui a circulé dans les cercles phénoménologiques jusqu'à sa publication posthume en 1988. C'est surtout suite à cette publication que ce texte a donné lieu à de nombreux commentaires que nous examinerons en temps voulu.

Nous avons déjà évoqué la justification de l'ordre de notre étude. En effet la publication de la *Sixième méditation cartésienne* comprend d'abord, dans l'édition originale allemande, la *Sixième méditation* elle-même, puis, en volume de complément, les textes de remaniement des cinq premières méditations. Ce qui nous semble être un contresens. La première erreur que cela peut engendrer est d'aborder directement cette *Sixième méditation*, à la suite des *Méditations* husserliennes, sans référence préalable aux textes édités en complément. Comme si il n'y avait pas de différence fondamentale entre le cheminement méditatif husserlien et le cheminement finkéen. Nous pensons avoir montré dans les sections précédentes qu'au contraire il y a un développement spécifiquement finkéen de la problématique phénoménologique. Il faut donc voir dans les textes de remaniement aux cinq premières méditations le travail préliminaire qui seul peut ouvrir l'intelligence de la *Sixième méditation*. L'idéal, pour la publication des textes, fut d'ouvrir le volume avec les cinq premières méditations. C'est pourquoi nous avons d'abord suivi le cheminement problématique à travers les cinq premières méditations, avant d'étudier la *Sixième méditation* en son lieu et place de dernière méditation.

A l'appui de notre position, le premier paragraphe de la *Sixième méditation*, aux références explicites à la problématique précédemment exposée. Fink y résume le cheminement parcouru, en quoi il faut voir autant d'étapes de la méditation originale à Fink, et non un résumé des méditations husserliennes. Suivons ce bref résumé.

Le commencement de la phénoménologie réside bien dans la prise de conscience transcendantale, prise de conscience d'abord subjective. Fink écrit :

Nous avons brusquement débouché sur la dimension originelle de tout être, sur la source qui est à la base de la constitution du monde, c'est-à-dire sur la sphère de la subjectivité transcendantale.⁴⁴²

Mais, ajoute Fink, «... nous n'avons pas encore mis en évidence le devenir constitutif du monde... »⁴⁴³, c'est-à-dire que celui-ci n'apparaît pas dans sa dimension transcendantale intrinsèque avec la seule position subjective du problème. Au contraire, c'est bien le phénomène du monde qui est premier et non le sujet auquel il devrait se rattacher, c'est pourquoi le problème constitutif se rapporte à une réflexion sur la prédonation du monde. Fink dit donc : « ...nous avons avant tout esquissé l'idée de l'élucidation constitutive en tant que question en retour analytique depuis le 'phénomène du monde'... »⁴⁴⁴. C'est-à-dire que, - et c'est une distinction absolument fondamentale -, la phénoménologie husserlienne est lourde d'un préjugé, celui du sujet, préjugé dont Fink entend se défendre, et auquel il fait selon nous allusion, lorsqu'il écrit :

Le mode provisoire et indéterminé sur lequel nous avons indiqué la question-en-retour dans la constitution du monde est née de la prudence qui consistait à ne pas surcharger ou même recouvrir par avance le concevoir à proprement parler philosophique, en un sens phénoménologique le comprendre constitutif, par une caractéristique placée au préalable.⁴⁴⁵

⁴⁴² Eugen Fink, *Sixième méditation cartésienne*, trad. N. Depraz, Millon, Grenoble, 1994, p. 55

⁴⁴³ Idem

⁴⁴⁴ Idem

⁴⁴⁵ Idem, p. 56

En d'autres termes le présupposé du sujet n'est pas phénoménologique. Ainsi Fink caractérise bien ses propres *Méditations* en prenant distance vis-à-vis de la doctrine husserlienne de la réduction, quand il écrit :

Dans le contexte de nos Méditations, l'indication de la question-en-retour constitutive n'avait pour sens que d'annoncer la tâche du connaître philosophique, qui n'est pas encore accomplie en tant que telle par la réduction phénoménologique mais comme devant se mettre en place.⁴⁴⁶

C'est-à-dire que l'essentiel de la phénoménologie husserlienne réside dans l'ouverture de la problématique phénoménologique dans la réduction, et à cet égard le cheminement des *Méditations* n'est que propédeutique, et non fondamental. « Ces Méditations ne veulent être que des prolégomènes... »⁴⁴⁷, dit encore Fink.

Il faut donc bien distinguer entre les *Méditations* husserliennes et les *Méditations* finkéennes, en ouverture de la problématique de cette *Sixième méditation*. Dans la terminologie de Fink la réduction husserlienne est *égologique*, elle est un retour à la subjectivité transcendantale et elle présuppose du fondement égologique de tout corrélat de conscience ; pour Fink au contraire, la subjectivité transcendantale porte bien le savoir mais elle dépend quant à l'être du monde, qui est la dimension de son savoir. Le développement de la dimension cosmologique de la sphère transcendantale était donc la tâche des cinq premières méditations. Fink écrit donc :

Epuiser l'« être » qui nous était échu par l'acte philosophique originaire de la réduction, prendre un aperçu sur les structures les plus générales de ce dernier, s'appropriier et décrire de façon préalable la donnée réductive de la vie transcendantale, c'était le thème et l'horizon méthodique des Méditations précédentes.⁴⁴⁸

Fink précise bien sa position. La question est de savoir quelle direction donner à l'analyse : soit, à partir de la position égologique, procéder à l'analyse constitutive – et c'était là la démarche husserlienne –, soit s'assurer d'abord du statut ontologique du sujet, avant de

⁴⁴⁶ Idem

⁴⁴⁷ Idem

⁴⁴⁸ Idem

procéder à l'analyse égologique⁴⁴⁹. Fink rend raison à Husserl en ce que ce dernier fait l'examen complet de la situation égologique, mais fonde précisément sa propre démarche sur l'aporie qui consiste à fonder la totalité du phénomène du monde sur le seul sujet. La dimension transcendantale ouverte par la réduction implique en effet toujours l'intersubjectivité, de telle sorte que la recherche du fondement ne conduit pas à fonder l'intersubjectivité sur le sujet mais conduit au contraire à fonder le sujet dans l'intersubjectivité. Fink écrit :

...si d'entrée de jeu nous démarrons la constitution dans la limitation égologique, nous ne parvenons alors jamais, à partir d'effectuations égologiques, à expliquer suffisamment le sens d'être intersubjectif de l'objectivité constituée ; dans la problématique égologique de la constitution il n'y a pas de fonds résiduels irréductibles qui nous contraignent à revenir au stade méthodiquement premier de la phénoménologie régressive...⁴⁵⁰

Fink est donc ici très clair : il n'y a pas, au niveau de la donnée phénoménologique, de fondement subjectif absolu de l'intersubjectivité et du monde ; une authentique phénoménologie doit au contraire considérer, dit Fink, que « *Seul est donné dans la réduction un tout des monades coexistant en présence...* »⁴⁵¹.

Ce qui est essentiel ici c'est la relation qu'il y a entre le présupposé égologique husserlien et la méthode d'effectuation de la phénoménologie. En effet si l'on présuppose que la constitution transcendantale est fondée sur le sujet on débouche sur la méthode dite régressive, c'est-à-dire que l'on remonte aux constituants subjectifs. Mais si l'on s'élève à la pleine phénoménalité de la problématique, sans préjugés aucun – que ce soit sur le sujet ou sur le fondement – alors le problème de la méthode se voit, nouvellement, reposé. Dans cette mesure, la phénoménologie régressive n'apparaît que comme une dimension, une sphère, de la problématique phénoménologique. « *Bien plus* », écrit Fink,

...il est ici requis de sortir de la donnée réductive de la vie transcendantale en général ; est requise une interrogation des horizons extérieurs de la donnée réductive de la vie

⁴⁴⁹ « *Soit nous entrons effectivement dans les disciplines concrètes des recherches constitutives, nous effectuons les analyses statiques et génétiques de la constitution, soit nous déployons d'abord la teneur complète de l'être qui nous est donné par la réduction, nous ouvrons les implications cachées de l'ego, à savoir l'intersubjectivité transcendantale coexistante.* » : Idem, p. 58

⁴⁵⁰ Idem

⁴⁵¹ Idem

transcendantale, nécessairement motivée par les « problèmes marginaux » tout d'abord insolubles de la phénoménologie régressive, et pré-dessinée par le biais de cette motivation.⁴⁵²

Il y a là une remise en question centrale de la phénoménologie husserlienne. Husserl voulait s'en tenir à la donnée intuitive pour fonder l'ensemble des connaissances ; Fink montre que le présupposé du fondement subjectif n'est pas lui-même un phénomène, et que la réduction à l'intuitif limite le champ du phénoménal : il y a aussi tout le champ des questions, des problèmes qui dépassent l'intuition et ce champ appartient lui aussi à la sphère légitime de la description. « ...une telle interrogation », conclut Fink, « dès lors qu'elle quitte le sol de la 'donnée' transcendantale, ne donne plus à voir de manière intuitive, mais procède nécessairement de manière constructive. »⁴⁵³.

C'est ainsi qu'est reposé, d'un seul geste, simultanément, le problème du champ et de la méthode phénoménologique. Pour Husserl, et c'est l'idée même de la phénoménologie qui en dépend, il s'agit de décrire intuitivement l'*ego* transcendantal. Mais dans la mesure où le champ est étendu à la sphère de la transcendantalité toute entière, dans la mesure où ce champ excède l'*ego* transcendantal, notamment par le biais de l'intersubjectivité qui reconduit au monde, alors apparaissent les limites de la doctrine de la description égologique intuitive. Ce qui ne signifie pas que cette phénoménologie là n'ait aucun sens. Mais qu'au contraire son domaine propre apparaisse avec les limites qui la révèlent. Simultanément, c'est le problème d'un système de la phénoménologie qui se pose, capable d'intégrer aussi bien la phénoménologie régressive, que de la situer dans la systématique phénoménologique en général. Or comment concilier l'idée de cette systématique phénoménologique avec la phénoménologie elle-même ? Dispose-t-on *a priori* d'un système philosophique ? Dans quelle mesure celui-ci est-il un phénomène ? Si l'on en dispose dans quelle mesure la description de ce dernier appartient-elle à la phénoménologie régressive ? Comment dès lors systématiser la phénoménologie constructive ? La seule solution est précisément de rendre compte phénoménologiquement de l'architecture du système phénoménologique, et de découvrir dans le phénomène sa structure générale. Une telle problématique est précisément le problème général d'une théorie transcendantale de la méthode. Fink écrit :

⁴⁵² Idem, p. 59

⁴⁵³ Idem

La tâche propre de la théorie transcendantale de la méthode est de rendre phénoménologiquement compréhensible toute la systématique des questions phénoménologiques, la structure de la progression méthodique, la dignité et le style de la connaissance et de la « science » transcendantales, donc de soumettre à une analytique transcendantale propre la pensée phénoménologisante et la formation des théories qui opèrent de manière anonyme dans le travail phénoménologique, et ainsi d'accomplir la phénoménologie dans son ultime auto-compréhension transcendantale d'elle-même. En d'autres termes, la théorie transcendantale de la méthode ne vise à rien d'autre qu'à une phénoménologie de la phénoménologie.⁴⁵⁴

β) La position du problème de la méthode

Comme on peut le comprendre, le thème le plus immédiat, le problème premier de la théorie phénoménologique de la méthode, est le thème même de la méthode⁴⁵⁵. Ce thème se pose dans le cadre de la réduction phénoménologique : c'est dans la situation initiale de la réduction que le problème de la méthode se pose. Il se pose dans un cadre ou dans une structure : la réduction produit le spectateur transcendantal, qui se définit par la prise en vue qui lui est spécifique de l'être du monde, prise en vue dans laquelle il ne participe pas à la croyance au monde. Fink écrit : « *Par la réduction est ainsi inaugurée le thème propre de la philosophie : la constitution transcendantale du monde...* »⁴⁵⁶. Ce cadre initial fournit autant d'*éléments*, et Fink de reprendre la distinction kantienne entre théorie des éléments et théorie de la méthode, en considérant d'abord sous le titre des « éléments » ce qui est *donné*, c'est-à-dire la constitution transcendantale du monde, dont Fink souligne la dimension dynamique. Il écrit : « *Le devenir constitutif, la cosmogonie transcendantale, l'activité créatrice du monde du tout des monades sont le thème général de la théorie transcendantale des éléments.* »⁴⁵⁷.

⁴⁵⁴ Idem, p. 60

⁴⁵⁵ « *Pour caractériser provisoirement la théorie transcendantale de la méthode, nous commençons par déterminer son thème...* » : Idem, p. 62

⁴⁵⁶ Idem

⁴⁵⁷ Idem, p. 63

La référence à Kant n'est pas à prendre ici au sens strict. Il semble que la distinction fondamentale qui autorise cette référence soit la distinction entre la passivité de l'intuition et l'activité de la pensée ; ainsi Fink de distinguer le monde tel qu'il nous est donné, tel qu'il nous apparaît, et c'est là l'esthétique transcendantale finkéenne⁴⁵⁸, et la doctrine des couches constituantes profondes, et auxquelles on remonte à partir des actes qui se rapportent à la vie d'expérience⁴⁵⁹, et c'est là l'analytique transcendantale finkéenne. Enfin Fink assume à nouveau l'idée d'une dialectique transcendantale qu'il définit comme la sphère des problèmes qui dépassent la donnée intuitive⁴⁶⁰.

C'est dire que le problème de la méthode, dans le champ de la réduction, se divise donc d'abord en *éléments* qui sont autant de distinctions immédiates pour la réflexion : le donné, l'acte, et la question, ou encore le passif, l'actif, et le problématique. Mais ce sont là des distinctions qui valent comme des distinctions objectives pour le moi phénoménologisant. Une phénoménologie de la phénoménologie doit prendre également en compte le côté subjectif de l'activité phénoménologique, c'est-à-dire l'activité du spectateur lui-même. Or le spectateur lui-même n'est-il pas celui qui opère la phénoménologie elle-même, qui procède à celle-ci ? Autrement dit l'étude de l'activité du spectateur, procédant à la phénoménologie, n'est rien d'autre que l'étude de la méthode qu'il met en œuvre en phénoménologisant, et est par conséquent une théorie de la méthode phénoménologique. Fink écrit :

Le thème de la théorie transcendantale de la méthode, qui est par là même science phénoménologique de l'activité phénoménologisante, la phénoménologie de la phénoménologie, n'est précisément rien d'autre que ce spectateur.⁴⁶¹

On peut retrouver dès lors, dans le plan que donne Fink du système de toute la phénoménologie, à partir de la distinction méthodologique entre théorie des éléments et théorie de la méthode, le cheminement des cinq méditations précédentes. Ce plan est le

⁴⁵⁸ « [la théorie transcendantale des éléments]... est tout d'abord 'esthétique transcendantale' c'est-à-dire qu'elle est l'analyse du phénomène du monde, l'analyse des cogitata qua cogitata et de leurs structures universelles... » : Idem

⁴⁵⁹ « La théorie transcendantale des éléments est en second lieu phénoménologie régressive...c'est-à-dire question-en-retour depuis les unités de vie de l'expérience transcendantale du monde, depuis les actes, jusqu'aux couches constituantes profondes...(nous pouvons aussi la désigner comme 'analytique transcendantale'). » : Idem

⁴⁶⁰ « En troisième lieu, la théorie des éléments est 'phénoménologie constructive' ('dialectique transcendantale'), c'est-à-dire qu'elle est la totalité de toutes les théories phénoménologiques qui outrepassent la donnée réductive de la vie transcendantale dans des constructions motivées. » : Idem

⁴⁶¹ Idem, p. 64

suisant : d'abord la description naïve du monde tel qu'il est donné : première méditation (esthétique transcendantale). Ensuite le passage à l'attitude réflexive vers la prédonation du monde : seconde, troisième et quatrième méditation (analytique transcendantale). Enfin, le passage aux sphères de degrés supérieurs, avec l'analyse de la totalité intersubjective et de la totalité de l'espace-temps du monde (dialectique transcendantale). Pour toute la théorie transcendantale des éléments, le thème est la constitution du monde, et le sujet en est le spectateur transcendantal ; pour la théorie phénoménologique de la méthode, le sujet comme le thème en est le spectateur transcendantal.

C'est-à-dire que la théorie transcendantale de la méthode ne se définit pas, quant à sa signification philosophique, seulement par un discours sur la méthode, mais d'abord par la prise en vue, par le sujet, de lui-même. Jusqu'alors le spectateur phénoménologisant, dans la théorie des éléments, était bien sujet de la méditation phénoménologique mais pas *thème* de cette dernière, et dans la mesure où dans la théorie de la méthode il le devient, il faut inscrire cette modification dans le processus total que la théorie des éléments, c'est-à-dire les cinq premières méditations, a permis de prendre en vue. Jusque là le spectateur ne s'était pas pris pour thème, il était, dit Fink, dans l'anonymat :

L'« anonymat » est ici un concept transcendantal et désigne la manière dont s'est déroulée la constitution transcendantale du monde, précisément sur le mode de la fermeture de soi et de l'oubli de soi, sur le mode transcendantal de l'attitude naturelle. ⁴⁶²

Le sujet transcendantal advient maintenant pour lui-même, et il faut relier ce moment à la totalité du mouvement cosmologique à partir duquel il apparaît. Fink précise :

Dans la thématization du spectateur phénoménologique et par cette dernière, la cosmogonie constitutive advient à elle-même, elle sort de l'obscurité et de « l'être-en-dehors-de-soi » et entre dans la clarté de « l'être-pour-soi » transcendantal. ⁴⁶³.

Est particulièrement claire ici la référence de la théorie de la méthode à la théorie des éléments et à la genèse cosmologique qu'elle décrit. Et c'est par rapport à la genèse cosmologique en général que la théorie de la méthode phénoménologique prend toute sa

⁴⁶² Idem, p. 66

⁴⁶³ Idem

signification quand le spectateur transcendantal se prend lui-même pour thème dans son activité phénoménologisante.

γ) La signification ontologique de l'activité phénoménologisante

Le progrès de la réflexion phénoménologique, dans la mesure où celle-ci a pour objet l'étant, conduit de la théorie des éléments à la théorie de la méthode, ou de la théorie de la constitution du monde à la théorie du savoir de la constitution du monde. A ce stade se pose le problème de l'auto-compréhension de soi du spectateur phénoménologisant. En effet celui-ci phénoménologise, c'est-à-dire ne participe pas à la validité d'être du monde, mais il prend en vue la validité d'être dans son processus de constitution du monde (totalité du système des validités), et c'est précisément au terme de cette visée constitutive qu'il en vient à se prendre lui-même en vue comme le sujet du mouvement ultime de son activité. Mais dans la mesure où lui, le spectateur, n'a de réalité que par prise de distance vis-à-vis de l'étant, comment peut-il comprendre son propre être, lui qui ne participe pas à la validité du monde ? Autrement dit à partir de la visée réductive s'engage une perspective ontologique nouvelle dans laquelle, à partir de l'être mondain, la réflexion s'étend à quelque chose de différent par principe. Fink écrit :

Par l'accomplissement de la réduction phénoménologique l'être transcendantal n'est pas seulement « découvert » et inauguré, mais il est aussi étendu à un être transcendantal qui, en tant que tel, n'est aucunement homogène quant à sa nature d'être avec l'être ouvert par la réduction. En d'autres termes l'accomplissement de la réduction phénoménologique fait s'ouvrir un abîme dans le champ de la subjectivité transcendantale, instaure une scission de l'être transcendantal en deux districts hétérogènes.⁴⁶⁴

⁴⁶⁴ Idem, p.73

On arrive ici à un point central de la problématique phénoménologique finkéenne, celui là même qui lui confère une signification métaphysique et ontologique originale. Il s'agit de dépasser le concept ordinaire de réalité pour déboucher via une dynamique régressive sur un processus ontologique englobant et dépassant l'étant intra-mondain quelconque. C'est déjà ce processus qui est à l'œuvre dans la théorie des éléments, quand, au niveau de l'analytique transcendantale (au sens de Fink), la réflexion prend la forme d'une *question-en-retour-constitutive* qui remonte le fil conducteur des formations de validités d'être de l'étant mondain. Par là même, par cette dynamique régressive, apparaît le sens naturel d'être, le sens de la réalisation du monde, à l'inverse et à rebours duquel tend la réflexion⁴⁶⁵. Mais alors si partant de l'étant, la réflexion phénoménologique dévoile la tendance à l'être, un double problème se pose : premièrement, comment comprendre ontologiquement le processus constitutif distingué du produit ontologique final, à savoir le monde ? Deuxièmement, comment comprendre le statut ontologique de la réflexion phénoménologique elle-même si celle-ci veut prendre à rebours le processus ontologique⁴⁶⁶ ? C'est la naissance d'une sorte de différence ontologique entre l'étant constitué dont on part dans la théorie des éléments, et l'être des processus constituants, lesquels, dit Fink, « ...ne sont pas eux-mêmes déjà 'étant', du moins pas 'étant au sens de l'être mondain', lequel est par principe un produit final des procès d'effectuation constitutifs... »⁴⁶⁷. Mais n'y a-t-il pas là qu'une seule et même question ? C'est dans la mesure où la réflexion phénoménologique prend pour objet le devenir constitutif qu'elle acquiert par là une dignité ontologique supérieure, qui va de pair avec la dignité ontologique de son objet. La réflexion ne prend plus alors pour objet l'être mais le devenir de l'être.

On atteint là le seuil du problème métaphysique de la *Sixième méditation cartésienne*. Il s'agit de concevoir sous le titre de « l'être transcendantal » l'ensemble de la dualité dévoilée entre le monde et le devenir du monde. L'altérité initiale réside dans le dualisme transcendantal entre le monde constitué et la production du spectateur qui ne participe pas. Cette production a

⁴⁶⁵ «... le spectateur phénoménologique n'en reste pas à la considération thématique de l'expérience transcendantale du monde..., mais questionne en retour depuis l'expérience du monde jusqu'à la constitution-du-monde, questionne en retour depuis les validités d'être achevées jusqu'aux procès de formation de ces validités d'être...Il dévoile la tendance téléologique de toute vie constituante, c'est-à-dire la tendance à l'être. Fondamentalement il conçoit tellement à rebours, que l'étant n'est que le résultat d'une constitution, la constitution toujours constitution de l'étant. » : Idem, p. 74

⁴⁶⁶ « ...ce dévoilement de la tendance à l'être (mondanisation) de toute vie constituante est-il pris lui-même de son côté dans la tendance à l'être ? » : Idem

⁴⁶⁷ Idem

essentiellement la forme de la prise de conscience transcendante. Celle-ci a fondamentalement nature de réflexion, elle est, dit Fink,

...une tendance inverse [qui] se forme dans la vie transcendante, qui se déroule en sens contraire, qui ne prend pas part ni ne s'inscrit dans la direction constituante de la vie, mais retourne à l'encontre de cette tendance de la vie, brise la tendance de la vie qui a le monde pour fin.⁴⁶⁸

Il ne faut donc pas seulement concevoir la dualité qu'instaure la réduction phénoménologique, comprise au niveau même du spectateur, comme une division, mais il faut encore concevoir l'unité d'être supérieure reliant le spectateur et le monde⁴⁶⁹. Fink évoque nommément le problème du « même » et de « l'autre » comme des caractérisations provisoires de cette grande problématique qui est la problématique de la méthode. Il écrit :

Pour l'instant le problème d'une théorie transcendante de la méthode s'est pourtant clarifié pour nous dès lors que nous comprenons la référence particulière de la phénoménologie à elle-même...comme s'ancrant dans la mêmeté de la vie thématique et de la vie phénoménologiquement thématique, pour autant que toutes deux sont incluses dans l'unité englobante de « l'être transcendantal », et s'ancrant par ailleurs dans la disparité de celles-ci, pour autant que l'une est constituante du monde et l'autre non.⁴⁷⁰

b) Les étapes de la méthodologie de la théorie des éléments

C'est dire que la théorie de la méthode, notamment dans sa signification ontologique, est essentiellement relative à la théorie des éléments. Ainsi la théorie de la méthode n'est pas une réflexion apriorique sur la manière problématique de procéder dans une science quelconque, elle n'est pas non plus une réflexion *a posteriori* sur les formes logiques mises en œuvres dans une étude particulière, mais elle est une réflexion sur l'activité phénoménologique elle-

⁴⁶⁸ Idem, p. 76-77

⁴⁶⁹ « ...l'auto-division de la vie transcendante – dans la réduction phénoménologique – ne supprime pas l'unité de celle-ci, qui s'étend par delà cette opposition interne. » : Idem, p. 77

⁴⁷⁰ Idem

même, c'est-à-dire sur l'activité phénoménologique telle qu'elle se déroule dans la théorie transcendantale des éléments⁴⁷¹. On comprend donc bien comment la théorie de la méthode prendra pour objet l'activité phénoménologique dans ses différents stades de la théorie des éléments, et comment la *Sixième méditation*, comme théorie de la méthode, viendra parachever le système de toute la phénoménologie.

La théorie de la méthode, comme une étude de la pratique phénoménologique, étudiera donc d'abord l'activité réductive, puis le second moment dit celui de la phénoménologie régressive, c'est-à-dire celui de la question en retour constitutive, puis enfin celui de la phénoménologie dite constructive.

α) La signification de l'activité réductive

Dans la mesure où la réflexion sur la phénoménologie s'initie, le premier problème est celui de comprendre la réduction. Il ne s'agit plus d'examiner comment la réduction s'effectue mais pourquoi⁴⁷². La question est de savoir pourquoi l'on met en doute l'attitude naturelle. La question est de comprendre comment émerge l'idée d'une science transcendantale, c'est-à-dire d'une science définie par sa distinction d'avec l'attitude naturelle. C'est justement l'exigence de l'absence absolue de préjugés qui caractérise, extérieurement, l'idée d'une science transcendantale ultime. Mais c'est le retour à la subjectivité transcendantale, c'est-à-dire au savoir lui-même qui motive véritablement l'acheminement vers la réduction. Dans l'attitude naturelle le savoir est orienté vers le monde, son thème est le monde environnant et il ne s'est pas saisi lui-même comme objet, même si il *opère* dans cette activité. La question du fondement du savoir conduit la réflexion à dépasser toutes les couches constitutives, et permet à la subjectivité transcendantale de se saisir elle-même⁴⁷³ immédiatement. Tel semble

⁴⁷¹ « Mais dès lors que l'activité phénoménologisante n'est rien d'autre que l'exercice de la théorie transcendantale des éléments, la théorie de la méthode a affaire aux méthodes utilisées et pratiquées dans la théorie des éléments. » : Idem, p. 78

⁴⁷² « ...nous pouvons dès l'abord demander, non seulement comment advient l'activité phénoménologisante comme accomplissement de la réduction, mais en somme pourquoi elle advient. » : Idem, p. 83

⁴⁷³ « Bien plutôt, dans le devenir effectif de la réduction se produit une réflexion sur soi-même dont la structure est d'un genre tout à fait nouveau : ce n'est pas l'homme qui fait réflexion sur son soi, mais c'est la subjectivité transcendantale, voilée dans l'auto-objectivation sous la forme de l'homme, qui fait réflexion sur elle-même, en

être le ressort intérieur de l'acheminement vers la réduction. C'est un mouvement du savoir. Celui-ci se prend lui-même pour objet au niveau de son propre fondement, doit pour cela se distinguer de tout ce qui n'est pas lui, et c'est là la prise de distance d'avec l'attitude naturelle ; attitude dès lors transcendantale, c'est-à-dire qui transcende l'attitude naturelle, attitude dans laquelle le sujet advient à lui-même, sujet dès lors transcendantal. La raison intérieure de la réduction réside donc dans le mouvement du savoir et accomplit celui-ci.

La réduction a donc fondamentalement nature réflexive. Par là il est clair qu'elle procède de la subjectivité transcendantale. Elle n'est pas le fruit d'une hypothèse, elle n'est pas découverte par hasard, mais elle incarne la prise en vue thématique d'une distinction préconnue entre le sujet et le monde. C'est précisément la pré-connaissance qu'a le sujet de lui-même qui le conduit à se prendre lui-même en vue, par distinction d'avec le niveau le plus primaire de la corrélation de conscience, l'être du monde. Telle est la forme basique de la réflexion transcendantale phénoménologique. C'est une réflexion qui porte sur le savoir de l'être, de telle sorte que le savoir comprend en lui la vérité de l'être. L'inauguration de cette réflexion est le fait de l'*epochè* phénoménologique, qui est essentiellement l'acte réflexif par lequel le sujet se détache de sa participation à l'être du monde, c'est une scission essentielle par laquelle le sujet du savoir passe du savoir de l'être à l'être du savoir.

C'est la nature de la relation entre la subjectivité et le monde qui permet à celle-ci de revenir à elle-même comme au fondement de la relation qu'elle entretient avec celui-ci. Autrement dit la réflexion part du monde dont elle a un savoir et se détache de l'être de celui-ci pour se prendre en vue comme ayant un savoir de cet être. On comprend donc la signification réflexive de la réduction phénoménologique. Il ne s'agit pas simplement de rapporter tout corrélat de conscience à un fondement égologique, mais il s'agit d'initier la voie par laquelle la subjectivité transcendantale s'abstient de participer à la croyance dans l'être du monde.

Le premier mouvement de la réflexion est donc celui de la présupposition, mouvement dans lequel le savoir de l'être du monde en présuppose le sujet. Ce sujet n'advient pas comme simple conscience *a priori* des objets, dans la mesure où celui-ci est encore engagé dans la

prenant son départ apparemment comme homme, en se dépassant et en se ruinant comme homme, à savoir en s'orientant vers le fond vital propre, en dernière instance le plus intime. » : Idem, p.86

participation à la croyance à l'être du monde. Il faut que le sujet exerce l'*epochè* pour que véritablement en tant que spectateur transcendantal il advienne à lui-même⁴⁷⁴. Le passage à l'*epochè* est motivé par la constitution, c'est précisément parce que le sujet se découvre dans la réflexion comme constituant, qu'il fait le pas en arrière « épochal » pour prendre en vue la constitution. La présupposition est donc une présupposition de second degré, ce n'est pas la simple présupposition du sujet de la connaissance, c'est la présupposition du sujet de la constitution subjective de la connaissance. Fink précise :

En d'autres termes, le spectateur n'est que l'exposant fonctionnel de la vie transcendantale constituante ; il n'est certes pas lui-même à nouveau constituant, mais rend justement possible, par son altérité transcendantale la conscience de soi (le devenir-pour-soi) de la subjectivité constituante.⁴⁷⁵

Dès lors ce n'est pas par rapport à l'objet que se distingue le sujet mais c'est la prise de conscience de la validité d'être du monde qui révèle le sujet de la croyance à cette validité d'être⁴⁷⁶. La réflexion vers la présupposition n'est donc pas un mouvement vers la présupposition immédiate du monde, mais elle est un mouvement vers la présupposition de la constitution du monde. L'objet, par conséquent, de la réflexion phénoménologique n'est pas le monde mais la constitution de ce dernier⁴⁷⁷. Et ce qui advient dans cette réflexion c'est la relativité des moments engagés dans cette dernière, de telle sorte que l'on puisse parler d'un devenir constitutif, d'un processus ; il n'y a pas ici de substance, que ce soit le sujet ou le monde, mais c'est le processus qui advient dans la réflexion qui est la totalité véritable. Fink écrit donc :

La subjectivité transcendantale n'est pas ici et le monde là, avec, entre les deux le jeu de la relation constitutive, mais le devenir de la constitution est l'auto-réalisation effective de la subjectivité constituante dans la réalisation effective du monde.⁴⁷⁸

⁴⁷⁴ « Dans l'*epochè* universelle, dans la mise hors circuit de toutes les positions de croyance, le spectateur phénoménologique se produit lui-même. » : Idem, p. 93

⁴⁷⁵ Idem

⁴⁷⁶ « La suspension de la croyance ne peut alors être radicale et universelle que si précisément elle est devenue évidente en tant que configuration de croyance, en tant que validité, ce qui doit être dévolu à la mise hors circuit par l'*epochè*. Ce n'est qu'en portant un regard réductif sur le sens d'être transcendantal du monde comme 'validité' que la radicalité de l'*epochè* phénoménologique devient possible. » : Idem, p. 94

⁴⁷⁷ « Nous comprenons alors également que le thème de l'activité phénoménologisante tel qu'il est ouvert par la réduction n'est pas une région ou un nouveau champ d'être : la subjectivité transcendantale – en opposition avec le monde, mais que c'est le procès constitutif qui doit être conçu comme l'objet de l'activité phénoménologisante. » : Idem, p. 98

⁴⁷⁸ Idem

β) L'activité régressive

Dans la mesure où le phénoménologue, dans l'activité de réduction, suspend la participation à la croyance au monde et prend en vue le niveau constitutif, il exerce la question-en-retour constitutive⁴⁷⁹ et pratique par là une activité phénoménologique que Fink qualifie de « régressive ». Or le problème, au niveau d'une phénoménologie de la phénoménologie, n'est pas tant, bien sur, de pratiquer la phénoménologie régressive, dans des analyses concrètes, mais il s'agit de comprendre la nature et la structure de la réflexion régressive elle-même.

Le premier problème pour l'intelligence de cette structure réside dans la compréhension des déterminations temporelles immanentes aux différents termes qui la composent. On se souvient que dans la troisième méditation l'analyse des habitus manifestait une structure temporelle remarquable : la réflexion prenait pour objet *après*, la structure constitutive *déjà là*, pour en faire l'analyse. « *Dans ces habitus* », écrit Fink, « ...un passé transcendantal était indiqué... »⁴⁸⁰. Le problème de la théorie transcendantale de la méthode, dans la mesure où le thème de celle-ci est le spectateur transcendantal dans son activité phénoménologisante, est donc, au niveau de la phénoménologie régressive, de comprendre la relation temporelle qu'entretient le spectateur avec son intuition transcendantale. Comment le spectateur, qui prend *a posteriori* pour objet l'intuition transcendantale *déjà là* peut-il coïncider avec cette dernière pour en faire l'analyse régressive ? Fink questionne : « ...comment le moi phénoménologisant est-il là présent dans l'accomplissement de l'explicitation analytique de la subjectivité transcendantale et dans son interrogation constitutive ? »⁴⁸¹.

⁴⁷⁹ « Nous avons pris connaissance de la phénoménologie régressive dans son premier stade. Celui-ci consistait à déployer l'être transcendantal donné dans la réduction phénoménologique et à nous procurer un premier aperçu sur la problématique de la question-en-retour constitutive. » : Idem, p. 102

⁴⁸⁰ Idem, p. 103

⁴⁸¹ Idem, p. 104

Fink commence par prendre la vie transcendantale telle qu'elle se donne au spectateur, en tant qu'elle est la vie transcendantale qui m'est présente⁴⁸². La question est de savoir comment le spectateur se rapporte au présent vivant du moi constituant, si il a, dans son activité, une temporalisation propre⁴⁸³. On rencontre là la distinction qui s'opère entre le spectateur et le moi constituant, telle qu'il y a entre eux une différence du type d'être transcendantal⁴⁸⁴, différence qui constitue d'abord pour Fink un *problème*. Si le spectateur et le moi constituant doivent se trouver en accord dans un présent, comment concevoir ce dernier ? Est-ce le présent de l'*ego* de l'attitude naturelle qui englobe le spectateur réfléchissant ? Comment comprendre alors le passé transcendantal de ce dernier relativement à la temporalisation du spectateur ? A l'inverse si le spectateur vise présentement la constitution se déroulant, le présent de cette visée excède nécessairement sa temporalité propre. Fink écrit :

La question reste ouverte de savoir comment la temporalité de la situation analytique doit en définitive être saisie en général, si nous devons quand même montrer en fin de compte un flux transcendantal de vie « débordant » dans lequel l'activité phénoménologisante est en accord avec son thème dans une unité discordante, mais assurément « d'une manière tout à fait autre » dont une activité réfléchissante est par ailleurs en accord avec son objet.⁴⁸⁵

Ce sont là tout d'abord des questions qui orientent vers l'activité du spectateur phénoménologisant. Celle-ci manifeste bien des opérations propres au spectateur qui ne sont pas réductibles à l'agir théorique en général, c'est-à-dire qui attestent le bien fondé de la distinction entre le spectateur et le moi constituant. Mais la détermination, propre au spectateur, de son activité phénoménologisante, appartient de façon spéciale à la phénoménologie régressive dans la mesure où avec celle-ci c'est moi, singulièrement, qui pratique l'analyse. La phénoménologie régressive présente donc cette difficulté de pouvoir véhiculer le présupposé égologique qui rendrait relatives, identiquement, toutes les analyses à l'*ego* pur. Or Fink pose la question :

⁴⁸² « Je trouve la vie transcendantale qui se donne directement à moi par la réduction phénoménologique en tant que vie fluante de manière vivante, je la trouve en tant que présent vivant. » : Idem, p. 106

⁴⁸³ « Le flux transcendantal des vécus muni de ses actes thématiques et réflexifs, parvenant à l'explicitation, est-il également l'unité englobante de vie dans laquelle survient l'activité phénoménologisante ? Ou bien cette dernière a-t-elle sa temporalité et sa temporalisation propres ? » : Idem, p. 107

⁴⁸⁴ « Nous voyons revenir ici...des problèmes que nous avons déjà formulés..., à savoir les problèmes de l'identité' du moi phénoménologisant et du moi constituant dans la différence de leur type d'être transcendantal » : Idem

⁴⁸⁵ Idem

Nous pouvons cependant soulever la question de savoir si le sens de l' « être là-présent » du moi phénoménologisant dans tous les « états-de-choses » transcendants est généralement le même dans l'ensemble de la phénoménologie régressive.⁴⁸⁶

Ce n'est pas si évident. Le rapport de la temporalité du spectateur à la temporalité de son thème varie selon que l'on considère la constitution de la nature ou la constitution de la culture. Le renvoi à une temporalité qui dépasse le simple sujet apparaît là encore. Si donc la phénoménologie régressive s'exerce avec le présupposé égologique, indifféremment elle peut prendre pour objet de l'analytique constitutive la nature ou la culture ou encore le monde comme l'unité englobante des deux sphères. Mais une phénoménologie de la phénoménologie ne manquera pas, à propos de l'examen du rapport entre le spectateur et le moi constituant de noter des différences de temporalité, qu'il s'agisse de la coïncidence temporelle du spectateur et de la nature qui le précède, ou de la culture qui lui est contemporaine. Et justement ce sont là des difficultés que le phénoménologue rencontre mais qui dépassent intrinsèquement la sphère d'une phénoménologie strictement régressive et conduisent Fink à conclure : « ...*nous ne pouvons pas à présent entrer plus avant dans ces questions.* »⁴⁸⁷.

γ) La phénoménologie constructive

Précisément, se posent au phénoménologue un certain nombre de problèmes qui ne sont pas solubles dans l'horizon de la phénoménologie régressive, c'est-à-dire dans le champ de la question-en-retour constitutive. On touche là à un problème central. En effet toute la force de l'idéalisme husserlien consiste à soumettre toute donnée à l'intuition eidétique, à fonder dès lors une architectonique eidétique sur le savoir intuitif de l'*ego* qui vient légitimer en dernière instance tout savoir possible. Mais par là est évacuée toute une dimension de la réflexion humaine, précisément celle-là que Husserl juge mal fondée, c'est-à-dire l'ensemble des problèmes et des questions que l'on ne peut pas résoudre dans le champ de l'intuition égologique. On pense ici notamment à la pensée spéculative, celle là même qui aura au yeux de Husserl, égaré durablement la philosophie pourtant engagée sur la bonne voie, à ses yeux, par le retour cartésien à l'*ego cogito*.

⁴⁸⁶ Idem, p. 108

⁴⁸⁷ Idem

C'est justement le destin du *cogito* qui se joue ici. Car dans la mesure où le phénoménologue, dans la théorie de la méthode, inspecte progressivement les activités du spectateur, il rencontre une modalité de questionnement distincte de la donnée intuitive. Fink écrit :

L' « objet » - ou mieux, les objets -, de la phénoménologie constructive ne sont pas « donnés » ; l'activité théorisante qui est dirigée sur eux n'est pas un « avoir-été-donné intuitif », elle n'est pas « intuitive » mais, en tant qu'elle est référée à un tel avoir-été-donné qui est par principe soustrait à la donnée par son mode transcendantal d'être, elle est « non-donnée », constructive.⁴⁸⁸

C'est le destin de la phénoménologie husserlienne qui se joue ici quand Fink réintroduit la possibilité pour le phénoménologue de dépasser le fondement égologique censé fonder absolument tout connaître. Car précisément la phénoménologie constructive entend considérer l'activité du spectateur phénoménologisant en tant que celui-ci mène une réflexion transcendantale dépassant le donné intuitif. C'est la conception husserlienne de l'idéalisme qui vacille déjà ici.

Il n'y a pas que le donné, il y a aussi toute les questions que l'on se pose sur la base du donné. La phénoménologie constructive tire donc son nom de ce qu'elle est, dit Fink, « ...*un concept de méthode pour des connaissances transcendantales d'un genre particulier.* »⁴⁸⁹. Fink précise encore :

Ppar le concept de phénoménologie constructive, nous saisissons...l'unité méthodique de toutes les connaissances transcendantales accessibles par « construction » – au sens phénoménologique ! – qui peuvent être en tant que telles hétérogènes dans leur contenu.⁴⁹⁰

Nous faisons déjà, dans l'activité régressive, usage de l'idée de la pleine extension de la subjectivité transcendantale. Cette extension nous la concevons systématiquement en remontant aux conditions de formations de validité⁴⁹¹. C'est-à-dire que l'activité régressive est

⁴⁸⁸ Idem, p. 110

⁴⁸⁹ Idem

⁴⁹⁰ Idem

⁴⁹¹ « *Dans la percée transcendantale de la réduction phénoménologique nous butons bien aussi tout d'abord sur ce fonds originaire, de l'être nouvellement découvert. Mais nous n'en restons pas jamais là pour toujours. Nous*

toujours motivée par une méthode constructive immanente, implicite aux problèmes thématiques dans l'activité régressive. Le retour à l'intuition de l'activité régressive, est toujours motivé par la démarche constructive de l'établissement du système. Et c'est précisément la théorie de la méthode qui met en évidence cette distinction fondamentale entre le donné phénoménologique et l'exigence du retour à ce donné, lui-même principiellement distinct de ce donné.

Or si l'on comprend bien, dans son ampleur, cette distinction, qui veut, comme dit Fink, que la « *'Donnée réductive' est donc le titre comprenant en soi la totalité de 'l'être'...* »⁴⁹², c'est-à-dire si l'on comprend bien que l'idée de la totalité habite intimement toute la recherche phénoménologique, on dépasse du même coup l'égologie d'une phénoménologie strictement régressive. En effet, écrit Fink :

...la subjectivité transcendantale (l'intersubjectivité monadique) est donnée de manière réductive comme constituante du monde, c'est-à-dire comme une subjectivité qui se tient dans le procès de la constitution du monde, une subjectivité se réalisant effectivement elle-même dans la réalisation effective du monde.⁴⁹³

C'est-à-dire que le processus conditionnant auquel tend la réduction phénoménologique est maintenant donné comme le processus de réalisation du monde lui-même dans lequel l'humanité intersubjective en vient à prendre en vue phénoménologiquement le processus de constitution⁴⁹⁴. C'est dire encore que nous sommes à un moment tout à fait central de notre problématique, quand le sujet se conçoit lui-même dans le processus d'effectuation du monde.

La situation phénoménologique doit être à ce stade réévaluée. Si dans l'attitude réductive égologique le sujet fait fonction de fondement dernier, la phénoménologie constructive met donc à jour, via l'exhibition du concept directeur de totalité, la dimension cosmologique de

parcourons nécessairement déjà au premier stade de la phénoménologie régressive la pleine extension de la subjectivité transcendantale qui nous est donnée par la réduction, en déployant systématiquement la teneur implicite de la réduction, en mettant en évidence, par-delà le présent vivant actuel, un passé transcendantal égologique ...» : Idem, p. 111

⁴⁹² Idem

⁴⁹³ Idem, p. 112

⁴⁹⁴ « *Nous comprenons alors que, par la réduction phénoménologique, nous ouvrons la subjectivité transcendantale à une situation spéciale de son mode d'être, à savoir en tant qu'elle est comprise dans l'activité transcendantale de la constitution du monde.* » : Idem

l'activité phénoménologique. En tant que celle-ci se déroule dans la réalisation effective du monde, il s'agit d'abord de reconnaître le temps transcendantal dans lequel s'insère la réflexion. Fink écrit : « ...le déploiement continué de la réduction phénoménologique nous conduit...à reconnaître le présent actuellement fluant comme présent dans un temps transcendantal. »⁴⁹⁵. Le temps dont il est ici question n'est donc pas le temps de l'ego mais le temps du monde dans lequel le sujet prend conscience de la totalité. Fink dit encore : « ...l'essentiel... [est] que la totalité de l'être accessible par la réduction...se situe dans une 'histoire', dans la mesure où la constitution du monde est toujours déjà en cours. »⁴⁹⁶. Cette situation temporelle est fondamentale. Le spectateur phénoménologique n'est pas au fondement de l'écoulement du temps mais il se tient au milieu de la constitution du monde⁴⁹⁷. Et, écrit Fink, «... il ...est concerné par cette situation. »⁴⁹⁸. Il est précisément celui qui advient dans le cours du monde à lui-même⁴⁹⁹.

La solution du problème, posé au niveau de la phénoménologie régressive, de la coïncidence temporelle entre le spectateur et le moi phénoménologisant trouve donc ici sa solution. C'est précisément parce que le spectateur se situe dans le temps du monde, dans le cours de la réalisation effective du monde, qu'il peut coïncider avec des objets thématiques déjà là⁵⁰⁰. Du coup c'est l'analyse phénoménologique elle-même, là encore, qui se voit resituée. C'est seulement dans l'éclairage cosmologique que l'activité analytique peut être en accord avec elle-même⁵⁰¹.

C'est à ce stade que l'on peut véritablement parler maintenant de phénoménologie cosmologique. Si la conscience présuppose l'ego, et si le retour à ce dernier peut révéler la

⁴⁹⁵ Idem

⁴⁹⁶ Idem

⁴⁹⁷ « Même là où, dans une 'phénoménologie génétique', nous élucidons de manière intentionnelle constitutive l'avoir actuel (les habitus) de l'ego par des instaurations originaires, des procès de formations d'où procède l'avoir, nous avons toujours pareillement dans le thème une vie transcendantale qui se trouve déjà au milieu de la constitution du monde. » : Idem, p. 112-113

⁴⁹⁸ Idem, p. 113

⁴⁹⁹ « Il [le spectateur phénoménologisant] n'est rien d'autre que l'exposant qu'exhibe la vie transcendantale se situant dans la constitution du monde, pour advenir par lui à elle-même. » : Idem

⁵⁰⁰ « Cette communauté de la situation transcendantale de la vie constituante et du spectateur phénoménologisant détermine de part en part ce que nous avons appelé le problème fondamental de la théorie transcendantale de la méthode référée à la phénoménologie régressive. » : Idem

⁵⁰¹ « La 'situation des analyses constitutives', c'est-à-dire l'être-donné au spectateur phénoménologisant de tous les fonds et de toutes les vérités analytiques, ne peut recevoir son éclaircissement ultime qu'après l'explicitation préalable suffisante de la simultanéité propre qui existe entre l'agir transcendantal constituant du monde et l'activité théorisante qui n'y participe pas mais le rend thématique. » : Idem

structure constitutive, l'analyse approfondie de cette dernière conduit, dans l'examen de la relation entre le spectateur et le moi constituant, à une seconde présupposition, celle de la coïncidence temporelle entre l'intuition déjà là et l'activité phénoménologisante, qui ne peuvent coïncider que dans une dimension temporelle qui les rassemble et en laquelle l'analyse est possible. Cette unité est le monde. C'est pourquoi Fink écrit :

La présupposition nécessaire du moi phénoménologisant en vue des mises en évidence analytiques de la constitution trouve sa contre-partie dans la présupposition de la vie constituante du monde en vue de l'établissement possible d'un spectateur transcendantal.⁵⁰²

On peut par là comprendre plus précisément la sphère problématique que désigne le titre de « phénoménologie constructive ». Si celle-ci, comme le dit Fink, « ...n'est rien d'autre que le concept intrinsèque de toutes les positions de problèmes qui vont au-delà de la donnée réductive de la vie transcendantale. »⁵⁰³, on peut maintenant bien situer quels types de problèmes sont les siens. Si l'analyse régressive nous donne la temporalité du donné comme distincte de la temporalité de l'analyse elle-même, et celle-ci comme cependant contemporaine de celle-là, l'unité de l'une et de l'autre ne nous est pas donnée, comme celles-ci nous sont données, et cette unité fait problème précisément pour le phénoménologue, qui procède dès lors constructivement à ce niveau problématique.

Or à ce niveau on rencontre bien sur des questions mais aussi des thèmes spécifiques à l'activité constructive. Par exemple si le présent fluant nous est donné pour l'analyse régressive, le problème du commencement et de la fin du temps se pose par là, bien que cette problématique ne se trouve pas dans l'intuition ses objets. Fink écrit :

Si l'historicité de la subjectivité transcendantale tout d'abord mise en évidence est l'historicité de la constitution qui se déroule de façon actuelle, nous pouvons alors quand même...soulever les questions précises du commencement et de la fin de cette vie constituante donnée comme historique.⁵⁰⁴

Mais est-ce encore, demandera t-on, de la phénoménologie ? N'est-ce pas perdre l'exigence scientifique initiale qui veut assurer au concept son objet ? N'est-ce pas la voie ouverte, dès

⁵⁰² Idem

⁵⁰³ Idem, p. 114

⁵⁰⁴ Idem, p. 115

lors, à un discours vide ? L'idée même de la phénoménologie ne perd-elle pas dès lors toute sa force ? Ce n'est pas le cas, répondra-t-on, si l'on a bien en vue la relation principale qu'entretient le niveau de la phénoménologie constructive avec celui de la phénoménologie régressive. Par là apparaît également le caractère restrictif d'une phénoménologie strictement régressive. C'est même un sérieux problème qui se pose que celui de la légitimité de la restriction des problèmes phénoménologiques à ceux donnés dans la sphère de la phénoménologie régressive. A l'inverse l'exigence caractéristique de la phénoménologie régressive permet de poser de façon radicale la légitimité d'une phénoménologie constructive.

C'est pourquoi Fink précise : « *Il va de soi qu'une telle construction n'a pas le droit d'être une fantaisie arbitraire...* »⁵⁰⁵. Il s'agit bien au contraire de partir du champ de la phénoménologie régressive, et notamment du problème génétique, pour pouvoir, à partir de là faire l'analyse précise des problèmes du commencement et de la fin. Fink écrit :

[la construction] ...peut uniquement puiser sa dignité de connaissance dans une étude progressive différenciée des procès génétiques donnés, des temporalisations attestables dans lesquels s'édifie un avoir...⁵⁰⁶

C'est à ce stade que le rapport entre phénoménologie régressive et constructive se précise. Il faut, au niveau constructif, faire abstraction⁵⁰⁷ de l'horizon temporel présent, pour prendre en considération la sphère des problèmes constructifs. Il y a donc un passage véritable de l'horizon temporel présent aux questions constructives dont la prise en considération assure la cohérence phénoménologique de la phénoménologie constructive. C'est pourquoi Fink écrit :

Seule la compréhension analytique maîtrisée des événements transcendants du commencement et de la fin dans le temps confère au projet constructif de la question d'un commencement et d'une fin du temps transcendantal la sûreté méthodique et la vue intuitive en question.⁵⁰⁸

⁵⁰⁵ Idem, p. 117

⁵⁰⁶ Idem

⁵⁰⁷ « *Il s'agit en effet de faire abstraction du temps transcendantal qui se trouve déjà dans le cours de l'auto-temporalisation, comme horizon universel dans lequel tous les processus et les genèses surgissent et s'arrêtent.* » : Idem

⁵⁰⁸ Idem

De la sorte la construction, dans son rapport à l'horizon donné, est accessible à la phénoménologie, qui échappe donc bien, de la sorte, au danger dogmatique. Se révèle alors non pas le concept exclusif de l'inconditionné, mais des formes à chaque fois spéciales de problèmes constructifs correspondant à autant de sphères régressives. Ainsi Fink remarque :

...la phénoménologie constructive n'est pas seulement déterminée par des problèmes de totalité, mais elle entre en jeu à partir de districts de problèmes tout à fait divers de la phénoménologie régressive, et cela à chaque fois dans un style spécial de « construction », qui n'est compréhensible qu'à partir de la situation respective du problème. Elle manifeste par là une multiplicité interne des méthodes, une pluralité de complexes de problèmes hétérogènes, qui rendent tout à fait impossible l'esquisse d'un pré-concept satisfaisant de celle-ci.⁵⁰⁹

On ne peut manquer, avec Fink, si l'on médite bien le problème de la phénoménologie constructive, de reposer à ce stade le problème du fondement. D'une part en effet le sujet est bien pour l'analyse régressive, le fondement, mais ces analyses sont reconduites, via les problèmes constructifs, à la présupposition, par exemple, du commencement et de la fin du temps transcendantal, qui constituent à leur tour, problématiquement, la présupposition de la génétique. Il semblerait à ce stade que le sujet soit destitué de sa primauté fondationnelle. Comment Fink aborde-t-il le problème ? Il l'aborde, en toute précaution, au niveau de la théorie phénoménologique de la méthode, c'est-à-dire au niveau d'une phénoménologie de l'activité phénoménologisante. Si le spectateur, dans l'activité régressive, est contemporain de son thème, ce dernier, le thème, dans l'activité constructive, est *non donné*⁵¹⁰. Il est présupposé mais il n'est pas donné. Le problème, que l'on peut commencer à entrevoir est donc celui de la présupposition véritable en phénoménologie. Car le fondement véritable peut bien apparaître dans la sphère constructive, c'est toujours par le biais du spectateur de la donnée régressive que s'opère l'activité constructive qui conduit à concevoir un fondement non donné, lequel a toujours fonction de présupposition de l'existence temporelle du spectateur. Et Fink considère donc que : « *L'être du spectateur phénoménologisant précède à un certain égard l'être de son thème 'construit'*. »⁵¹¹. Mieux : si le spectateur a entièrement part prise dans l'activité constructive, son rapport à la donnée régressive a dignité d'objectivité, objectivité certes intuitive, mais objectivité à laquelle l'activité constructive ne

⁵⁰⁹ Idem, p. 118

⁵¹⁰ « *Au contraire, l'être qui peut être dégagé sous la forme d'une construction ne possède pas par principe un 'spectateur' qu'il ait établi lui-même ; la vie transcendantale non donnée ne peut 'venir à elle-même' que dans le spectateur de la vie transcendantale donnée.* » : Idem, p. 120

⁵¹¹ Idem, p. 120-121

peut pas prétendre. Doit-on alors conclure qu'à ce stade de la *Sixième méditation*, Fink s'en remet à l'idéalisme subjectif ? Tout au contraire. Bien loin de céder à la fixation définitive du fondement subjectif, Fink considère ce problème comme le problème fondamental de la théorie phénoménologique de la méthode. Il écrit :

Déterminer le sens plus précis de cette « précession » [ontologique du sujet] forme la problématique fondamentale de la théorie transcendantale de la méthode référée à la phénoménologie constructive. Quelles difficultés se découvrent par là même, quelles complications de rapports apparemment paradoxaux se font jour, quelles formulations « dialectiques » deviennent ici nécessaires, - de tout cela nous ne pouvons pas même communiquer un pressentiment. ⁵¹²

C'est-à-dire que la prudence et le recul que prend Fink vis-à-vis de l'idéalisme subjectif est extrême ; qu'il envisage dès lors la prise en considération d'une théorie dialectique du fondement, qui doit faire l'objet d'une étude phénoménologique précise et approfondie. Comment ? D'abord, non pas en évacuant la position de l'idéalisme subjectif, mais en l'occupant fermement. Il écrit :

Nous ne tenons fermement que le problème fondamental : la question du sens interne du rapport de l'activité phénoménologisante « constructive », distinguée par la préséance d'être de l'existence transcendantale actuelle (donnée), à son objet qui n'a pas part à la même préséance d'être. ⁵¹³

C'est à partir de là, comme on peut le concevoir, que les différentes positions dialectiques, concernant le fondement, concernant l'être du fondement dans sa différence d'avec l'être du fondé, la contradiction qui peut apparaître dans cette considération, la nécessité qui peut la supprimer, toutes ces considérations peuvent faire l'objet de la phénoménologie constructive, dont la base fermement établie reste la différence ontologique entre le thème régressif et le thème constructif. Il faut étudier là un *rapport* entre le donné et le non-donné. Fink dit donc :

Ce n'est qu'après avoir interprété phénoménologiquement le sens de ce rapport en question que les modes à chaque fois différents de l'activité phénoménologisante construisante, qui sont tous déterminés par le sens de ce rapport, peuvent être rendus thématiques, et que les tâches fondamentales d'une théorie transcendantale de la méthode, dans son problème spécial en tant

⁵¹² Idem

⁵¹³ Idem

que thématization de l'activité phénoménologisante qui opère dans la 'phénoménologie constructive' peuvent être ainsi abordées avec succès.⁵¹⁴

c) Les activités du spectateur

La théorie phénoménologique de la méthode, comme phénoménologie de la phénoménologie, s'est d'abord préoccupée de l'activité phénoménologique en tant qu'activité référée à une problématique spéciale : l'activité réductive, régressive, et constructive. Mais dans tout les cas l'activité phénoménologisante opère au niveau de l'activité même du spectateur dans ses pratiques spéciales. A chaque fois le spectateur pratique l'expérience théorique, l'idéation, la prédication. C'est ce niveau fondamental de la phénoménologie de la phénoménologie qui forme la seconde partie de la théorie phénoménologique de la méthode. Ce n'est plus l'activité phénoménologique référée à un thème qui forme la matière de ce niveau de la problématique, c'est l'activité phénoménologique en tant que telle, en tant qu'un spectateur réfléchit, juge, et, tout d'abord, pratique l'expérience théorique.

α) L'expérience théorique

La considération de l'activité du spectateur lui-même, abstraction faite de sa pratique relativement à un thème, conduit à ce que nous pourrions appeler le savoir du spectateur. Il n'est pas indifférent ici d'avoir en mémoire la différence entre thème régressif (objectivité eidétique donnée dans l'intuition) et thème constructif (présupposition transcendantale non donnée dans l'intuition). Cette distinction permet effectivement de cerner le spectateur, par distinction d'avec le seul savoir objectif donné. A la faveur de cette distinction, l'on peut concevoir comment le spectateur témoigne d'un savoir d'un degré qu'il faut distinguer de la seule intuition objective. Le spectateur met ainsi en œuvre un certain nombre de questions qu'il revient à la théorie de la méthode de saisir en leur lieux et places d'origine. C'est en effet le problème du spectateur, connaissant intuitivement et questionnant problématiquement, que

⁵¹⁴ Idem

de penser une science systématique définitive et assurée⁵¹⁵. La problématique d'une telle idée apparaît bien ici au niveau qui lui est propre, c'est-à-dire comme un problème pour le spectateur qui questionne constructivement à partir de l'expérience objective. La scientificité devient ainsi saisissable phénoménologiquement en tant que problème, elle qui reste pour Husserl un idéal normatif absolu. En effet pour Husserl l'activité scientifique de l'*ego* tend à établir l'ordre systématique et complet de la connaissance intuitive. Mais ce dernier ne semble pas discerner que l'idée du système scientifique parfait n'appartient pas à la question en retour constitutive ; il apparaît bien plutôt ici que cette idée dépasse le donné intuitif immédiat et appartient par conséquent au spectateur transcendantal en tant que celui-ci procède à une activité problématique relativement au donné intuitif, ce qui était déjà apparu avec la phénoménologie constructive. C'est-à-dire qu'en amont de la théorie de la méthode référée à la phénoménologie constructive, apparaît maintenant l'activité du spectateur phénoménologique en tant qu'expérience théorique. L'expérience théorique du spectateur apparaît ici dans sa spécificité puisqu'il apparaît que cette activité dépasse la seule question en retour constitutive. Et par là c'est le spectateur lui-même qui apparaît dans sa spécificité, puisque c'est lui qui procède à l'expérience théorique, par delà, là encore, la seule activité régressive.

Se pose derechef ici le problème du fondement de la science. Il semble au premier abord, si l'on se situe dans une perspective encore husserlienne, que le problème soit de saisir l'*ego* comme absolument fondamental, et ce, non plus comme l'*ego* constituant mais comme, maintenant, le spectateur. On pourrait croire, à ce stade, que Fink approfondit le problème du fondement subjectif via le problème de la phénoménologie constructive, et qu'il met à jour le spectateur transcendantal, non seulement comme le fondement dernier du savoir transcendantal, mais comme un niveau quasi autonome de la subjectivité, tel que c'est en lui que s'exercerait l'idée fondamentale de science. Or ce n'est pas du tout le cas.

Fink examine la relation entre l'idée mondaine de science et l'idée transcendantale. La mise en question est radicale. Est-ce vraiment sur le fondement de la raison transcendantale que s'élabore, ultérieurement, la rationalité ordinaire ? Mais selon quels processus ? Où est-ce bien plutôt à partir des habitus théoriques mondains, que l'on peut saisir, par réduction, le

⁵¹⁵ «... l'assignation du but de l'activité connaissante de la vie transcendantale n'est pas occasionnelle, plus ou moins fortuite, résultant d'un quelconque intérêt personnel, mais qu'elle est de part en part, 'scientifique', c'est-à-dire qu'elle a pour objectif des connaissances définitives, méthodiquement assurées et systématiques. » : Idem, p. 122

niveau transcendantal de rationalité ? L'effectivement réel consiste dans le second cas. Fink observe donc :

La raison transcendantale et la logique transcendantale, et toutes les dispositions théoriques habituelles de l'ego ne sont sans doute rien d'autre, en fin de compte, que la raison humaine mondaine, la logique mondaine etc. réduites.⁵¹⁶

C'est-à-dire que le spectateur transcendantal, bien loin d'être le foyer originaire de la science, la lumière qui brille seule dans la nuit, doit lui aussi être saisi dans sa relation avec la totalité de la subjectivité. Ainsi s'explique d'une part, bien sûr, la relation contemplative qu'il entretient avec elle, mais apparaît également la non-autonomie du spectateur. Fink écrit : « *Celui-ci forme il d'abord en quelque sorte une raison transcendantale propre, des facultés théoriques propres ? Non, manifestement.* »⁵¹⁷. C'est-à-dire que le spectateur n'est pas une réalité ontologique autonome fondamentale, mais simplement un niveau de l'agir phénoménologisant. Sa réalité est ultimement phénoménale.

A tel point que ce n'est pas par rapport au spectateur qu'il faut saisir la réalité du monde, mais par distanciation d'avec la réalité du monde qu'il faut saisir le spectateur. En effet celui-ci s'établit comme le spectateur qui s'abstient de participer à la croyance aux flux de validités de l'étant intra-mondain. C'est-à-dire que bien loin d'être le fondement du réel, le spectateur ne s'établit que par distance d'avec celui-ci. Bien plus, le spectateur qui prend en vue la constitution du monde, prend en vue cette dernière à la faveur du recul réflexif pris par rapport à l'être du monde, c'est-à-dire qu'il convient ici de distinguer l'étant, qui est l'objet du connaître dans l'attitude naturelle, et la *constitution* de l'étant que le spectateur prend en vue dans la réflexion phénoménologique. Se pose donc dès lors la question de comprendre le statut ontologique de la constitution. Avec ce problème : parti de l'étant, en vue de comprendre sa constitution, l'on débouche sur une sphère qui ne peut par être dite, identiquement, étante. Et pourtant nous la concevons comme étante. Du fait que précisément nous partons de l'attitude naturelle au commencement de la réflexion phénoménologique. Nous sommes toujours guidés par l'idée mondaine de l'être quand nous essayons, à rebours de son processus de réalisation, de prendre en vue la constitution antérieure aux produits finaux constitués. Il y a là, dit Fink,

⁵¹⁶ Idem, p. 124

⁵¹⁷ Idem, p. 125

...une naïveté phénoménologique, dans la mesure où nous cherchons tout d'abord à saisir l'être transcendantal en étant secrètement conduit par le concept naturel d'être qui n'a pas encore été proprement surmonté, en tant que dimension indépendante de l'étant représentant en tant que tel le substrat de l'expérience théorique phénoménologisante.⁵¹⁸

C'est-à-dire que le problème de l'expérience théorique est d'abord le problème du spectateur qui, agissant théoriquement met en œuvre une problématique scientifique qui conduit à poser le problème du fondement de la science. Mais la problématique redouble, quand la question du statut du spectateur dans son rapport au réel aboutit à préciser la situation théorique phénoménologique : l'objet de l'agir théorique du spectateur est la constitution transcendantale, laquelle se distingue principalement de l'étant constitué de l'attitude naturelle, et du coup le problème du savoir scientifique du spectateur devient le problème du statut de la constitution, qui détermine de part en part la nature du savoir phénoménologique. C'est dire que la question de l'expérience théorique du spectateur a une portée ontologique et métaphysique dont il convient d'explorer les bases pour bien comprendre l'analyse ultérieure de l'agir phénoménologique.

La première distinction qu'il convient d'opérer est celle de l'être mondain et de l'être transcendantal⁵¹⁹. Il s'agit de saisir l'être transcendantal par sa différence d'avec l'être mondain, en quoi précisément il peut recevoir le titre de « transcendantal ». On rentre là dans une problématique ontologique délicate dans la mesure où nous abordons tout d'abord la constitution non pas en tant qu'étant, puisque nous tentons de saisir l'être transcendantal, mais cependant comme un étant⁵²⁰. Il faut se libérer du mode ontologique de l'étant pour accéder à l'intelligence du mode d'être transcendantal qui n'est alors conçu que négativement relativement à l'étant, mais cependant dans une dépendance essentielle relativement à celui-ci. En effet, « *Si tout étant* », écrit Fink, « *conformément à l'idée transcendantale de la phénoménologie – n'est rien d'autre qu'un étant devenu constitutif, le devenir de l'étant dans*

⁵¹⁸ Idem, p. 128

⁵¹⁹ « ...une fois que nous sommes entrés dans l'analyse constitutive et que nous avons fait nôtre l'idée selon laquelle tout étant de façon mondaine est par principe un résultat constitutif, une simple juxtaposition des concepts d'être mondains et d'être transcendantal s'avère alors incompatible. » : Idem

⁵²⁰ « Dans l'expérience théorisante de la connaissance phénoménologique, nous ne nous rapportons certes pas à l'étant (dans la mesure où l'étant est originellement l'étant dans le monde, dont la dignité transcendantale est un résultat constitutif), mais nous nous rapportons à la constitution transcendantale du monde analogiquement, comme à un étant. » : Idem, p. 128-129

la constitution n'est alors pas lui-même déjà étant. »⁵²¹. C'est-à-dire que l'être transcendantal se conçoit ici comme différent ontologiquement d'avec l'étant constitué. Nous progressons dans la réflexion présente avec l'idée que l'être transcendantal, en quelque sorte, est, quoique nous prenons déjà en vue la différence ontologique qui distingue la constitution et l'étant.

C'est dire que ce qui apparaît ici c'est la nécessité incontournable de commencer par l'être. C'est seulement à partir de lui que toute recherche ontologique peut commencer. Mais ce commencement apparaît simultanément comme le résultat. Et ce résultat n'est rien d'autre que l'attitude naturelle. Fink écrit : « *L'attitude naturelle est elle-même une situation transcendantale : la situation originelle et natale de l'idée d'être et du concept d'être.* »⁵²². L'attitude naturelle signifie cependant précisément le produit constitué final, qui comme tel garde en lui de manière voilée le procès constitutif⁵²³. Toute la question de la méthode phénoménologique est par conséquent de parvenir à sortir de l'idée primitive de l'être. Il s'agit là de concevoir le « *pré-être* »⁵²⁴ dans sa différence ontologique d'avec l'être :

« Etre transcendantal » ...doit principalement indiquer la manière spécifique qu'à ce tout des monades d' « être » dans sa vie se produisant de façon effective dans la constitution du monde, à savoir de telle sorte qu'il est d'une manière qui transcende précisément l'idée de l'être. ⁵²⁵

Dans la mesure où la situation naturelle de l'homme est son existence mondaine, le problème fondamental est la constitution du monde. Au départ, dit Fink :

...le spectateur phénoménologique se rapporte, dans l'ordre de la connaissance, à une édification constitutive de couches dont la couche supérieure (le monde), portée par toutes les autres, est seule étant au sens naturel. ⁵²⁶

Ce qu'il s'agit de comprendre ici c'est le statut ontologique de l'objectivité qu'atteint le spectateur dans son activité contemplative quand il remonte au pré-être. Selon Fink le spectateur ne parvient pas à sortir complètement de l'attitude naturelle. Il ne peut pas se

⁵²¹ Idem, p. 129

⁵²² Idem, p. 130

⁵²³ « *Les procès génétiques de constitution qui, à travers les couches constitutives multiples du 'pré-être', conduisent avant tout aux aperceptions de l'étant, sont toujours déjà refermés lorsque nous sommes 'dans l'attitude naturelle' . . .* » : Idem

⁵²⁴ Idem

⁵²⁵ Idem

⁵²⁶ Idem, p. 131

défaire entièrement de l'idée mondaine, naturelle, de l'être. Partant réflexivement de cette dernière, il conçoit de la sorte la constitution comme étant, « en un certain sens ». Fink le dit :

L'expérience phénoménologique...tire les procès constituants d'édification de leur état propre de « pré-être » et les objective avant tout en un certain sens. En d'autres termes l'expérience théorique du spectateur phénoménologique ontifie les processus vitaux « pré-étants » de la subjectivité transcendante et est par là en un sens « productive »...⁵²⁷.

C'est dire que l'ambiguïté est ici à son comble concernant la réalité de l'essence. L'essence constitutive a bien une certaine réalité pour le spectateur mais toujours en référence avec le réel dont ce dernier part dans la réflexion. Il est très difficile de trancher au sujet du statut ontologique de la constitution dans la mesure où l'on a toujours en vue l'étant initial quand on prend celle-ci en considération, de telle sorte que l'on ne peut pas trancher sur la réalité de la constitution exclusion opérée de l'étant naturel. Ce qui ressort bien plutôt du problème de l'activité théorique du spectateur c'est que son activité consiste à convertir la connaissance de l'étant en connaissance de sa constitution, laquelle se présente à lui comme son essence, activité qui porte le nom d'idéation.

β) L'activité phénoménologisante en tant qu'idéatrice

L'idéation est un thème classique de la phénoménologie qui inaugure notamment les *Idées directrices* livre 1. Rappelons rapidement la définition qu'en donne Husserl : « *L'intuition empirique ou intuition de l'individu peut-être convertie en vision de l'essence (en idéation)...* »⁵²⁸. Il est clair ici que l'idéation, au départ, porte sur l'étant dont il s'agit d'exhiber la constitution. Mais dans le cadre d'une phénoménologie de la phénoménologie, l'objet à dégager n'est plus le même. Ce n'est plus l'étant dont on cherche à comprendre la

⁵²⁷ Idem, p. 132

⁵²⁸ Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie, tome premier*, trad. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950-2001 (Tel), p. 19

constitution ⁵²⁹ , mais l'on cherche à comprendre la constitution de l'activité phénoménologisante elle-même, en cherchant à comprendre la structure de l'idéation.

Ce n'est pas une question qui intervient ici par hasard. On a vu que parti de l'étant et remontant vers sa constitution, on était confronté à un problème ontologique, celui de l'être de la constitution relativement à l'être de l'étant. On a vu que le passage à l'un par l'autre était obligé au point que l'être du second était toujours appréhendé par la médiation de l'être du premier. Or ici on aborde le problème d'une façon qui se précise, puisque l'on cherche à comprendre non plus comment se constitue l'étant mais comment l'on passe de l'étant à sa constitution. C'est le problème de la phénoménologie de l'idéation.

Le premier problème qui se pose à Fink est celui de comprendre la structure de la réflexion idéatrice, en se demandant d'abord si il s'agit de partir de l'*eidōs* mondain immédiat ou de l'essence saisie par réflexion à partir de celui-ci, ou si au contraire la liaison entre l'un et l'autre, qui consiste dans l'idéation elle-même et fournit sa possibilité, n'est pas indifférente à la distinction entre ceux-ci. N'atteint-t-on donc pas ici un niveau ontologique de troisième degré qui ne peut être saisi précisément qu'à partir de l'identité des deux opposés ? Fink écrit :

L'eidétique du spectateur phénoménologisant n'est ni du même type que l'eidétique dans l'attitude naturelle, ni ne manifeste d'affinité avec l'élucidation constitutive transcendantale de cette dernière.⁵³⁰

Il marque bien ici la spécificité du niveau abordé avec le problème de l'idéation. Il s'agit bien à ce troisième niveau, dit Fink, de la « ...*dernière eidétique [qui] est... la théorie des essences des possibilités invariantes d'être de tout étant qui parvient jamais à une réalisation effective factice.* »⁵³¹ .

⁵²⁹ « Si nous entendons cela [l'essence mondaine] sous le titre d'eidétique transcendantale', alors nous devons lui confronter une autre signification, à savoir l'eidétique considérée dans son rapport à l'être transcendantal : la logification de l'analyse phénoménologique de la constitution du monde. » : Eugen Fink, *Sixième méditation cartésienne*, trad. N. Depraz, Million, Grenoble, 1994, p. 134

⁵³⁰ Idem, p.135

⁵³¹ Idem

On atteint bien là par conséquent un troisième niveau ontologique. Là encore on ne peut saisir l'être de ce niveau que par référence à l'être mondain, et considérer que cet *eidos* de degré supérieur à le mode d'être du pré-être⁵³². Il faut d'une part bien distinguer à ce niveau l'*eidos* mondain de l'*eidos* donné dans l'expérience phénoménologique de la réflexion sur l'idéation (et nommé par Fink *eidos* transcendantal), mais d'autre part bien garder en vue le rapport de l'*eidos* transcendantal à l'*eidos* mondain qui permet sa prise en vue. Ainsi le mode d'accès à l'*eidos* diffère entre l'*eidos* mondain et l'*eidos* transcendantal. Dans le premier cas, l'*eidos* est immédiatement donné par réflexion sur l'étant mondain dont il conditionne l'aperception. Dans le second cas, écrit Fink, « *L'idéation...possède au regard de l'essence une fonction fondamentalement supérieure.* »⁵³³. En effet il ne s'agit pas de saisir par la réflexion une donnée constituant objectivement l'étant, mais il s'agit bien proprement d'une réflexion ontologique, qui produit en un certain sens la donnée de la réflexion, telle que cette dernière peut seulement être *réfléchie* et non pas *saisie*. L'*eidos* mondain est donné à partir de l'étant dans l'attitude naturelle, l'*eidos* transcendantal, lui, est visé non pas à partir de l'attitude naturelle, mais à partir de l'unité constituée de l'étant et de la sphère constitutive, ce n'est donc pas l'étant qui rend immédiatement possible sa prise en vue mais c'est bien le propre de l'activité réfléchissante de libérer cet *eidos* de degré supérieur, en quoi Fink voit la productivité du spectateur phénoménologisant. Il écrit :

La productivité qui revient à l'expérience théorique du spectateur phénoménologique... - cette productivité est également propre à l'idéation transcendantale qui logifie cette expérience théorique. Elle ontifie les « pures possibilités » du pré-étant en configurations de validité d'une eidétique transcendantale.⁵³⁴

C'est-à-dire que quoique distinguée des sphères antérieures, l'activité phénoménologisante dans l'idéation procède à partir de l'étant, remonte à sa structure constitutive, et, même au niveau supérieur, conçoit la relation de ce dernier à ce qui le précède en logifiant, c'est-à-dire en saisissant la relation eidétique, et en ontifiant, c'est-à-dire en saisissant comme étant, en un certain sens (celui du pré-être), le niveau ainsi appréhendé.

⁵³² « ...[c'est]un *eidos* d'un être tel qu'il n'est pas à proprement parler, mais possède le mode d'être du pré-être, que l'on ne peut décrire que de manière paradoxale. » : Idem, p. 135-136

⁵³³ Idem, p. 139

⁵³⁴ Idem

γ) L'activité phénoménologisante en tant que prédication

Le problème de la prédication peut sembler ici facile à saisir. L'universalité saisie dans l'idéation trouve son expression dans un jugement. Or c'est précisément ce qui va de soi dans cette idée qui pose problème pour Fink. Il s'agit de comprendre le mode de l'expression comme le mouvement de l'apparition objective de la proposition transcendantale⁵³⁵. C'est là que se pose le problème d'une langue transcendantale. Car d'une part le signifié de la proposition transcendantale phénoménologique dépasse par principe l'attitude naturelle, mais d'autre part cette proposition ne peut apparaître que dans l'attitude naturelle, avec ses mots et sa structure intersubjective. C'est-à-dire que le phénoménologue se trouve dans une situation extraordinairement ambiguë puisque, partant du moi constitutif mondain qui est aussi le locuteur⁵³⁶, il se fait spectateur transcendantal de la constitution, et exprime en des termes mondains des connaissances transcendantales. Ce faisant il métamorphose, dit Fink, le sens du mot, et ce dans une proposition dont le propre est d'exprimer en termes mondains des connaissances transcendantales⁵³⁷. C'est cette activité qui réalise l'apparition de la phénoménologie. La connaissance n'en reste pas à son état d'intériorité, mais elle s'objective, apparaît. Fink écrit :

En quittant [par le langage] ainsi l'attitude transcendantale...la phénoménologie passe dans son « apparition ». Par « apparition », nous entendons donc provisoirement la forme d'expression sous laquelle la forme transcendantale interne de l'activité phénoménologisante trouve à se consigner de façon prédicative et à s'objectiver.⁵³⁸

⁵³⁵ « Le problème de la prédication transcendantale désigne le passage subit à la forme d'expression de sa science, ce que nous proposons de nommer 'l'apparition' de celle-ci. » : Idem, p. 140

⁵³⁶ « Le moi constituant, en tant que moi proprement dit recouvert par l'être-homme, est aussi le locuteur proprement dit ... » : Idem, p. 141

⁵³⁷ « Puisque d'une part, l'énonciation phénoménologisante métamorphose le sens naturel du mot, puisque d'autre part, elle ne peut pourtant exprimer le nouveau sens transcendantal qu'avec des concepts et des termes mondains (qui sont tous bel et bien des concepts d'être et non des concepts de pré-être, l'activité phénoménologisante sort d'une certaine manière de l'attitude transcendantale, mais de telle manière qu'elle indique et 'exprime' le fait qu'elle y est et y demeure dans des termes qui en sortent, parle de ce qui à proprement parler, n'est pas étant (est pré-étant) avec des concepts et en des termes ontiques. » : Idem, p. 142

⁵³⁸ Idem, p. 142-143

Le problème central que pose l'activité phénoménologisante en tant que prédication est donc celui de la relation existant entre la sphère théorique transcendantale et l'activité scientifique naturelle. Il semble au premier abord que la sphère transcendantale, pré-étante, soit simultanément première, fondamentale, et pourtant paradoxalement ineffable. La science transcendantale, à ce stade, apparaît non pas impossible, mais compromise par l'inadéquation du langage naturel et de l'état de choses transcendantal⁵³⁹. Afin d'exprimer l'état de choses transcendantal le phénoménologue est contraint de parler, explique Fink, par analogie : « ...une signification transcendantale (une signification référée au pré-étant)...est bien plutôt exprimée par une signification référée à l'étant en une affinité analogisante vivante. »⁵⁴⁰. Ce faisant se développe un rapport au langage tout à fait remarquable. D'abord le mode de signification est tel qu'il est présupposé que l'apophantique de la proposition décrive un état de choses transcendantal et non un état de choses mondain. Fink écrit donc :

Par conséquent des propositions phénoménologiques ne peuvent être comprises que si la situation de la donation de sens de la proposition transcendantale est sans cesse répétée, c'est-à-dire si les éléments explicatifs prédictifs sont toujours à nouveau vérifiés à partir de l'intuition phénoménologisante.⁵⁴¹

Par là se fait jour une opposition tout à fait centrale pour la problématique de la phénoménologie. Les propositions phénoménologiques viennent s'opposer au sens commun, au sens courant, de telle sorte qu'un énoncé rigoureusement phénoménologique ne puisse être compromis par une signification naturelle. La pratique de la réduction phénoménologique en vient ainsi à une réduction de la langue⁵⁴². C'est là que le problème se précise. Car on voit dès lors que le spectateur phénoménologique prend en charge le langage de manière à exhiber sa dépendance avec celui-ci. Il n'est plus évident que le langage soit une faculté seconde par rapport à l'*ego* transcendantal. Au contraire l'interdiction qui frappe le spectateur de faire usage des significations mondaines lui montre à quel point il est immiscé en elles. Fink note :

⁵³⁹ « En étant utilisée par le spectateur phénoménologique en vue de la mise en expression de ses connaissances transcendantales, la langue naturelle ne subit pas de 'métamorphose' dans la forme extérieure de ses vocables, mais dans son mode de signification. Pas un seul mot, dès lors qu'il fonctionne dans la langue du moi phénoménologisant, ne peut conserver le sens naturel ; bien plus la signification naturelle indiquée par les vocables précis ne sert alors elle-même que d'indice d'un sens transcendantal des mots. » : Idem, p. 143

⁵⁴⁰ Idem

⁵⁴¹ Idem, p. 147

⁵⁴² « La réduction de l'idée d'être impliquée dans la réduction phénoménologique a ainsi pour conséquence, comme nous le voyons, une réduction de la langue. » : Idem, p. 149

Toutes les aperceptions font défaut, le spectateur phénoménologisant n'a pas de connaissances familières sédimentées à propos de son thème, pas de tradition de savoir, et, par là même, pas de concepts.⁵⁴³

C'est-à-dire que la dépendance de la pratique phénoménologique relativement à l'attitude naturelle est en train d'apparaître. Si le spectateur veut développer la connaissance phénoménologique il est contraint d'importer des concepts de l'attitude naturelle, non pas pour les mélanger aux expériences phénoménologiques, mais pour pouvoir fixer dans des concepts les connaissances phénoménologiques qui elles-mêmes font écho aux problèmes traditionnels. Il n'y a pas de phénoménologie pure, mais il y a une philosophie phénoménologique qui emprunte à la tradition et repose sur cette dernière.

La question qui se pose dès lors est celle de savoir si, en assumant phénoménologiquement les problèmes et les concepts traditionnels via le langage commun, on peut parvenir à former un langage et une conceptualité rigoureusement phénoménologique. Fink répond par la négative⁵⁴⁴. De même que le pré-étant ne peut être appréhendé que par rapport à l'étant, le langage qui exprime la constitution transcendantale opère toujours par référence avec le sens naturel des mots. C'est à partir du système d'aperception naturel que se forme l'aperception transcendantale, c'est pourquoi le mode d'énonciation transcendantal est toujours analogique : le locuteur de la constitution a toujours en vue le sens naturel des mots lorsqu'il exprime la proposition transcendantale. Ainsi, dit Fink,

...il existe des relations d'affinité tout à fait précises entre les états de choses transcendants et les états de choses à chaque fois désignés par le sens terminologique naïf des expressions naturelles...⁵⁴⁵

C'est que le sens même de l'expérience phénoménologique soit d'une part, certes, de réfléchir la sphère constitutive, mais d'autre part d'exprimer dans l'attitude naturelle l'expérience théorique à laquelle elle est parvenue. Ce qui est en question ici c'est le sens même de l'expérience théorique phénoménologique. On eut pu croire que le spectateur

⁵⁴³ Idem, p. 150

⁵⁴⁴ « ...les procès par lesquels sont formés des aperceptions transcendantales ne conduisent pas au développement d'une langue transcendantale indépendante, non, ils ne peuvent absolument jamais y conduire. » : Idem

⁵⁴⁵ Idem, p. 151

phénoménologique avait fonction de fondement absolu par rapport au moi naturel, que la phénoménologie pouvait exprimer définitivement le système constitutif et fondamental de toute réalité. Or on voit que la *présupposition* n'est pas du côté du spectateur. Le spectateur ne peut advenir que dans la relation au moi constituant, et non seulement il est définitivement dépendant du langage naturel dans lequel il va exprimer son expérience théorique, mais encore il est dans la nécessité de le faire, et c'est dans le monde naturel qu'apparaît effectivement la phénoménologie. C'est pourquoi le sens de la proposition phénoménologique n'est pas seulement d'exprimer un état de choses transcendantal, mais de l'exprimer en termes mondains. C'est le sens même de la phénoménologie que d'exposer dans le monde naturel la constitution de ce dernier. C'est ce que Fink appelle la mondanéisation de la phénoménologie.

Nous abordons là un point important de la théorie de la méthode. Si au départ, le chemin méthodique semblait être celui du retour au fondement subjectif, il faut maintenant observer que l'activité phénoménologisante, comme activité prédicative, rejaille dans l'attitude naturelle. Comme l'écrit Fink :

Le chemin phénoménologique de la connaissance ne part donc pas seulement de l'attitude naturelle pour aboutir à un surmontement réductif, mais il reconduit à nouveau à l'attitude naturelle, suite à la mondanéisation de l'activité phénoménologisante qui repose sur des donations transcendantales de sens. L'attitude naturelle n'est donc pas seulement le point de départ, mais également le lieu de destination de l'activité philosophante.⁵⁴⁶

C'est une considération cruciale pour comprendre le sens de la phénoménologie elle-même dans le procès de la constitution du monde. Fondamentalement le phénoménologue retourne dans l'attitude naturelle parce que celle-ci, en soi transcendantale, devient, avec la phénoménologie, « pour-soi »⁵⁴⁷. Ce processus Fink le nomme la scientification de la phénoménologie⁵⁴⁸.

⁵⁴⁶ Idem, p. 155

⁵⁴⁷ « L'attitude naturelle est 'en soi' transcendantale, mais elle ne l'est pas 'pour soi', elle est d'une certaine manière la situation de l'être-hors-de-soi de la subjectivité transcendantale. » :Idem

⁵⁴⁸ « ...la scientification de l'activité phénoménologisante, qui commence par son exposition prédicative, est une tendance qui semble surgir à partir d'impulsions pédagogiques transcendantales : c'est une tendance à un devenir-pour-soi universel de la vie transcendantale universellement commune. » : Idem, p. 155-156

d) Les fondements de la phénoménologie

Le problème de la prédication conduit à un moment charnière de la problématique de la méthode. Jusqu'à présent la phénoménologie de la phénoménologie se tenait sur le plan de l'intériorité. L'examen portait sur les thèmes du spectateur, et sur l'activité même de ce dernier. On aurait presque pu faire une lecture husserlienne de cette problématique de la méthode, si la question de la prédication ne nous avait pas signalé la présupposition de l'attitude naturelle relativement à l'expérience théorique dans l'exercice de l'expression de l'état de chose transcendantal. L'expression est un moment essentiel de la pratique phénoménologique. Elle constitue l'apparition objective de celle-ci. Une phénoménologie de la phénoménologie ne peut, non seulement, pas ignorer cette dimension de la pratique phénoménologique, mais encore il faut reconnaître là une ouverture sur des sphères problématiques complètement ignorées de la phénoménologie husserlienne qui, dans l'intention de fonder absolument le savoir sur l'*ego* transcendantal, s'en tenait strictement à l'intériorité pure, sans considérer comme fondamentale l'objectivation du savoir.

Fink aborde le problème d'abord sous l'angle ontologique, en visant la question de l'être du spectateur phénoménologique⁵⁴⁹ dans la pratique de la phénoménologie : la question est de considérer l'activité du phénoménologue, non pas sous l'angle de la seule activité théorique mais sous l'angle de son objectivation. Fink écrit :

Le problème de la science transcendantale...se présente en tout premier lieu comme le problème de la communication verbale des acquis transcendants du savoir, donc comme le problème de la communication et de la promulgation de la connaissance transcendantale dans le monde, dans l'attitude naturelle.⁵⁵⁰

⁵⁴⁹ « La question demeure toutefois pour nous de savoir comment le moi phénoménologisant 'est' dans ce procès remarquable que nous pouvons désigner comme le passage de l'activité phénoménologisante à son apparition mondaine, au 'philosopant' surgissant dans le monde, s'adressant aux autres qui sont comme lui dans le monde. » : Idem, p.156

⁵⁵⁰ Idem

Par là c'est l'idée de science qui est touchée. La science n'est pas seulement une recherche simplement théorique dont l'architecture transcendantale constituerait le couronnement en tant que science parfaite, elle est bien plus une activité humaine qui s'objective et dont l'objectivation est un moment intrinsèque de son essence. C'est cette double structure entre le savoir intérieur et son extériorisation qui constitue le principe fondamental de la science, et si il faut distinguer entre le savoir transcendantal et le savoir mondaneisé, il faut, dit Fink, avoir « ...en vue la bilatéralité... corrélative de la théorie transcendantale de la science par laquelle s'accomplit la théorie de la méthode. »⁵⁵¹.

α) Le problème de l'objectivation de la phénoménologie

Le problème de l'objectivation de la phénoménologie est défini par Fink comme le problème, dit-il, du « ...caractère de présupposition propre aux structures subjectives de la vie qui fait en sorte que l'activité phénoménologisante transcendantale peut somme toute s'objectiver en science. »⁵⁵². C'est-à-dire que l'on ne se situe plus maintenant dans une perspective régressive, mais dans une perspective constitutive qui engage la constitution des organisations institutionnelles dans le cadre desquelles la science existe. On se souvient que dans les textes finkéens d'assistance à la rédaction de la *cinquième méditation*, Fink visait la dépendance de la conscience subjective à l'égard de la genèse cosmologique : il apparaissait que dépendant quant à l'être du monde, le sujet s'insérait par principe dans la constitution intersubjective de l'espèce et dans ses organisations sociales. On peut maintenant faire le lien avec cette conception et penser l'émergence de la phénoménologie comme l'émergence, dans l'histoire humaine, d'une science. La phénoménologie est avant tout, comme phénomène scientifique, au sens large, un phénomène de l'existence humaine. Fink écrit :

La question fondamentale est de savoir si et comment l'objectivation de la connaissance phénoménologique en une science surgissant dans le monde participe des conditions subjectives qui valent pour toute science mondaine, si et comment elle a part à la dépendance des

⁵⁵¹ Idem, p. 157

⁵⁵² Idem

organisations institutionnelles de la science mondaine à l'égard des phénomènes fondamentaux de l'existence humaine.⁵⁵³

Fink parle ici des « phénomènes fondamentaux de l'existence humaine ». Ce qui s'amorce ici n'est rien moins qu'un revirement radical concernant la conception du phénomène, dans la mesure où la phénoménologie elle-même est considérée comme phénomène, comme un phénomène non plus de l'ordre de la représentation mais de l'objectivation. Ce n'est plus l'essence qui est le phénomène, qui apparaît à la conscience, c'est l'existence qui est phénomène, qui manifeste l'essence. On a vu que le moment clé de ce tournant est celui de la prédication : dans l'énoncé phénoménologique, l'état de chose transcendantal apparaît. L'on peut à partir de là remonter le fil des présuppositions : la phénoménologie apparaît parce que la science apparaît et la science apparaît parce que l'homme apparaît. Fink écrit dès lors :

La « scientificité » ne consiste-t-elle ici que dans une dignité déterminée et définitive des connaissances ? Ou bien est-ce peut-être que seule une forme d'objectivation intersubjective de ces « connaissances définitives », façonnée en fonction des fins de l'effort humain vers la connaissance est ce en vue de quoi consiste la « scientificité » ?⁵⁵⁴

Il pourrait sembler ici que l'on arrive à une simple opposition dialectique entre une conception subjectiviste et objectiviste du phénomène. On opposerait au phénoménisme husserlien une conception réaliste du phénomène. Mais une telle opposition ne correspond pas au stade de la problématique auquel nous nous trouvons. Nous avons vu que la phénoménologie répondait à ce mouvement du savoir qui retourne à lui-même, à ce mouvement de la pensée qui se saisit comme l'absolument premier, sortant de l'être-en-dehors-de-soi pour gagner l'être-pour-soi transcendantal. On a vu ensuite que le phénoménologue, obéissant à une nécessité qui fait justement l'objet du présent propos, objectivait sa connaissance en une proposition, rendait manifeste dans l'attitude naturelle sa prise de conscience transcendantale. On peut donc maintenant comprendre que l'objectivation de la phénoménologie est indissociable du moment qui la précède et qui est l'advenir à soi de la subjectivité. Il faut saisir l'objectivation comme objectivation de l'intériorité.

⁵⁵³ Idem, p. 157-158

⁵⁵⁴ Idem, p. 158

Ce faisant c'est l'unité du spectateur transcendantal et du moi naturel qui se fait jour. Car si l'activité expressive, d'extériorisation de la connaissance, est constitutive de l'activité phénoménologisante, on ne peut plus considérer que le seul spectateur est fondamental. Comme l'exprime Fink :

Le sujet à part entière de l'activité phénoménologisante n'est ni le moi transcendantal (qui persiste dans sa transcendantalité), ni l'« homme » fermé au transcendantal, ce qui fait la naïveté de l'attitude naturelle, mais bien plutôt la subjectivité transcendantale qui « apparaît » dans le monde – par le biais d'une mondanisation... Cela veut dire que le « qui » recherché est un sujet théorisant qui doit être caractérisé aussi bien comme transcendantal que comme mondain. Il s'agit là d'une « unité dialectique » entre les sphères du transcendantal et du mondain, laquelle fait le « concept concret » du « sujet phénoménologisant ». ⁵⁵⁵

Chemin faisant la théorie de la méthode en vient donc à une conception dialectique de l'activité phénoménologique. Le phénoménologue ne s'inscrit pas dans l'opposition entre une théorie transcendantale et une théorie mondaine mais il se saisit lui même comme celui qui tient dans le monde un discours transcendantal. En saisissant l'unité et la vérité des opposés, ce dernier reconnaît, dit Fink, que :

Aussi bien la thèse suivant laquelle « le sujet de l'activité phénoménologisante est l'ego transcendantal » que la « thèse contraire » suivant laquelle « le sujet de l'activité phénoménologisante est l'homme » sont « vraies ». ⁵⁵⁶

Le transcendantal ne vient pas s'opposer au mondain, il n'en est que le niveau constitutif. Ce qui se supprime ce n'est pas la constitution, c'est l'opposition d'une théorie constitutive à la sphère mondaine de la réalité. Ainsi Fink écrit:

...dans l'auto-explicitation transcendantale de celui qui phénoménologise, les vérités d'apparition qui se réfèrent à lui et à son agir théorique sont « sursumées », c'est-à-dire anéanties pour autant qu'elle sont vues dans leur caractère limité et leur situation de validité « dogmatique » et conservées pour autant que, précisément, elles ne sont pas elles-mêmes « biffées », mais éclaircies dans leur constitution transcendantale. Cette « sursomption » en tant qu'anéantissement et conservation est ce qui caractérise le style de réponses que fournit la théorie transcendantale de la méthode comme canon de la raison phénoménologique en

⁵⁵⁵ Idem, p. 172

⁵⁵⁶ Idem, p. 174

distinguant, à l'égard de l'activité phénoménologisante en son sein généralement thématique, les vérités d'apparition des vérités transcendantales.⁵⁵⁷

Comment Fink en vient-il à cette révolution méthodologique ? Il y parvient en poussant à ses extrémités l'idée d'une phénoménologie entendue comme la description de ce qui apparaît. C'est déjà une telle idée qui le guide dans les textes d'assistance à la rédaction des premières *Méditations* quand, se refusant au présumé du sujet, il décrit la sphère de la transcendantalité dans sa dimension cosmologique. C'est encore la même fidélité au phénomène qui apparaît quand il appréhende le spectateur phénoménologique absolument comme tel, libéré de sa fonction fondationnelle, mais encore enraciné dans la subjectivité mondaine, de laquelle il ne parvient pas à se distinguer définitivement. C'est l'enracinement dans l'attitude naturelle du spectateur qui révèle sa dépendance essentielle au moi naturel. Et encore, une phénoménologie de la phénoménologie montre à quel point, et notamment dans le problème de l'expression, le spectateur phénoménologique provient de la subjectivité mondaine. C'est dire que Fink ne souscrit pas à la problématique husserlienne du fondement. Il reconnaît à celle-ci le bien fondé de toute la démarche égologique, en ce que le mouvement de pensée husserlien libère l'*ego* transcendantal de l'attitude naturelle, qu'il permet l'advenir à soi de la subjectivité transcendantale, mais on doit convenir que Fink prend position par rapport au subjectivisme husserlien, pour resituer ce dernier par rapport à l'attitude naturelle. La phénoménologie vient de l'attitude naturelle et elle doit y retourner. C'est dire que si Fink adopte une position dialectique, c'est parce que d'une part Husserl représente certes un moment incontournable de la problématique du savoir phénoménologique, mais aussi parce que la position de ce dernier n'est que, au yeux de Fink, partiellement vraie. Le monde n'est pas seulement relatif au sujet, mais le sujet est relatif au monde. Et c'est précisément ce renversement dialectique qui apparaît dans le problème de l'expression. Si, donc, Fink adopte une position dialectique vis à vis de la phénoménologie husserlienne, c'est parce que lui-même, Fink, assume et dépasse la pensée husserlienne. Mais encore qu'est-ce qui motive véritablement ce mouvement dialectique ? C'est le problème du fondement, avec ce concept qui lui est intrinsèque de présupposer ce qu'il vient fonder. Le sujet, dans la tradition cartésienne, est présupposé par tout savoir. Mais le savoir, dans sa dimension expressive et conceptuelle, présuppose, pour le phénoménologue, l'attitude naturelle, dont il provient et où il retourne. C'est donc la présupposition de l'objectivation qui constitue le moteur dialectique

⁵⁵⁷ Idem, p. 174-175

premier. Mais ce moment encore renferme l'intériorité qui est objectivée, et c'est là la véritable sursomption, l'*aufhebung* que Fink a en vue dans sa perspective méthodologique.

Ce qui s'engage à partir de là c'est, comme on peut le comprendre, une compréhension dialectique de la phénoménologie elle-même. Se pose d'abord la question concernant le fondement de la phénoménologie sous la forme du problème de sa possibilité. La possibilité de la phénoménologie apparaît maintenant double. D'une part c'est une possibilité immanente au sujet transcendantal qui peut se saisir lui-même immédiatement en amont de son humanité, de son aperception de l'être-homme. D'autre part la phénoménologie dans son apparition, dans son objectivation, représente une possibilité intersubjective ; comme le dit Fink :

...après la réduction [initiale]...le pouvoir connaître phénoménologique apparaît comme une attitude théorique que l'homme peut adopter à chaque instant, qui lui est potentiellement pré-donnée.⁵⁵⁸

C'est le fait de toute science, dit Fink, d'objectiver intersubjectivement les connaissances⁵⁵⁹.

Mais alors si ce qui s'objective c'est le savoir transcendantal phénoménologique les conséquences en sont décisives. En effet ce n'est plus chacun qui médite solitairement, c'est plusieurs qui méditent en même temps. On est là à un point charnière de la problématique finkéenne. C'est précisément ici que l'on dépasse le point de vue égologique vers un point de vue cosmologique. Au niveau de la question de l'objectivation de la phénoménologie on rencontre donc le problème de la communauté phénoménologisante. A ce stade on découvre l'autre comme un « co-phénoménologisant » et l'on accède ainsi à une sorte de reconnaissance transcendantale⁵⁶⁰. L'on reconnaît que l'autre participe lui aussi de la transcendantalité prise en vue dans la réduction. L'on reconnaît donc que la transcendantalité n'est pas définissable à travers la subjectivité d'un seul sujet mais qu'elle est le fait partagé de l'humanité qui la prend en vue avec la philosophie phénoménologique. La transcendantalité prend maintenant ampleur de monde. L'élément d'investigation apparaît donc n'être plus égologique mais intersubjectif. Fink dit :

⁵⁵⁸ Idem, p. 178

⁵⁵⁹ « *La scientificité d'une science...réside justement dans l'objectivité intersubjective de ses connaissances et dans leur objectivation...en configuration expressives...* » : Idem

⁵⁶⁰ « *...en déployant la réduction phénoménologique de la réduction égologique à la réduction intersubjective, il [celui qui phénoménologise] accède, par l'analyse constitutive concrète de l'intentionnalité d'empathie, à la reconnaissance transcendantale...* » : Idem, p. 180

...il se forme en tout premier lieu quelque chose comme une intersubjectivité transcendante. Celle-ci est alors le rapport de communauté qui joue purement au niveau transcendantal entre ceux qui accomplissent la réduction à plusieurs et qui connaissent phénoménologiquement, rapport qui « apparaît » bien dans le monde comme l'intersubjectivité des philosophants.⁵⁶¹

C'est-à-dire qu'on dépasse le point de vue solipsiste pour acquérir le point de vue intermonadique, et essentiellement la visée de l'unité des monades. A ce stade le problème de l'objectivation de la phénoménologie n'est plus celui de l'apparition de la proposition transcendante mais celui de l'apparition d'un mouvement de pensée humain, qui se caractérise par la prise de conscience de soi de la subjectivité transcendante, mouvement qui est maintenant à saisir dans toute sa portée. Citons là encore Fink :

...la question est donc de savoir si une activité phénoménologisante commune est un procès pluriel de connaissance ou si elle doit être déterminée en définitive comme une tendance transcendante qui s'articule seulement sur un mode pluriel monadique ; il s'agit donc de savoir si l'advenir au « devenir-pour-soi » de la subjectivité transcendante n'a pas lieu à une profondeur qui se situe avant toute « individuation » monadique.⁵⁶²

C'est-à-dire que l'on s'achemine vers une intelligence du sens du mouvement phénoménologique dans l'histoire de l'esprit occidental. En effet dans la mesure où la phénoménologie apparaît dans le monde, elle entre par là dans l'histoire du monde. Comme le dit Fink :

La mondanéisation...de l'activité phénoménologisante en tant qu'installation en devenir de celle-ci dans l'attitude naturelle est également son insertion dans l'historicité de l'esprit humain : elle apparaît dans l'histoire de l'esprit.⁵⁶³

A ce stade il ne s'agit pas simplement de resituer la phénoménologie dans une compréhension objective de l'histoire, mais il s'agit d'assumer phénoménologiquement le problème de l'histoire. C'est la constitution de l'histoire qui s'ouvre à la considération phénoménologique⁵⁶⁴. Du coup ce n'est plus le temps de l'histoire mondaine qui est l'objet de

⁵⁶¹ Idem, p.180-181

⁵⁶² Idem, p. 182

⁵⁶³ Idem, p. 185

⁵⁶⁴ «... la réduction phénoménologique...nous fournit la vue intuitive principielle selon laquelle l'histoire mondaine, comme le monde en général, est constitué dans une donation transcendante intermonadique de

la considération phénoménologique mais le temps du monde compris de manière transcendante. Il faut voir en cela selon Fink une étape dans le progrès de la pensée :

L'« éon » de l'être-hors-de-soi de la subjectivité transcendante est terminé, l'histoire de son anonymat se clôt et s'achève par la réduction phénoménologique, elle entre dans « l'époque » du procès transcendantal de l'advenir à soi-même.⁵⁶⁵

C'est à dire qu'il faut bien saisir le sens dialectique de la conception finkéenne de la réduction phénoménologique. L'on a vu que pour Fink la démarche transcendante avait pour pré-supposé l'attitude naturelle d'où elle provenait et où elle retournait. Il fallait saisir l'activité phénoménologisante relativement au monde dans lequel elle existe. Du coup le moteur de l'activité phénoménologisante apparaît n'être pas la réflexion d'un seul sujet mais le mouvement intersubjectif de pensée d'une école philosophique. Dès lors si l'on saisit bien l'unité dialectique entre l'intériorité transcendante et l'objectivation de celle-ci, on est amené à concevoir la phénoménologie comme un mouvement historique. Fink écrit : « ...l'activité phénoménologisante 'apparaît' dans une situation historique déterminée au milieu de l'histoire occidentale de l'esprit. »⁵⁶⁶. Ce qui vient caractériser la phénoménologie n'est pas la pensée originale d'un individu mais la position qu'elle exprime par rapport à la situation spirituelle de l'époque où elle émerge. Ce qui caractérise la phénoménologie c'est la prise de conscience de soi de la subjectivité transcendante. Sa signification historique est donc celle-ci : c'est non pas seulement quelqu'un qui procède à une opération de pensée, mais c'est l'humanité, en quelque sorte, qui procède à la découverte de la subjectivité transcendante. Mais pour atteindre ce point de vue, qui est celui de Fink, il faut avoir reconduit la démarche phénoménologique à l'objectivité, avoir saisi son objectivation dans sa dimension intersubjective, et avoir dès lors aperçu la forme historique du mouvement phénoménologique qui est la sienne, et qui l'intègre dans l'histoire de l'esprit.

sens ; qu'elle n'est rien d'autre que la forme temporelle universelle constituée de l'étant constitué ; qu'elle est fondamentalement – comme celui-ci – un constitué final. » : Idem

⁵⁶⁵ Idem, p. 188

⁵⁶⁶ Idem, p. 186

β) L'absolu phénoménologique

Avec le problème de l'objectivation de la phénoménologie est apparu la véritable dimension de sa « scientificité ». La scientificité de la phénoménologie ne réside pas seulement dans le savoir « fondationnel » qu'elle entend produire, elle ne réside pas non plus dans la seule activité intersubjective philosophique, elle consiste précisément dans l'unité des deux moments, dans le processus d'objectiver son savoir intérieur. Comme l'écrit Fink :

Par l'opposition et la distinction « canonique » des vérités transcendantales proprement dites et des simples vérités d'apparition, par cette délimitation antithétique, nous nous mouvons à l'intérieur du concept phénoménologique de science, qui n'est rien d'autre que l'unité « synthétique » des déterminations antithétiques.⁵⁶⁷

La question qui occupe dès lors Fink est celle d'examiner la relation entre les deux moments : l'attitude transcendantale et l'attitude naturelle. Fink caractérise (ce que l'on avait déjà nous mêmes vu) d'abord cette relation comme un rapport de présupposition. Si la réduction est possible, si la question-en-retour est possible, c'est parce que le point de départ de la recherche est le monde constitué, c'est à dire l'attitude naturelle. Fink écrit :

En tout premier lieu l'attitude naturelle est la présupposition de tout savoir phénoménologique, dans la mesure où la connaissance phénoménologique n'est possible que si la constitution du monde a déjà eu lieu...en d'autres termes l'advenir à soi-même de la subjectivité transcendantale présuppose un être-hors-de-soi préalable de cette dernière.⁵⁶⁸

Mais cette première caractérisation de la présupposition n'atteint finalement que l'idéalisme subjectif. Car il faut bien reconnaître que si l'attitude naturelle est d'abord présupposée, la présupposition fonctionne également en direction de la subjectivité transcendantale, qui met à jour les processus constitutifs qui eux-mêmes à leur tour ont fonction de présupposition relativement aux produits constitués finaux. Mais ce qui est éclairci au niveau constitutif c'est précisément l'attitude naturelle. Le retour de la phénoménologie à l'attitude naturelle, en tant

⁵⁶⁷ Idem, p. 191

⁵⁶⁸ Idem, p. 192

que science qui s'exprime, est donc un retour enrichi du savoir transcendantal de l'attitude naturelle, et ce n'est plus un savoir simplement mondain qui s'exprime, mais c'est un savoir de la constitution du monde qui apparaît dans le monde. C'est dire que l'attitude naturelle est la situation fondamentale de la phénoménologie. Car si le phénoménologue part de l'attitude naturelle, analyse ses couches constitutives et exprime objectivement des propositions sur les états de choses transcendants, c'est toujours à l'attitude naturelle qu'il se réfère, quel que soit le moment de son activité scientifique. Il part de l'attitude naturelle, il analyse celle-ci, et il exprime son analyse en celle-ci.

C'est dire que ce qui se joue à ce stade, avec le problème de la science, c'est le problème du fondement. Husserl pensait fonder toute science mondaine sur le savoir du sujet, ce dernier ayant valeur de présupposition par rapport au monde, mais il apparaît que la présupposition fonctionne également en sens inverse, et que la présupposition première et dernière de la phénoménologie est l'attitude naturelle.

Le problème qui se pose ici est, Fink le dit d'emblée⁵⁶⁹, celui de l'absolu. En effet le concept de l'absolu émerge ici au moment où dans une dialectique de la présupposition l'on est d'abord reconduit au sujet, puis de là conduit encore à l'objectivité. Il s'agit de savoir si le monde est relatif au sujet ou le sujet relatif au monde. Le problème se pose de l'*absolu*, c'est à dire du sujet dernier de l'activité phénoménologique. Est-ce un *ego* transcendantal auquel tout est relatif ? Mais ce dernier ne dépend-il pas d'une activité philosophique intersubjective ? Mais le propre de cette activité n'est-il pas d'objectiver le savoir transcendantal constituant égologique ? L'objectivation de la constitution n'est-elle donc pas intersubjective ? L'absolu recherché n'est-il donc pas le mouvement de l'esprit lui-même ?

Il s'agit de comprendre phénoménologiquement le concept de l'absolu. Pour ce faire il s'agit de partir du concept mondain de l'absolu en lequel Fink reconnaît d'abord le monde. Il écrit :

⁵⁶⁹ « C'est seulement en forme d'indication anticipatrice préalable que nous allons diriger notre regard sur ce à quoi peut bien conduire une réduction transcendantale de l'idée de science. En définitive il n'y a rien d'autre dans cette 'réduction' que la fondation du concept phénoménologique de science dans sa détermination comme 'science absolue'. » : Idem, p. 197

...par rapport à l'être relatif des substances individuelles, nous pouvons non sans raison désigner l'être du monde lui-même comme « absolu », le monde comme « l'absolu » (l'étant de manière absolue).⁵⁷⁰

C'est à partir du concept mondain que la dialectique va jouer. Il s'agit de saisir au niveau constitutif le concept transcendantal de l'absolu qui correspond au concept mondain constitué⁵⁷¹. C'est à ce niveau que se produit le premier renversement dialectique : le monde qui au départ apparaît comme l'absolu se révèle, en tant qu'unité universelle de tous les objets relatifs à la subjectivité transcendantale pour laquelle le monde existe ; comme l'écrit Fink :

...en accomplissant la réduction phénoménologique, nous reconnaissons que ce que nous avons tenu pour la totalité irrelative et ultimement indépendante de l'étant ne représente en vérité qu'une couche abstraite dans le devenir constitutif, que l'univers de l'étant, c'est-à-dire le monde, n'est qu'un « univers » relatif qui est en soi rétro-référent à la subjectivité transcendantale constituante.⁵⁷²

Ce qui se fait donc jour ici c'est d'abord l'unité de la subjectivité transcendantale et du monde. Le monde n'est pas hors de la subjectivité transcendantale, ni celle-ci hors du monde. Il y a une unité absolue entre celui-ci et celle-là, que Fink caractérise ainsi :

Le monde devient compréhensible à titre de concept intrinsèque des fins des procès constitutifs vitaux de la subjectivité transcendantale ; il ne se situe donc pas à l'extérieur de cette vie elle-même.⁵⁷³

C'est dire qu'on est en présence d'une dualité entre l'absolu immédiat, le monde de l'attitude naturelle, et l'absolu médiat, celui de la réduction égologique. On est donc en présence d'un double mouvement : le premier qui est le mouvement de la réalisation de l'être qui produit le monde comme résultat constitué, et le second qui est celui de la réflexion phénoménologique qui par la question en retour tente de saisir à rebours le processus constitutif. L'absolu par conséquent ne doit pas être appréhendé comme la seule totalité ontologique objective, mais doit être pensé encore considération prise du mouvement réflexif par lequel la constitution advient, dans son processus constituant, au sujet. Ce que Fink exprime ainsi :

⁵⁷⁰ Idem, p. 198

⁵⁷¹ « ...nous opposons à ce concept mondainement ontologique de l'absolu le concept transcendantal d'absolu, et à vrai dire de telle sorte que, précisément, nous le caractérisons et l'indiquons analogiquement par l'expression mondaine. » : Idem, p. 198-199

⁵⁷² Idem, p. 199

⁵⁷³ Idem

...l'absolu est l'unité entière qui recouvre la vie transcendantale en général, laquelle est en elle-même structurée par l'opposition. Cette division entre vie constituante et vie phénoménologisante détermine à présent le concept de l'absolu : il est l'unité synthétique de moments antithétiques.⁵⁷⁴

C'est à dire encore que la visée phénoménologique achemine maintenant vers une pensée de dignité métaphysique qui permet, dans une réflexion sur l'absolu, de dépasser une conception ontologique de celui-là. Fink le dit clairement :

Alors que le concept mondain de l' « absolu » est un concept ontologique, c'est-à-dire signifie une totalité de l'étant, le concept phénoménologique de l'absolu ne peut être caractérisé de manière ontologique ; ce qui veut dire qu'il ne signifie aucune totalité de l'étant.⁵⁷⁵

En effet, comme on l'a vu, le phénoménologue part de l'étant pour saisir à rebours de son processus constituant les structures constitutives, il prend ainsi en vue, à titre de possibilité de l'étant, le pré-être ou pré-étant, il dépasse dans cette mesure, à strictement parler, le niveau de l'étant. Mais l'on a vu encore que la saisie de la constitution pour elle-même et en elle-même, exclusivement, n'était jamais possible et que la visée phénoménologique ne s'exerçait que relativement et toujours dans cette relation à l'étant. C'est dire que la visée du pré-étant va toujours de pair avec la visée de l'étant ; c'est dire encore que la question de l'absolu, pour celui qui phénoménologise, ne se pose ni au niveau du seul étant, ni au niveau d'une constitution prétendument séparée, mais au niveau de l'unité des deux moments. Là encore Fink le dit clairement :

...l'absolu n'est pas une unité universelle de l'étant pour ainsi dire homogène, (de façon analogue au monde), mais précisément l'unité compréhensive de l'étant en général et du pré-étant (de l'être mondain et de l'être transcendantal), du monde et de l'origine du monde. Il embrasse ainsi en soi des « oppositions » qui ne sont pas des oppositions d'être, il est en un sens non-ontique, la « *coincidentia oppositorum* ».⁵⁷⁶

En atteignant ainsi le problème de l'absolu on atteint précisément le niveau où les questions fondamentales de la phénoménologie doivent pouvoir trouver leur réponses. Elles

⁵⁷⁴ Idem

⁵⁷⁵ Idem, p. 200

⁵⁷⁶ Idem

apparaissent fondées sur cette particularité de la phénoménologie transcendantale de se tenir dans l'opposition par rapport à ce qu'elle entend fonder. Fink explique :

Si le terme « transcendantal » est en cela, de façon primaire, un concept d'opposition qui, employé justement de manière thématique, signifie la vie transcendantale constituante d'une certaine manière détachée du monde (de l'attitude naturelle), et opposée à lui, le concept de l'absolu est en revanche un concept intrinsèquement universel.⁵⁷⁷

C'est précisément parce que le point de vue transcendantal est un point de vue d'opposition qu'il soulève un certain nombre de questions de nature dialectique que l'on peut légitimement se poser à l'égard d'une phénoménologie transcendantale. Au stade où nous en sommes nous allons pouvoir examiner le fondement rationnel de ces questions en examinant le problème de la relation du monde et de la constitution qui forme le socle de la problématique phénoménologique de l'absolu.

Il s'agit de bien examiner l'unité du monde et de la constitution⁵⁷⁸. Le monde est défini par Fink comme la totalité de l'étant⁵⁷⁹. Il faut partir de ce dernier comme produit constitutif final pour reconnaître que la constitution n'est pas le fait d'un seul individu mais d'une intersubjectivité monadique. Comme le dit Fink :

Au premier stade de l'interprétation transcendantale du monde, nous avons pourtant déjà reconnu que, sous le titre de monde, ce n'est pas une configuration constitutive pour ainsi dire privée (primordiale) de l'ego transcendantal individuel qui est présentée, mais le corrélat d'une communautisation transcendantale des procès vitaux constitutifs, qui sont réalisés par la communauté transcendantale des monades.⁵⁸⁰

⁵⁷⁷ Idem, p. 201. Nous retraduisons « *In-Begriff* » par « *intrinsèquement* » plutôt que « *intrinsèque* » (ce qui se justifie dans le sens global de la phrase)

⁵⁷⁸ « *La détermination de l'absolu...comme unité synthétique du monde et de la subjectivité transcendantale qui le constitue...* » : Idem, p. 201

⁵⁷⁹ « *Le monde comme unité totale de l'étant sur le mode réel, ouvert selon l'espace et le temps de manière illimitée, avec toute l'incommensurabilité de la nature qui l'amplifie, avec toutes les planètes, les voies lactées et les systèmes solaires ; avec la multiplicité de l'étant, comme pierre, plante, animal et homme ; comme sol et espace vital des cultures humaines, de leur ascension et de leur déclin au cours de l'Histoire ; comme lieux de décisions éthiques et religieuses dernières ; le monde dans cette diversité de son existence ; en un mot l'être – n'est qu'un moment de l'absolu .»* : Idem

⁵⁸⁰ Idem, p. 202

A partir de là se pose le problème de l'unité du monde et de l'intersubjectivité comme étant le problème de l'unité du monde et de la constitution. C'est un problème phénoménologique fondamental. Il s'agit de reconnaître l'intersubjectivité comme constituante de manière ultime. Est-ce que le sujet est constitutivement impliqué dans une structure intersubjective fondamentale, ou au contraire, est-ce que, au niveau constitutif, la subjectivité du sujet est elle décisive et dernière ? C'est tout le problème de l'idéalisme subjectif qui est posé là, mais de façon radicalement constitutive, le présumé fondationnel étant dialectiquement mis en balance. La question est de savoir si la communauté des monades est elle-même une couche constituée dans une subjectivité singulière. Mais à ce moment là il y aurait autant d'absolus que de sujets constituants. Au contraire l'on peut observer que constitutivement, les différentes monades, plutôt que de constituer, chacune, des réalités ultimes, coexistent ensemble dans une unité englobante. Fink observe que l'absolu ne peut, peut-être, en fin de compte, être pensé que comme Un :

Peut-être apparaît il alors que la communauté des monades représente elle-même à son tour une couche constituée dans le devenir constitutif du monde. Par là, la question est posée de savoir si l'individuation transcendantale des monades plurielles est une détermination ultime et indépassable, sur le plan réductif de la vie constituante. Il pourrait alors s'avérer, soit que l'absolu est lui-même structuré de façon plurielle et soumis à une individuation – soit que toutes les structurations ne sont que des auto-articulations qui se situent en lui, que lui même ne peut être pensé en fin de compte que par l'idée de l'« un »⁵⁸¹.

Tout le problème à ce stade est de penser l'absolu. Car se pose ici derechef le problème que rencontrait le phénoménologue pour exprimer des propositions au sujet du pré-étant : on a toujours recours à des concepts mondains pour exprimer ce qui dépasse la simple sphère de l'étant. Par exemple Fink lui-même emploie pour parler de l'absolu le terme de « moment », mais il reconnaît aussitôt les limites de l'emploi de cette expression :

...parler en termes de « moment » ne peut être compris qu'à titre d'« analogie phénoménologique ». Considérée de façon directe et massive, la représentation d'un absolu structuré en moments est fautive. 'Être un moment' est un mode de l'être. L'absolu n'est pas une unité d'être et une totalité de moments étants, mais le concept intrinsèque du devenir « pré-étant » de l'être (constitution) et de l'être (monde).⁵⁸²

⁵⁸¹ Idem

⁵⁸² Idem, p. 203

On peut entrevoir ici la pensée métaphysique qui se profile dans la pensée de Fink. Il s'agit de penser au-delà de l'être, mais non pas quelque chose de radicalement autre mais au contraire l'intérieur, la possibilité même de l'étant, sa constitution. Plus encore il s'agit de penser *l'unité* de la constitution et de l'étant, et c'est ce stade ultime que Fink se propose de penser sous le titre d' « absolu ». L'absolu lui non plus n'est pas séparé, absolument distinct et sans rapport avec l'étant et le constitutif, il est au contraire l'unité des deux qui ne peut pas se concevoir hors de ce rapport, et en ce sens il porte bien le titre de « l'absolu » c'est à dire de ce à quoi sont relatifs les « moments ».

Ainsi Fink inaugure ce qu'on peut appeler « la métaphysique de la phénoménologie », ou une « métaphysique phénoménologique », dont le propre est la visée réelle de son ou ses objets, par opposition aux raisonnements abstraits qui ne rendent pas justice aux grandes pensées. Si l'on vise l'absolu tel que l'on peut maintenant l'approcher, l'on atteint donc non pas des termes séparés mais l'unité fondamentale des « moments », cette unité elle-même n'étant à son tour pas saisissable abstraction faite de ce qu'elle rassemble, mais elle se donne comme, dit Fink, le passage infini de l'un dans l'autre :

...l'absolu n'est pas en vérité l'unité de deux moments indépendants qui certes se complètent l'un l'autre, mais se limitent et se finissent aussi l'un l'autre, mais il est l'unité infinie du passage constant de l'un des « moments » (constitution) dans l'autre (monde).⁵⁸³

Ainsi Fink de caractériser l'absolu comme l'infini. L'infini n'est pas un infini ontologique, il est un infini transcendantal, dans le sens que ce terme prend dans la méditation finkéenne. Il ne s'agit pas de l'infinité de l'être en lui-même, mais de l'infinité de l'apparaître de l'être à partir du pré-être, comme de l'activité infinie de cet apparaître. Prise en elle même cette activité est l'activité de l'absolu. Mais là encore, dit Fink, « ...*l'idée ontique d'infini ne peut servir que d'analogon à l'expression prédicative de la connaissance théorique de l'infinité transcendantale de l'absolu.* »⁵⁸⁴.

⁵⁸³ Idem

⁵⁸⁴ Idem, p. 204

Ce qui se fait jour maintenant c'est l'idée d'une science de l'absolu, dite également par Fink « science absolue »⁵⁸⁵. Il ne s'agit pas d'un savoir d'une dignité telle qu'elle en élèverait le possesseur hors du temps, mais il s'agit d'un savoir de l'absolu, qui a d'abord pour objet l'absolu, et qui en ce sens est un « savoir absolu », dans le sens où il lui est référé. Fink saisit donc d'abord l'absolu comme *l'objet* de la science absolue⁵⁸⁶.

La science absolue ne fait pas figure d'appendice au canon de la raison phénoménologique, mais elle a elle-même une signification fondamentale dans l'économie de la théorie transcendantale de la méthode. En effet si l'on saisit l'absolu comme l'unité synthétique de la constitution et du monde, l'on ne saisit que l'orientation mondaine du processus absolu, l'on ne saisit finalement que le passage de l'un dans l'autre. Or si l'on se situe au niveau du savoir dans le processus absolu, si l'on se situe au niveau de l'analyse phénoménologique de la prise en considération du processus absolu, alors une tendance inverse se fait jour, qui s'oppose à la première et que Fink caractérise comme le devenir pour soi de l'absolu. Il écrit :

Ce n'est donc pas seulement l'être-en-soi de l'absolu qui forme l'objet thématique de la science absolue, mais également, ne faisant qu'un avec lui, son devenir-pour-soi dans l'advenir transcendantal de l'activité phénoménologisante.⁵⁸⁷

L'objet de la science absolue est donc l'absolu comme unité de ce double mouvement qui réalise et réfléchit l'étant. Le commencement de la science absolue est donc le problème de la synthèse de ces deux moments antithétiques⁵⁸⁸. Fink écrit : « *L'opposition interne de ces deux tendances est la première articulation antithétique englobée par la synthèse dans l'unité de la vie absolue.* »⁵⁸⁹. Et il ajoute que l'unité de la vie absolue englobe la réflexion dans le mouvement général de la réalisation : « *...la tendance constitutive elle-même est à son tour l'élément synthétique englobant de l'opposition antithétique de la constitution 'pré-étante' et de son résultat : l'être.* »⁵⁹⁰.

⁵⁸⁵ Idem, p. 205

⁵⁸⁶ « *L'objet de la science absolue est l'absolu...* » : Idem

⁵⁸⁷ Idem, p. 205-206

⁵⁸⁸ « *Le thème de la science absolue est l'absolu, et il l'est à vrai dire à titre de thème commun (synthema) de la tendance constitutive et de la tendance transcendantale.* » : Idem, p. 206

⁵⁸⁹ Idem

⁵⁹⁰ Idem, p. 206-207

C'est à dire que dans la pensée de l'absolu émerge l'idée de ce qui réalise le passage, d'abord du pré-étant dans l'étant, puis de la réflexion, à partir de celui-ci, de celui-là ; et l'idée d'une telle activité est l'idée du sujet absolu, de l'absolu dernier, de l'absolu dans l'absolu, c'est à dire ce à quoi en dernière instance sont relatifs les moments de l'absolu, son être, son essence, à ce qui les rassemble, c'est à dire leur sujet. Ainsi Fink écrit : « *Le 'sujet' de la science absolue est l'absolu lui-même.* »⁵⁹¹. Ce qui signifie que l'on pense maintenant l'activité de l'absolu. Si l'on dit que le sujet de la science absolue est l'absolu cela ne veut bien entendu pas dire que l'homme, qui est sujet de la science, est l'absolu, mais cela veut dire que l'activité réflexive sur l'étant qui fonde métaphysiquement la science, est intégrée dans un processus d'activité absolu, et que c'est ce processus d'activité qui est en dernière instance le moteur de la science, ce à quoi cette dernière se rapporte comme à son propre mouvement.

C'est à ce stade que la science, son essence, reçoit son éclaircissement dernier. L'absolu, écrit Fink,

Dans la tendance transcendantale de l'activité phénoménologisante,...mène son propre devenir-pour-soi à son terme en ouvrant par la réduction phénoménologique ses abîmes du « pré-être » constitutif, depuis le monde dans lequel il a toujours déjà obtenu un certain éclaircissement sous la forme de la conscience humaine de soi, et en réalisant la conscience transcendantale de soi.⁵⁹²

La science est par conséquent enracinée dans l'absolu dans la mesure où c'est l'activité de ce dernier qui conduit l'esprit humain à la prise de conscience transcendantale. Il faut bien distinguer ici la conscience humaine mondaine et la conscience transcendantale de soi. C'est l'absolu qui dans le mouvement de l'être-pour-soi, qui est le propre mouvement de l'absolu, conduit la réflexion, par la question en retour, à l'immédiateté du savoir, lequel prend en vue, et c'est là la conscience transcendantale, le savoir dans sa suprématie (pourrait on dire, puisque la constitution conditionne essentiellement toute réalité). Dans la mesure où la réflexion atteint le pré-être d'abord, puis sa relation à l'être, l'absolu est alors devenu pour soi, c'est-à-dire pour la conscience humaine conduite par l'être pour soi de l'absolu. C'est parce que le mouvement absolu revient à lui-même que la science humaine épouse ce mouvement.

⁵⁹¹ Idem, p. 207

⁵⁹² Idem

Ce qui se fait jour ici c'est le sens intérieur de l'activité immédiate, de l'activité du passage du pré-étant dans l'étant, puisque ce qui apparaît avec la science phénoménologique c'est précisément le devenir de l'être-pour-soi. Autrement dit l'être-pour-soi lui-même s'objective, lui-même apparaît en tant que ressort intérieur de l'apparition. Fink exprime cela ainsi :

...nous ne pourrions rendre justice à la vérité mondaine concernant celui qui phénoménologise que si nous n'écartons absolument plus l'opposition de l'homme et du spectateur transcendantal, mais si nous la concevons comme une structure antithétique nécessaire dans l'unité synthétique de l'absolu. C'est-à-dire que la thèse selon laquelle « l'homme phénoménologise », comme tout aussi bien la thèse opposée selon laquelle « l'ego transcendantal phénoménologise » sont toutes deux sursumées dans la vérité absolue d'après laquelle l'activité phénoménologisante est en elle-même un mouvement de connaissance de l'absolu.⁵⁹³

C'est-à-dire que l'opposition initiale entre le sujet transcendantal de la question en retour et le monde de l'attitude naturelle et de la science intersubjective est résolue, et que ni l'une ni l'autre ne fondent véritablement le Tout, mais que c'est le passage de l'un dans l'autre qui est vrai, dans la mesure où ce passage exprime l'objectivation de l'intériorité, ou l'apparaître du devenir pour soi. Cet apparaître constitue la réalité effective de l'être-pour-soi de l'absolu. Fink conclut donc :

La science absolue en laquelle s'organise l'activité phénoménologisante est, en tant que réalité effective de l'être-pour-soi de l'absolu, le système de la vérité vivante dans lequel il se sait lui-même comme absolu.⁵⁹⁴

γ) L'idéalisme transcendantal

Au vu de la progression de la problématique de la théorie de la méthode vers une auto-compréhension de la phénoménologie comme d'une science absolue, il semble qu'on ne

⁵⁹³ Idem, p. 208

⁵⁹⁴ Idem, p. 210

puisse plus caractériser cette dernière comme « idéalisme transcendantal » si cette appellation doit désigner le fondement unilatéral de toute réalité dans la visée de la constitution. Mais si au contraire l'on doit caractériser le discours phénoménologique par opposition avec les différentes théories philosophiques présentes dans le monde, alors la caractéristique d'être un idéalisme transcendantal prend son sens, si elle vient distinguer la phénoménologie en raison de sa prise en vue de la constitution, telle qu'elle s'exprime dans la théorie transcendantale des éléments. Ainsi Fink écrit :

...dans la mesure où le phénoménologue se tient comme homme philosophant dans la communauté naturelle de vie avec ses semblables, il doit expliciter ce concept de soi pour pouvoir parler avec les autres de son agir théorique, il doit formuler son « point de vue » dans la discussion. La « phénoménologie en tant qu'idéalisme transcendantal » n'est rien d'autre que la thèse phénoménologique en discussion.⁵⁹⁵

C'est à dire que le concept de « transcendantal » est bien un concept d'opposition, mais il n'oppose plus, à ce stade de l'intelligence que la phénoménologie a d'elle-même, le constitutif et l'étant, mais une théorie qui prend en compte le constitutif à des théories qui ne prennent en compte que l'étant. C'est pour des théories qui n'assument pas le niveau transcendantal que la phénoménologie est une théorie transcendantale. La phénoménologie ne se reconnaît comme transcendantale que dans la mesure où elle « discute », dit Fink, avec d'autres philosophies.

C'est dire que le sens de la phénoménologie doit se comprendre dans l'histoire des idées. Et par là Fink distingue l'idéalisme phénoménologique des autres sortes d'idéalisme, en mettant d'abord en garde contre une assimilation de l'idéalisme phénoménologique et de l'idéalisme mondain. Si « l'idéalisme » est un titre commun à différents points de vue philosophiques (idéalisme ontologique, idéalisme de la théorie de la connaissance), il n'est, pour Fink, qu'un pont qui permet au phénoménologue d'instaurer le dialogue philosophique, sans qu'il y ait quelque chose de véritablement commun entre l'idéalisme classique et l'idéalisme phénoménologique. C'est, finalement, la considération des problèmes inhérents aux thèses de l'idéalisme classique, et leur confrontation avec la doctrine phénoménologique qui est le plus à même de faire comprendre le sens véritable de l'idéalisme phénoménologique, et de faire apparaître par là le sens même de la phénoménologie dans l'histoire des idées.

⁵⁹⁵ Idem, p. 211-212

L'idée fondamentale qu'exprime Fink, au terme de la *Sixième méditation cartésienne*, est que l'idéalisme phénoménologique ne saurait se confondre avec l'idéalisme classique en ce sens essentiel qu'il ne s'oppose pas au réalisme. Tout idéalisme mondain a, dit Fink, le réalisme sous les yeux. Il écrit :

...dans la mesure où le connaître est principalement un comportement de l'homme à l'égard de son monde extérieur, la problématique de l'idéalisme de la théorie de la connaissance se concentre sur la détermination du rapport de l'immanence et de la transcendance. En cela il a toujours sous les yeux le « réalisme » comme position adverse, auquel il se réfère toujours le plus souvent de manière expresse, avec lequel il contraste.⁵⁹⁶

C'est que le réaliste comme l'idéaliste mondain partent tout deux de l'attitude naturelle et du rapport mondain à l'étant. La thèse idéaliste mondaine consiste à ne considérer l'étant que dans la donnée subjective. Comme le dit Fink : « ...se développe la thèse idéaliste suivant laquelle l'être du monde extérieur possède uniquement le sens, en principe, d'un corrélat subjectif de visée d'être, de confirmation d'être. »⁵⁹⁷. A l'opposé, explique Fink, la thèse réaliste argumente dans le sens d'une indépendance de l'étant par rapport au connaître :

La référence, dont il est fait l'expérience, de l'étant au sujet connaissant n'exclue pas, mais – correctement comprise – inclue justement l'indépendance ontique de l'étant par rapport à la vie qui en fait l'expérience.⁵⁹⁸

Dans les deux cas le point de départ de l'analyse est le rapport pré-théorique à l'étant. Fink va plus loin : cela revient à situer la base du problème dans un cadre *intra-mondain*, lequel forme l'assise de la problématique sujet-objet. Il écrit :

Quelle que soit la façon dont réalisme et idéalisme peuvent se modifier en formations systématiques déterminées, leur base de problème demeure toujours l'assise commune qui rend possible leur antagonisme, à savoir le rapport, dont il est fait l'expérience, de l'homme et du monde extérieur, exprimé formellement, la corrélation intra-mondaine sujet-objet.⁵⁹⁹

⁵⁹⁶ Idem, p. 215

⁵⁹⁷ Idem, p. 216

⁵⁹⁸ Idem, p.216-217

⁵⁹⁹ Idem, p. 217

C'est à dire que l'idéalisme mondain, comme le réalisme qui lui est en quelque sorte attaché, se tient totalement dans le champ de l'attitude naturelle. Dans le champ du rapport aux choses. De la sorte, explique Fink, l'un et l'autre se tiennent dans l'horizon du monde. Il écrit :

...l'idéaliste...est pourtant demeuré dans l'horizon du monde. Le monde n'est pas seulement le monde extérieur, mais l'unité conceptuelle intrinsèque de l'immanence et de la transcendance. Ce n'est pas le monde qu'il a réduit au sujet, mais la transcendance intra-mondaine qu'il a réduite au sujet intra-mondain...⁶⁰⁰

C'est à dire que l'attitude naturelle se définit par un rapport aux choses qui est en soi, et non pour soi, un être dans le monde. C'est pourquoi Fink dit que le concept de monde de l'idéaliste ne représente pas authentiquement le monde, mais seulement la somme des choses. Ce que cherche l'idéaliste c'est le concept intrinsèque de toute réalité, c'est à dire le monde, mais il n'atteint ce dernier qu'à partir de l'horizon des choses et n'en rend donc, en tant que totalité, que le concept d'une totalité des choses.

C'est précisément le rapport au monde qui vient distinguer selon Fink l'idéalisme phénoménologique de la métaphysique classique. Ce qui caractérise d'abord la phénoménologie, c'est que celle-ci prend en vue la question du monde. Fink écrit : « *L'idéalisme transcendantal fondé par la réduction phénoménologique (par l'activité de transcender le monde) n'est pas emprisonné dans l'horizon du monde.* »⁶⁰¹. De ce fait l'idéalisme phénoménologique ne part pas de l'étant⁶⁰². Il part bien plutôt de la constitution de l'étant. Par là il prend en vue une dimension antérieure à l'étant, et seule, dit Fink, la réduction permet cette prise en vue. Il écrit encore : « *...seule la réduction phénoménologique perce à jour la dimension à partir de laquelle l'être, l'étant en son entier peut être déterminé.* »⁶⁰³. On ne part pas de l'étant pour poser la question de l'être, de sa transcendance, de son immanence, mais l'on part du pré-étant pour penser l'étant⁶⁰⁴. Par là la finitude de l'étant apparaît par contraste avec l'élément d'ensemble dans lequel il apparaît, en quoi il faut

⁶⁰⁰ Idem

⁶⁰¹ Idem

⁶⁰² « Il [l'idéalisme phénoménologique] ne partage pas avec l'idéalisme et le réalisme mondains la base commune de problèmes, c'est à dire le comportement pré-théorique, dont on fait l'expérience, de l'homme à l'égard de l'étant. » : Idem

⁶⁰³ Idem, p. 218

⁶⁰⁴ « Alors que l'idéalisme mondain tente d'expliquer l'étant par l'étant, la thèse ontologique du monde de l'idéalisme transcendantal expose l'interprétation de l'être à partir de la constitution 'pré-étante'. » : Idem

reconnaître le concept phénoménologique de monde. On est là à la racine de la conception finkéenne du monde.

Comment parler encore, dès lors, d'idéalisme ? Dans la mesure où c'est la pensée de la constitution et de son antériorité qui est fondamentale⁶⁰⁵, Fink écrit que : « *La meilleure caractérisation de l'idéalisme transcendantal est sa désignation comme idéalisme constitutif.* »⁶⁰⁶. Si l'on inclut la problématique du fondement qui a été conduite par Fink, à partir de la question-en-retour jusque dans l'idée de science absolue, dans le concept d'un idéalisme constitutif, alors cette dénomination est peut-être la meilleure pour désigner la pensée de Fink lui-même.

e) Conclusion : interpréter la *Sixième méditation cartésienne*

C'est dans la *Sixième méditation cartésienne* que toute la pensée du jeune Fink se parachève. Déjà dans les textes d'assistance à la rédaction des premières méditations perce la dimension cosmologique de sa pensée. Mais c'est véritablement dans la *Sixième méditation* que se formulent explicitement les grands moments du dépassement de l'idéalisme subjectif qui constitue l'originalité de la pensée de Fink par rapport à celle de Husserl. C'est cette portée de l'idéalisme finkéen qui constitue à nos yeux le problème décisif d'une interprétation de la *Sixième méditation cartésienne*. Certains commentateurs semblent ignorer totalement la dimension cosmologique de la pensée du jeune Fink. Tout se passe comme si le présupposé égologique allait de soi. Tout se déroule dans une naïveté à l'égard de l'originalité de Fink par rapport à Husserl, de telle sorte qu'il semble aller de soi que Fink, dans sa *Sixième méditation* se situe sur le terrain de l'*ego* husserlien, sans que soit prise en compte, manifestement, la dimension cosmologique de la pensée finkéenne, dans laquelle s'inscrit le problème de la méthode et à laquelle cette dernière reconduit quand Fink en vient à formuler dialectiquement le problème du fondement absolu de la phénoménologie. Pour le dire simplement, c'est le

⁶⁰⁵ « *La pensée fondamentale centrale de l'idéalisme transcendantal est que l'étant est constitué par principe...* » : Idem

⁶⁰⁶ Idem

problème d'un idéalisme subjectif chez Fink qui est posé par un certain nombre de commentaires, qui, quoique tout à fait intéressants, choquent le lecteur, notamment des manuscrits d'assistance à la rédaction des *Méditations*, quand on a l'impression, confirmée par un certain nombre de propositions, que Fink se situe et se tient exclusivement dans le cadre d'un fondement égologique. Nous pensons par exemple à l'article de Bernhard Waldenfels⁶⁰⁷, qui étudie la forme de la subjectivité dans la réflexion phénoménologique chez Fink, ou encore à la communication de Jean-Marc Mouillie « Spectateur phénoménologisant et réflexion pure (la possibilité de la phénoménologie selon Fink) »⁶⁰⁸. Dans ces deux communications le point de départ de l'exposition est l'*ego* phénoménologisant. Nous avons déjà souligné que la *Sixième méditation* était plus heureusement abordée si l'on avait pris un aperçu préalable sur la conception finkéenne des méditations précédentes figurant en volume de complément dans l'édition du texte. Si l'on procède de la sorte, et que l'on est averti de la dimension cosmologique de la visée finkéenne du propos phénoménologique, l'on saisit mieux le point de départ de la *Sixième méditation* comme le point de départ d'une phénoménologie de la phénoménologie. Autrement dit je ne pars pas d'une étude phénoménologique de mes actes théoriques avec un présupposé fondationnel égologique, mais quand je commence la phénoménologie de la phénoménologie je me sais dans un contexte intersubjectif lui même génétiquement relié au monde et à son devenir. C'est pourquoi l'analyse de l'activité phénoménologisante se double d'une signification ontologique quand le passage de l'être hors de soi transcendantal dans l'être-pour-soi doit révéler quelque chose de l'absolu. La phénoménologie de la phénoménologie est ainsi une phénoménologie de l'esprit comme retour à soi de l'absolu, c'est ce que Fink dit explicitement au terme de la *Sixième méditation*.

Or tout ce processus est totalement non seulement méconnu mais mésinterprété lorsque l'on part du début de la *Sixième méditation* et de son point de vue égologique, sans être averti de la dimension cosmologique de l'activité phénoménologisante, et qu'en conséquence on lit toute la *Sixième méditation* avec des présupposés husserliens sur le fondement subjectif (égologique) de toute réalité, et que l'on est conduit dès lors à interpréter la fin de la *Sixième méditation*, et notamment ses passages sur l'absolu, relativement à l'égologisme initial, méconnaissant alors le sens même des mots et leur portée véritable. C'est ce qui génère un

⁶⁰⁷ Bernhard Waldenfels, « L'auto-référence de la phénoménologie », in *Eugen Fink, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle*, Amsterdam-Atlanta, 1997, p.63

⁶⁰⁸ in *Eugen Fink, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle*, Amsterdam-Atlanta, 1997, p.135

type d'interprétation de la *Sixième méditation* où l'on lit dans le texte des analyses subtiles sur la réflexion, sur la réduction, sur le spectateur transcendantal, sur le statut de la subjectivité qui accompagne ces analyses, sans comprendre le sens même de la *Sixième méditation*, qui est de redéfinir cosmologiquement les thèmes du spectateur, de saisir dès lors la signification véritable des actes mêmes du spectateur, pour enfin poser cosmologiquement le problème de l'absolu c'est-à-dire le rapport du pré-être et de l'être. Or si l'on s'égare au sujet d'une égologie présupposée dans l'interprétation de la *Sixième méditation cartésienne*, l'on est conduit à mécomprendre toute l'économie du texte. Une fois que via la phénoménologie régressive l'activité de l'*ego* est atteinte, la phénoménologie constructive n'a plus qu'un sens contingent dans la problématique d'ensemble, puisque les questions constructives sont privées de leur pertinence relativement à la problématique génétique. Plus encore les conséquences ontologiques des analyses relatives à l'expérience théorique et à l'idéation conduisent à attribuer une antécédence ontologique absolue au sujet qui lui-même ne peut plus vraiment être tant il conditionne le pré-être. Comment comprendre dès lors le mouvement de présupposition qui s'engage avec la prédication? C'est précisément ce que ce type d'interprétation passe sous silence : si le sujet est le fondement absolu dans la *Sixième méditation* de Fink, on ne peut comprendre ni la présupposition du monde dans l'activité de prédication, ni la théorie de l'objectivation de la phénoménologie qui lui succède, ni la problématique dialectique qui vient unifier le problème de la double présupposition constitution/réalité.

Tout l'enjeu, comme on peut le comprendre, d'une interprétation de la *Sixième méditation* consiste à se demander si Fink épouse parfaitement la pensée de Husserl et, dans ce cas, il s'agit de comprendre ce que Fink apporte avec la *Sixième méditation*, ou si, comme le pense G. V. Kerckhoven, commentateur important de Fink, la *Sixième méditation* est le fait d'une pensée originale, authentiquement dialectique dans la prise de position qu'elle exprime vis à vis de Husserl. Auquel cas il s'agit de reconnaître cette originalité, et de situer la *Sixième méditation cartésienne* comme la profession de foi de la philosophie finkéenne, qui se spécifie comme une phénoménologie cosmologique, c'est à dire une phénoménologie qui s'ancre dans le mouvement même de constitution du monde, mouvement qui n'est pas relatif au sujet comme à son absolu, mais qui est le mouvement du monde lui-même, mouvement dans lequel s'ancre la pensée intersubjective humaine dont participe le phénoménologue. Dès lors Guy Van Kerckhoven précise le problème en posant la question de savoir comment Eugen Fink

conçoit l'être du phénomène. Le phénomène se réalise, il advient dans un processus de réalisation dans lequel, explique G. V. Kerckhoven, Fink distingue le pré-être de l'être. L'être du phénomène est donc le produit d'une tendance à être : « *Pour Fink, la thématique finale du monde consiste dans le fait que la vie transcendantale est caractérisée par une tendance interne de réalisation de monde, par une tendance interne vers l'être.* »⁶⁰⁹, écrit-il. La question ultime est donc de savoir si le processus de réalisation du monde est relatif à la subjectivité transcendantale ou si cette dernière se réalise dans le monde : en effet comment comprendre ce que dit G.V.Kerckhoven quand il écrit :

Cette tendance est de nature téléologique et embrasse tout le processus cosmogonique de la subjectivité transcendantale, qui dans cette démarche de réalisation du monde, se réalise elle-même, se mondanise...⁶¹⁰

Comment comprendre cela ? Faut-il comprendre que le sujet dans son activité réalise le monde ? Ou alors, bien plutôt, que dans le processus de mondanisation, dans le processus cosmogonique, la subjectivité transcendantale, en épousant le mouvement, se réalise ? A notre sens tout le débat sur l'interprétation de la *Sixième méditation* doit montrer que pour Fink le *monde* est l'absolu et non le *sujet*. Il doit être montré que toute l'originalité de la pensée de Fink, en même temps que toute sa pertinence philosophique, est d'avoir reconduit la phénoménologie husserlienne, via une dialectique du fondement, à même l'analyse phénoménologique, à une métaphysique absolue et d'avoir dès lors délivré la phénoménologie d'un ensemble de questions spéculatives qu'elle véhiculait alors même qu'elle prétendait s'en débarrasser. Tout l'enjeu de la compréhension de la philosophie du jeune Fink se situe à nos yeux ici. Non pas que le Fink de la maturité ait développé après-guerre une problématique cosmologique dépassant le cadre d'une philosophie du sujet, mais que bien plutôt, dès les travaux d'assistance à Husserl, Fink prend en vue phénoménologiquement la question du monde, sans présupposé fondationnel sur le sujet, et bien plus il conduit une critique de l'idéalisme subjectif husserlien jusque dans l'idée d'une science absolue où le sujet phénoménologique trouve la place qui est la sienne comme philosophe dans l'histoire de l'esprit.

⁶⁰⁹ Idem, p. 82

⁶¹⁰ Idem

Comment comprendre dès lors le rapport à Husserl ? Peut-on ou doit-on penser que Husserl a totalement méconnu l'originalité de la pensée de Fink ? Fink était-t-il original seulement pour lui-même, se tenant en marge de la phénoménologie husserlienne ? On pourrait éventuellement le penser à la lecture des notes que Husserl produisit en marge du son manuscrit de la *Sixième méditation*. Systématiquement, semble-t-il, il rapporte les analyses finkéennes à sa propre phénoménologie ; il soumet, peut on trouver, les idées de Fink à son propre cadre de pensée. Fut-ce parce que Husserl était totalement absorbé par sa propre recherche ? Ou en est-il autrement ? Si l'on en croit Ronald Bruzina, éminent spécialiste américain de Fink, la réalité fût effectivement autre. Loin d'être un penseur isolé et solitaire, Husserl concevait la phénoménologie comme ayant une vocation pour ainsi dire plurielle, et il la concevait comme quelque chose de principalement intersubjectif. Selon les recherches de R. Bruzina, Husserl avait même conçu le projet de publier les *Méditations cartésiennes* dans un volume incluant la *Sixième méditation* de Fink, sous le titre d'auteurs communs : Husserl et Fink. C'est dire que Husserl était parfaitement conscient des différences de vues qui le distinguait de Fink, et que bien loin d'y voir une dissidence, il y voyait un autre visage de la phénoménologie. Comme l'écrit R. Bruzina :

...un tableau remarquable se compose. Fink n'était ni secrétaire qui ne faisait qu'un travail d'édition des textes du maître ni disciple qui suivait la pensée de Husserl avec une orthodoxie servile. Il était un autre penseur avec Husserl, un autre à l'intérieur même de la phénoménologie...⁶¹¹

Du coup la *Sixième méditation*, à son tour, ne peut plus être regardée comme une œuvre marginale, mais comme l'expression de la problématique phénoménologique, certes telle que l'envisage Fink, à l'époque de Husserl, et avec les questions qui se posaient communément à l'époque. Du coup, encore, les notes marginales de Husserl, ne témoignent pas de l'incompréhension de Husserl, mais de sa vision de la problématique, en toute conscience des divergences de vues par rapport à la compréhension de Fink. Grâce aux éclaircissements de R. Bruzina, le flou que la *Sixième méditation* laissait planer sur la relation Fink-Husserl se dissipe.

⁶¹¹ Ronald Bruzina « Phénoménologie et critique chez Fink et Husserl », in *Eugen Fink, actes du colloque de Cerisy-la-Salle*, Idem, p. 91

R. Bruzina tente de clarifier la problématique Fink-Husserl à l'époque de leur collaboration. Il apparaît, notamment à la lecture d'un certain nombre de notes disponibles au Fink-Archiv de Fribourg, longuement étudiées de R. Bruzina, que Fink fût dès le départ préoccupé par des problèmes par ailleurs qualifiés de spéculatifs. Tandis que Husserl soumettait l'étude de ce type de problèmes aux exigences d'une analytique intentionnelle, par exemple le problème du commencement et de la fin de la vie transcendantale, jugés par Husserl inaccessibles, Fink élaborait l'idée d'une topique des problèmes phénoménologiques, et formait ainsi l'idée d'un système phénoménologique. Il faut aussi ajouter à cela, si l'on en croit R. Bruzina, que la fréquentation des invités de Husserl signifiait aussi la fréquentation de philosophèmes traditionnels véhiculés par ces derniers, et notamment de philosophèmes spéculatifs. C'est dire que Fink, dès le départ, entendit affronter du point de vue de la phénoménologie, des questions tenues à l'écart par Husserl du fait de l'analytique égologique. On comprend donc comment Fink en est venu à écrire cette *Sixième méditation* : il s'agissait de penser les problèmes traditionnels phénoménologiquement, vis à vis de Husserl et relativement aux questions qui se posaient dans son cercle de penseurs. La question d'une théorie de la méthode, était donc la question centrale, car elle résumait les problèmes inhérents à la question de savoir comment procéder relativement aux questions spéculatives phénoménologiquement. On comprend donc mieux à la lumière des éclaircissements de Ronald Bruzina le contexte problématique de la formation du projet d'une *Sixième méditation*, ou d'une théorie transcendantale de la méthode.

Cependant, si l'on suit, encore, R. Bruzina, il ne faut pas chercher dans le seul contexte l'explication de la naissance chez Fink d'une phénoménologie qui intègre les problèmes spéculatifs. En tant qu'assistant Fink devait toujours situer les différents manuscrits dans l'ensemble problématique de la phénoménologie. De plus il lui fallait assumer les problèmes de cohérence entre les diverses analyses avec les problèmes de recoupements qui se posaient. C'est à dire que se posait constamment à Fink l'exigence de systématiser en retour, si l'on peut dire, les différentes analyses, exigence qui forme selon R. Bruzina la base de l'activité spéculative de la phénoménologie de Fink. Le système phénoménologique n'était ainsi qu'une idée régulatrice, permettant de situer, et ce de façon constamment progressive, les différentes analyses dans le système d'ensemble, sans qu'un système final puisse être atteint. C'est donc dans l'activité systématisante de l'assistant de Husserl que fut Fink qu'il faut chercher, selon

R. Bruzina, l'origine de la réunion de la pensée spéculative et de la phénoménologie chez Fink.

Un point semble maintenant pour nous acquis concernant l'orthodoxie husserlienne de la phénoménologie du jeune Fink. Tout le chapitre que nous avons consacré à l'étude des textes du jeune Fink assistant de Husserl, et notamment les textes de projets d'assistance à la rédaction des *Méditations*, a montré dans le détail comment Fink évoluait dans une vision cosmologique de la réalité, comment cette vision initiale, naturelle, formait le socle de ses analyses, comment il se démarquait dès lors de l'idéalisme subjectif (selon sa propre expression) pour situer l'*ego* transcendantal dans une intersubjectivité de principe, comment celle-ci était relative aux structures génératives de l'être humain, et comment vis à vis de celle-ci l'esprit avait fonction de compréhension de l'être, c'est à dire du moment où dans le monde l'être de ce dernier est pris intersubjectivement pour objet.

Tout ce parcours que nous avons effectué avait principiellement un double but : un but positif, montrer la dimension cosmologique et simultanément l'originalité et la pertinence philosophique et métaphysique de la pensée du jeune Fink, en montrant aussi par là l'origine de la pensée de la maturité ; mais aussi un but négatif, qui était de démontrer complètement l'idée reçue selon laquelle Fink n'était que le simple assistant strictement fidèle de Husserl. Cette idée reçue en France vient de la publication en 1974, en français, de la traduction, sous le titre de *De la phénoménologie des Studien zur phänomenologie*, publiés en 1966 pour le 60^{ème} anniversaire de Fink, et, essentiellement, d'une exergue, dans cet ouvrage, de Husserl, qui provient d'un article de 1933, dans laquelle Husserl exprime sa totale approbation vis à vis du texte finkéen :

J'ai à la demande de l'aimable rédaction des Kant-Studien, lu cet essai avec minutie et je me réjouis de pouvoir dire qu'il ne contient pas une seule phrase que je ne puisse intégralement m'approprier, que je ne puisse expressément reconnaître comme ma propre conviction. ⁶¹²

⁶¹² Husserl, in Eugen Fink, *De la phénoménologie*, trad. D. Franck, Les éditions de Minuit, Paris, 1974-1994, p. 14

C'est suite à cette première publication en français du jeune Fink que l'on put croire, cette exergue à l'appui, que Fink n'était qu'un second couteau, sans originalité, phénoménologue technicien, très cité par exemple par Paul Ricoeur en notes de sa traduction des *Ideen I* pour expliquer Husserl, alors que la dimension cosmologique de sa pensée, la portée métaphysique de sa phénoménologie étaient totalement passées sous silence. Or il est heureux de constater que l'originalité du jeune Fink est reconnue de part et d'autres : par Guy Van Kerckhoven par exemple, comme on l'a vu, ou par Ronald Bruzina, dont le travail sur Fink est conséquent⁶¹³. Il nous semble donc attesté, par un travail exégétique d'une part, et par une référence aux commentateurs d'autre part, que le jeune Fink n'était pas le simple miroir du discours husserlien, mais qu'il concevait originalement la phénoménologie dans une orientation que nous qualifions de cosmologique. La lecture et l'interprétation de la *Sixième méditation cartésienne* le montre.

Du coup, si l'originalité de Fink par rapport à Husserl n'est plus à démontrer, le problème de l'interprétation de la *Sixième méditation cartésienne* peut se concentrer sur le propos finkéen lui-même, abstraction faite de sa relation à la pensée du maître. Dans cette perspective on peut mentionner l'approche originale de Nathalie Depraz, qui tente de rapprocher la phénoménologie selon Fink de la pensée bouddhiste. Nathalie Depraz va chercher dans un manuscrit de projet de préface l'expression de « mé-ontique »⁶¹⁴ pour signifier la tendance du sujet à échapper au réel, à l'être :

...dans la phénoménologie, c'est peut on penser le niveau éthique, ainsi spécifiée par l'instance du spectateur, au seuil du non-agir comme du non-être, qui ouvre la voie à une phénoménologie métaphysique de l'absolu mé-ontique.⁶¹⁵

Différents moments composent son interprétation. D'abord elle saisit le spectateur phénoménologique comme ayant une réalité et une dignité par lui même. Elle écrit : « *Le spectateur est autre que le moi constituant : tel est son 'être' profond.* »⁶¹⁶. Le spectateur ainsi

⁶¹³ Voir par exemple : Ronald Bruzina, *Beginnings and ends in phenomenology 1928-1938*, Yale university press, New haven & London, 2004

⁶¹⁴ « *L'exposition du problème d'une théorie transcendantale de la méthode est ici déterminée, en toute proximité de la philosophie de Husserl, par la vue préalable prise sur une philosophie méontique de l'esprit absolu.* » : Eugen Fink, *Sixième méditation cartésienne*, trad. N. Depraz, Millon, Grenoble, 1994, p. 223

⁶¹⁵ Nathalie Depraz, « Le spectateur phénoménologisant : au seuil du non-agir et du non-être », in Eugen Fink, *Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 1997*, p. 127

⁶¹⁶ Idem, p. 121

distingué se tourne vers l'origine via le stade du pré-être : « *Le pré-être apparaît comme une catégorie de transition appliquée à l'instance du spectateur...* »⁶¹⁷, écrit elle encore. Ainsi le sujet, pense-t-elle, atteint l'absolu en se dégageant du monde, qu'elle semble identifier au réel : « *De même que la Mé-ontik est la radicalisation du pré-être, de même l'absolu se dégage-t-il du niveau cosmologique...* »⁶¹⁸ écrit elle.

Cette interprétation libre a le mérite de poser un certain nombre de questions. Doit-on véritablement penser le pré-être comme un non-être ? Fink ne dit-il pas explicitement qu'on ne peut pas sortir de l'emprisonnement de l'attitude naturelle ? Le problème de la prédication au sujet des états de choses constitutifs ne réside-t-il pas dans le fait que le langage se trouve intrinsèquement ancré dans l'être ? Fink ne met-il pas de la sorte en évidence une interdépendance essentielle entre l'être et le pré-être, de telle sorte que celui-ci soit toujours le reflet de celui-là, de telle sorte, qu'essentiellement, le pré-être est pré-être *de* l'être ? D'où, d'ailleurs le nom que donne Fink à cette sphère, « *pré-être* » ? Le pré-être n'est pas simplement antérieur ontologiquement, de telle sorte que l'on pourrait lui donner le rang de fondement ontologique, il est au contraire essentiellement constitutif, c'est à dire en langage phénoménologique qu'il a le statut *eidétique*, qu'il a le sens de l'essence relativement à l'être. Dès lors le pré-être ne manifeste pas l'absolu dans le sens d'une « transition » vers ce dernier, pas plus que l'absolu ne pourrait être atteint que par négation de l'être. L'absolu est bien plutôt l'unité de l'être et du pré-être, et qui donc, en ce sens, ne peut pas être identifié à un simple non-être. Ce qui est en question ici c'est peut être l'appréhension du statut du spectateur. Nathalie Depraz pense le spectateur comme ayant un être séparé du moi constituant en quoi il nous semble qu'elle se distingue en cela catégoriquement de Fink. Pour Fink au contraire l'être du spectateur n'est pas différent de l'être de l'*ego*. Le spectateur n'est que l'*ego* réfléchissant. Son être est le même que l'être de l'*ego*, c'est un seul être que le spectateur et l'*ego*. Seulement en s'abstenant de participer à la croyance aux flux de validités, l'*ego* s'établit comme spectateur de ce flux dont il est le sujet. Il n'y a pas un être différent qui croit au flux, et un être différent qui le contemple, il y a un seul sujet phénoménologique. Et Fink le dit bien : la thèse comme quoi le sujet de l'expérience phénoménologique est l'homme est tout aussi vraie que la thèse selon laquelle le sujet de l'expérience phénoménologique est

⁶¹⁷ Idem, p 123

⁶¹⁸ Idem

le spectateur transcendantal. Il y a bien là une dialectique que pourtant N. Depraz refuse⁶¹⁹. C'est qu'elle cherche l'absolu via une régression intérieure qui lui fait passer de l'*ego* au spectateur et de celui-ci au non-être primordial. Or c'est bien dans le sens inverse que se déroule le processus absolu. L'absolu est bien le passage du pré-être dans l'être, l'actualisation de l'essence, et ni il n'est l'être seul, ni il ne réside dans le contraire de l'être, mais il est bien l'unité du passage du pré-être dans l'être.

Un point essentiel est alors à considérer, et c'est celui de la réalité du monde. Nathalie Depraz semble opposer le monde, identifié au réel, à l'absolu, identifié au non-être, et Nathalie Depraz d'évoquer le niveau de la *mé-ontique*. Par abstraction du réel et du monde, le spectateur atteindrait le niveau mé-ontique. Tout le problème de l'intelligence du terme « mé-ontique » se trouve ici. Pour nous, et Fink le souligne lui-même, le mé-ontique est l'absolu. Ce qui est ontique c'est l'étant comme produit constitué final. Or dans la mesure où l'advenir de ce dernier est le passage du pré-être dans l'être selon un *logos* intérieur, dans la mesure où ce *logos* est l'absolu, dans la mesure où il est distinct de l'étant comme produit constitué final, il est différent de l'ontique, de manière telle que cette différence s'exprime par le préfixe « *mé* », dans une expression qui tente de rendre par le langage, dont Fink lui-même souligne l'ancrage dans l'étant, la différence quasi ontologique de l'étant et de l'absolu, en conséquence de quoi Fink parle de « *mé-ontique* ».

Le second problème qu'il faut considérer c'est donc le rapport entre le monde et la mé-ontique, puisque Nathalie Depraz semble opposer l'un et l'autre. L'on a vu que Fink désignait le monde comme l'absolu, mais comme l'absolu objectif. Le niveau du pré-être relativement au monde signifie sa constitution, l'intériorité qui apparaît. C'est dire que le pré-être, non seulement est pré-être du monde objectif, mais en tant que tel est un moment du monde lui-même. Si l'absolu est le passage du pré-être dans l'être, si ce passage est la réalisation du monde, l'absolu, non seulement est l'intérieur du monde dans son moment constitutif, mais on doit encore étendre l'appréhension du monde à la totalité de son effectuation, et l'on doit prendre le monde, non seulement comme l'objectivité mais comme la totalité qui la réalise. Or cette totalité est la mé-ontique, qui porte l'étant jusqu'à sa réalisation finale. On peut donc

⁶¹⁹ « ...cette présentation récurrente de l'absolu en termes de moments pourrait laisser penser qu'on a affaire à une forme de dialectique proche de son concept hégélien. Or la phénoménologie de l'absolu qui se dessine ici correspond à une structure principielle de non-dualité...ainsi que sur la récusation de toute pertinence conférée à l'idée d'une juxtaposition de moments ... » : Idem, p. 123-124

dire que le monde est le niveau mé-ontique lui-même, et que le monde est l'absolu. En quoi l'interprétation de N. Depraz nous semble manquer complètement l'originalité de la phénoménologie cosmologique finkéenne.

Ainsi, la revue des commentaires autour de l'interprétation de la *Sixième méditation cartésienne* laisse apparaître deux grandes familles d'interprétation. La première est celle qui traite le texte comme étant celui d'un simple disciple de Husserl. C'est entièrement sur le sol et dans les limites de la phénoménologie husserlienne que se jouerait la trame de la problématique finkéenne. Fink souscrirait – sans le spécifier car cela irait de soi – à l'égologie husserlienne, il se tiendrait dans le champ de la seule subjectivité, et le vocabulaire principal du texte renverrait sans nuances aux définitions husserliennes des termes. L'autre grande famille d'interprétations considère au contraire la *Sixième méditation* comme une œuvre originale, texte de jeunesse où s'exprime déjà une vision cosmologique de la réalité. Bien loin d'être une réflexion raffinée mais orthodoxe sur la phénoménologie husserlienne, elle se veut une discussion et une mise en question des fondements de la phénoménologie, qui resitue systématiquement tous les thèmes et les problèmes des *Méditations* husserliennes dans un cadre de pensée nouveau, que l'on peut qualifier globalement de « cosmologique » pour désigner l'ampleur que prend la problématique du fondement. Notre propre position s'inscrit à la suite des commentaires du second groupe, notamment représentés par R. Bruzina et G. van Kerckhoven. Avec une thèse essentielle : le problème du monde a déjà une extension absolue chez le jeune Fink. C'est seulement par ignorance de l'œuvre ultérieure et de sa relation aux idées de jeunesse que l'on peut soutenir le contraire, et, à proprement parler, personne ne le *soutient*, mais certains le *présupposent*. D'où l'intérêt de la première partie de notre travail consacré au jeune Fink : il importait de faire une analyse détaillée de l'ensemble du corpus du jeune Fink pour voir de près ce qu'il en est de la relation de Fink à Husserl, il importait de se demander quelle était la pensée du jeune Fink et quelle était sa relation à la pensée ultérieure ; et il apparaît que sa pensée originale, fondamentale, celle du monde, était bel et bien déjà en germe à l'époque de jeunesse. Interpréter la *Sixième méditation*, dès lors, ce n'est pas nécessairement saisir des points particuliers dans le texte, et c'est ce que fait la première famille de commentateurs, ce n'est peut être pas non plus exclusivement saisir le texte dans son entier mais pour lui seul, c'est peut être aussi, et c'est notre ambition, situer le texte dans

la pensée de Fink dans son ensemble, éclairage qui montre que la pensée du monde comme de l'absolu était déjà une pensée du jeune Fink.

Pour conclure notre paragraphe sur l'interprétation de la *Sixième méditation cartésienne*, peut être le mieux est il de s'en remettre à Fink lui-même, puisque l'on dispose de deux (courts) projets de préface destinés à introduire à la *Sixième méditation cartésienne*⁶²⁰, publiés en complément du texte. Le premier texte présente le problème de la *Sixième méditation* comme étant bien une réflexion sur les questions de fond de la phénoménologie. Fink y écrit : « *L'auteur a essayé de formuler une série de problèmes demeurés latents dans la philosophie de Husserl.* »⁶²¹. De quels problèmes s'agit il ? S'agit il de problèmes particuliers ou de problèmes fondamentaux ? Fink précise :

L'exposition du problème d'une théorie transcendantale de la méthode est ici déterminée, en toute proximité avec la philosophie de Husserl, par la vue préalable prise sur une philosophie méontique de l'esprit absolu.⁶²²

Que faut il entendre par là ? Fink le précise un peu plus loin, lorsque évoquant le point de vue de Husserl il ajoute :

...Husserl...défend le concept individuel du sujet philosophant contre la réduction, implicite il est vrai dans cet écrit, du sujet philosophant commençant comme esprit individuel à la profondeur de vie de l'esprit absolu située avant toute individuation.⁶²³

On ne peut pas être plus clair. Fink désigne ici le problème latent dans la philosophie de Husserl comme étant celui de la genèse de l'individuation. On peut penser ici à toute la problématique finkéenne de la genèse et à la relation de l'intersubjectivité aux structures génératives de l'espèce elles-mêmes relatives à la nature et au monde. C'est donc désigner explicitement le problème de la genèse cosmologique comme le problème latent de la philosophie de Husserl.

⁶²⁰ « textes à titre de complément », in Eugen Fink, *Sixième méditation cartésienne*, trad. N. Depraz, Grenoble, Millon, 1994, p. 223-224

⁶²¹ Idem, p. 223

⁶²² Idem

⁶²³ Idem

Fink écrit encore notamment dans le second projet de préface :

Le questionnement phénoménologique développé ici présuppose les Méditations cartésiennes et naît sur le sol et dans les limites de la problématique inaugurée par ce texte. Mais il mène aussi au-delà, dans la mesure où il met proprement en question la naïveté méthodique générale des Méditations cartésiennes, qui consiste dans le transfert non critique du mode de connaissance référé à l'étant à la connaissance phénoménologique de la formation (constitution) de l'étant.⁶²⁴

Là encore l'explication de Fink est claire : tandis que Husserl pratique la question en retour vers la constitution, il ne thématise pas ce mouvement pour lui-même, et c'est la thématique de ce mouvement qui conduit à saisir la réflexion phénoménologique comme un devenir pour soi, mais un devenir pour soi intersubjectif, cosmologique, et c'est donc le problème du mouvement qui est le problème central de la critique finkéenne des *Méditations* husserliennes.

Ainsi la visée finkéenne de l'esprit absolu peut évoquer la philosophie hégélienne dans son rapport à la philosophie kantienne. L'être-pour-soi est un être-pour-soi médiatisé, et il est le produit du mouvement de l'absolu. Est-ce à la philosophie hégélienne que Fink fait allusion quand il évoque la « *prise de vue préalable sur une philosophie méontique de l'esprit absolu* » ? On peut le penser. Avec cette différence fondamentale que le sens historique de la phénoménologie, dans une perspective métaphysique du devenir-pour-soi, est de prendre l'être pour objet par suspension de la croyance dans les validités doxiques. C'est cette prise en vue qui permet d'identifier la constitution comme le pré-être. C'est cette prise en vue qui conduit à une mé-ontique. Et c'est la différence fondamentale avec Hegel (chez le jeune Fink), puisque pour Hegel l'Idée comme objet de l'esprit a une positivité ontologique que la mé-ontique finkéenne ne rend qu'à l'objectivité. Ambiguïté, donc, au sujet de l'hégélianisme du jeune Fink, puisque si il est question d'esprit absolu, ce qui évoque de toute évidence Hegel, c'est d'une *mé-ontique* de l'esprit absolu dont il est question, c'est-à-dire que si le jeune Fink était hégélien, c'était un hégélien phénoménologue.

⁶²⁴ Idem, p. 224

3. – Penser la métaphysique : la conférence de 1935 sur Kant et la phénoménologie

Jusqu'à maintenant nous avons étudié le contexte d'apparition et le développement de la pensée du jeune Fink : nous avons examiné, à travers les textes de jeunesse, l'émergence de la pensée propre à Fink, dans le sillage de Husserl et en perspective avec celui-ci. Il est apparu que Fink avait une pensée propre, que l'on peut qualifier de « phénoménologie cosmologique » ou bien encore d'« idéalisme constitutif », selon l'expression de Fink lui-même. Un point mérite maintenant d'être abordé, c'est celui de la relation de la pensée de Fink à la tradition. Cela se peut grâce à une conférence de 1935, « L'idée de philosophie transcendantale chez Kant et dans la phénoménologie », où Fink aborde la question de la compréhension philosophique de l'histoire de la philosophie, et où on peut apercevoir les bases et les éléments d'une interprétation phénoménologique de la tradition, interprétation spécifiquement finkéenne, qui constitue pour elle seule un point original de sa pensée.

Penser la philosophie ne peut se faire pour Fink de manière abstraite. Il dénonce l'approche impartiale, objective, comparative, des différentes philosophies, qu'il qualifie de « *doxographique-comparatiste* »⁶²⁵, pour tendre, grâce à l'approche phénoménologique, à une compréhension vivante de la philosophie et de son histoire. Comment accéder véritablement au questionnement des grands penseurs ? Il s'agit, dans la conférence que nous étudions, de savoir, dit Fink, « *...ce qui se passe véritablement chez Kant et dans la phénoménologie...* »⁶²⁶. Il s'agit donc de philosopher véritablement. Or le philosophe phénoménologique commence par la prise en considération de ce qui va de soi, par le recul pris à l'égard de l'évidence mondaine. Si philosopher c'est briser l'attitude naturelle, comprendre une philosophie c'est peut être la situer par rapport à l'attitude naturelle. La phénoménologie offre ici un accès privilégié pour comprendre la philosophie en ce que cette dernière réfléchit l'étant qui autrement va de soi. Fink écrit : « *Car la manière dont nous abordons quelque chose comme la 'philosophie' se détermine à partir du caractère*

⁶²⁵ « L'idée de philosophie transcendantale chez Kant et dans la phénoménologie », in Eugen Fink, *Proximité et distance*, trad. J. Kessler, Millon, Grenoble, 1994, p. 7

⁶²⁶ Idem

fondamental de notre abord de l'étant pur et simple. »⁶²⁷. Autrement dit la phénoménologie permet un accès à la philosophie par le questionnement vivant qu'elle incarne et qu'elle rend possible. Il ne s'agit plus d'énoncer les thèses principales d'une philosophie, mais il s'agit de penser effectivement le questionnement philosophique thématique dans un rapport actuel à l'attitude naturelle. Le problème est de véritablement de penser la philosophie. Comme l'écrit Fink :

...interpréter une philosophie...consiste avant tout et d'abord dans la tentative possible de s'inscrire, en participant au questionnement, dans la question fondamentale d'une philosophie par le rejet du monde de ce qui va de soi.⁶²⁸

A) La signification métaphysique du questionnement kantien

Dans ce cadre, Fink se propose d'interpréter la philosophie kantienne. Il écrit : « ...*l'effort de Kant à propos de la philosophie transcendantale naît de la considération de la non-scientificité de la métaphysique traditionnelle.* »⁶²⁹. Autrement dit la réflexion kantienne est une réflexion sur la métaphysique. C'est une réflexion qui part de la métaphysique et qui en saisit les travers. Le projet réflexif kantien est donc à la base une mise en question de la métaphysique. Il s'agit de mettre en question la métaphysique en tant que science et de mettre en perspective la métaphysique avec l'idée de science. Il faut poser la question du fondement de la métaphysique comme science. On voit bien à ce stade l'opposition initiale qui traverse la réflexion kantienne entre la métaphysique de l'attitude naturelle et le projet critique qui s'y rapporte. Fink remarque donc :

Kant ne dédaigne pas la grande tradition métaphysique, il questionne mieux qu'elle par le projet créateur d'une problématique dans la maîtrise de laquelle doit se décider le destin de la scientificité de la métaphysique.⁶³⁰

⁶²⁷ Idem, p. 8

⁶²⁸ Idem, p. 10

⁶²⁹ Idem, p. 13

⁶³⁰ Idem

La mise en question de la métaphysique conduit donc à réfléchir sur sa possibilité. Et c'est ainsi que la réflexion kantienne sur la métaphysique vise la possibilité de cette dernière, là même où auparavant elle s'exerçait naïvement. Fink note : « *Kant détermine donc tout à fait expressément le rang de la métaphysique comme science dans la connaissance de sa propre possibilité.* »⁶³¹. La question de la possibilité de la métaphysique s'orientera donc vers la question de savoir comment la métaphysique est possible, autrement dit vers la question des conditions de possibilité de la métaphysique. Mais cela veut dire aussi, ajoute encore Fink, « *...que la question de la possibilité de la métaphysique comme question portant sur les conditions internes de son être possible est l'auto-fondation de la métaphysique.* »⁶³². Fink caractérise donc le projet kantien en deux moments fondamentaux : la critique de la connaissance métaphysique et l'auto-fondation de la métaphysique⁶³³.

On peut donc comprendre ici en quel sens la philosophie kantienne s'oppose au dogmatisme. Le dogmatisme est l'attitude naturelle du métaphysicien. Il prend naïvement, sans prise de recul critique, les choses pour des choses en soi. Dans le dogmatisme, écrit Fink, « *...le métaphysicien est en quelque sorte perdu dans son thème...* »⁶³⁴. A l'inverse, l'attitude critique prend en vue réflexivement ce qui est naïvement cru et le met en question, et tel est le projet critique. Le terme de « transcendantal » précise Fink, désigne « *...une manière pour la philosophie de connaître et d'interroger...* »⁶³⁵. Or ce qui fait problème pour Fink c'est bien la relation entre l'attitude naturelle et l'attitude critique. Dans quelle mesure celle-ci procède-t-elle de celle-là ? « *...dans quelle mesure* » demande Fink, « *la question de la possibilité de la métaphysique est elle une critique de celle-ci ?* »⁶³⁶.

Ce qui est en jeu ici c'est une théorie phénoménologique de l'histoire de la philosophie. Nécessairement, si la philosophie consiste dans la réflexion sur ce qui au départ va de soi, une philosophie se rapporte à un contexte intellectuel d'abord donné vis-à-vis duquel une mise en question s'exerce. Autrement dit, encore, pour interpréter phénoménologiquement une théorie, il s'agira de s'installer dans l'attitude naturelle qui lui correspond et de saisir les

⁶³¹ Idem, p. 14

⁶³² Idem

⁶³³ « *L'idée de philosophie transcendantale s'est donc ainsi explicitée en ces deux déterminations : auto-fondation de la métaphysique et critique de la connaissance métaphysique.* » : Idem, p. 15

⁶³⁴ Idem, p. 16

⁶³⁵ Idem, p. 17

⁶³⁶ Idem, p. 17-18

thèmes qu'elle prend en vue, pour examiner le traitement qu'elle en fait. Un penseur ne s'oppose pas d'abord à la culture, il y est d'abord immergé. Il n'y donc pas par conséquent, concernant Kant, d'abord une philosophie transcendantale puis ensuite une critique de la raison pure, mais d'abord une démarche critique et ensuite une théorie proprement transcendantale. On peut même aller jusqu'à dire que une philosophie transcendantale est une critique de la raison pure.

C'est dire que, si le problème central de la philosophie kantienne est celui de la métaphysique, son problème central est l'étant. Fink écrit : « *La philosophie transcendantale de Kant, pour autant qu'elle veut être une fondation de la métaphysique, est une manière nouvelle et révolutionnaire de questionner l'étant lui-même.* »⁶³⁷. Pour aborder la question de l'étant chez Kant, Fink tient fermement le rapport entre « critique de la raison pure » et « auto fondation de la métaphysique ». Il s'en suit qu'il dénie à Kant une approche simplement réflexive de la connaissance thématique, mais qu'au contraire à ses yeux Kant cherche à expliciter l'étant au niveau même de la possibilité de la métaphysique. Kant ne réfléchit pas simplement la chose en soi comme chose de pensée, il cherche à penser au niveau de la possibilité de la métaphysique la constitution d'être de l'étant. Si la démarche kantienne n'était que réflexive relativement à la position classique, il n'aurait pas de vue nouvelle sur la structure de l'étant. La démarche critique conduit donc au questionnement de la possibilité, et c'est bien à ce niveau là que la visée nouvelle de l'étant perce. Telle est la position de Fink au sujet d'une interprétation de la *Critique de la raison pure*. Fink écrit encore :

Le problème de la possibilité de la connaissance métaphysique ne peut pas se régler sur une exploration réflexive de la faculté de connaître, mais seulement en pénétrant la constitution d'être (*Seinsverfassung*) de l'étant.⁶³⁸

Ce qui est donc central, essentiel, pour Fink, dans le questionnement kantien, c'est qu'il renouvelle la pensée de l'étant. C'est parce qu'il renouvelle la pensée de l'étant que Kant s'inscrit dans l'histoire de la métaphysique. Ce qu'il convient de penser, dès lors, ce n'est plus seulement le rapport de la théorie critique au dogmatisme « naturel », mais c'est le rapport de la pensée kantienne de l'étant dans son rapport à la métaphysique traditionnelle. Ce que Fink tente d'atteindre ici, c'est la problématique fondamentale de la métaphysique et le jeu

⁶³⁷ Idem, p. 18

⁶³⁸ Idem, p. 19

conceptuel qui structure son questionnement. Il définit ainsi, d'abord, le questionnement antique :

La philosophie antique se tenait entièrement sous le signe de la lutte pour le rapport transcendantal de l'*on* et de l'*hen*. Dans la métaphysique d'Aristote cette nouvelle science est déterminée comme question de l'*on he on* et comme question du *theion*. Peut-être pourrait on amorcer l'interprétation de cette double détermination...comme la question du rapport transcendantal entre *ens* et *bonum*.⁶³⁹

Ce questionnement fondamental, Fink le nomme celui des « transcendants ». Il écrit encore :

...de quelle sorte sont les concepts de l'un, du vrai, du bon, quelle est leur généralité ? Leur généralité est d'abord comprise comme si elle équivalait à la généralité du concept d'étant. Tout étant doit, justement parce qu'il n'est qu'un étant être déjà un, vrai, bon. La généralité du concept d'étant n'est ni celle d'un genre, ni celle d'une espèce, ni celle d'une détermination catégoriale...mais est telle qu'elle dépasse, transcende toute ces généralités. Le concept d'*ens*, et ceux qui s'ensuivent, de l'*unum*, du *verum*, et du *bonum* ont – dans la mesure où ils dépassent toutes les autres manières de l'être-général, été appelés les transcendants.⁶⁴⁰

C'est l'examen de la relativité de ces concepts fondamentaux qui, selon Fink, permet d'apercevoir le schéma fondamental de toute métaphysique. Et c'est précisément en ce que Kant renouvelle ce questionnement que sa pensée est ontologiquement décisive. Kant inaugure une nouvelle conception de la relation entre l'*ens* et le *verum*. C'est la question de la condition de la possibilité de la connaissance métaphysique qui conduit Kant à se demander, dit Fink, « ...comment est la nature interne de l'étant pour qu'il soit justement toujours déjà un étant vrai. »⁶⁴¹. Comment l'étant comme tel peut il être vrai ? C'est là que le renversement kantien s'opère véritablement. Kant dénie la possibilité de la conception antique du vrai comme dévoilement, dans l'étant, de l'essence. Fink écrit :

...si l'étant pré-connu dans son essence dans la connaissance métaphysique était une chose en soi originellement étrangère au sujet, alors aucun savoir à priori de celui-ci ne pourrait avoir lieu... Par conséquent cette connaissance ne peut être celle de l'essence des choses en soi, mais au contraire, l'être lui-même est nécessairement en connexion interne avec la subjectivité, l'*ens*

⁶³⁹ Idem, p. 22

⁶⁴⁰ Idem, p. 21

⁶⁴¹ Idem, p. 22

est principalement un *verum*. La mise à jour de ce rapport constitue le thème de la *Critique de la raison pure*.⁶⁴²

Ce qui est donc essentiel dans le questionnement kantien, c'est que l'étant, interrogé quant à la possibilité de sa connaissance, quant à la possibilité de la connaissance métaphysique, apparaît essentiellement relatif à la subjectivité qui devance l'expérience. « *L'être* », écrit Fink, « *est mis dans une connexion interne avec la raison comme essence de l'homme.* »⁶⁴³. Et il ajoute :

La question ontologique portant sur l'étant eut égard à sa constitution d'être qui permet l'être-vrai par avance devient au cours de son questionnement une critique de la raison pure, une question sur l'essence de l'homme.⁶⁴⁴

Or c'est précisément en ce sens, dans le sens où d'abord l'étant est essentiellement relatif à la subjectivité, et dans le sens où ensuite c'est par une exploration de la subjectivité que l'on peut dévoiler la constitution de l'étant, c'est précisément en ce sens donc que s'emploie le qualificatif de « transcendantal »⁶⁴⁵.

B) Le développement phénoménologique du problème transcendantal

Le questionnement phénoménologique, s'achemine, bon gré mal gré, vers la subjectivité transcendantale. Il part de l'étant, saisit sa donation, explicite son comment, régresse vers la visée dans laquelle il s'inscrit, de telle sorte que l'objectivité ontologique apparaît dans la corrélation intentionnelle qui est la sienne, de telle sorte encore que, écrit Fink, « *La plénitude concrète des corrélations explicitées intentionnellement (chose, objet dans le comment, vie*

⁶⁴² Idem

⁶⁴³ Idem, p. 23

⁶⁴⁴ Idem, p. 23-24

⁶⁴⁵ « *Le questionnement transcendantal est ce questionnement sur l'étant en totalité tel que par là se trouve déjà posée la question de l'homme. Le questionnement transcendantal est ce questionnement sur l'homme tel que dans ce questionnement, c'est en même temps le tout de l'étant qui est interrogé.* » : Idem, p. 25

*dans la visée) n'est à présent rien d'autre que le champ de l'être déployé dans toute son ampleur. »*⁶⁴⁶. Il ajoute « *La corrélation en totalité est donc l'ens. »*⁶⁴⁷.

Au départ donc le questionnement phénoménologique apparaît déterminé par la relation kantienne entre *ens* et *verum*. C'est « *Kant* », dit Fink, qui « *amène l'être dans un rapport interne au sujet. »*⁶⁴⁸. Dès lors la phénoménologie peut apparaître non pas comme une simple réitération de la démarche kantienne, mais comme une transformation du problème transcendantal de Kant⁶⁴⁹. En effet Kant intervient dans une tradition où l'étant est déterminé dans son universalité. Fink explique :

Parce que Kant, conformément au point de départ fondamental de la métaphysique antique, tient l'être comme universalité, le rapport transcendantal entre dans la possibilité d'interprétation d'un « être-subjectif du seul universel ». ⁶⁵⁰

C'est-à-dire que Kant, quoique rapportant l'étant au sujet, saisit cette relation comme la condition de possibilité de la métaphysique, ou comme le savoir de l'universel. La relation *ens-verum* telle qu'elle est pensée par Kant, n'est pas encore déterminée plus avant que l'aperception transcendantale. L'aperception transcendantale elle-même n'est pas explicitée plus avant que la seule et universelle conscience d'objet. Or c'est précisément ce rapport que la phénoménologie va tenter de déterminer. Fink écrit :

La philosophie phénoménologique peut, sur l'arrière-fond de cette idée kantienne de la philosophie transcendantale comme rapport partiel entre *ens* et *verum*, être et raison,...être annoncée comme tentative pour aller dans le questionnement au-delà de l'être en totalité... ⁶⁵¹

Ainsi la phénoménologie prend l'être pour objet au niveau de la corrélation intentionnelle. Elle le saisit comme corrélat de conscience et elle tente de prendre en vue, par la réduction phénoménologique, l'emprise sous laquelle autrement elle tombe, quand elle tente de prendre

⁶⁴⁶ Idem, p. 31

⁶⁴⁷ Idem

⁶⁴⁸ Idem

⁶⁴⁹ « *La question de fond de la phénoménologie a précédemment été désignée comme une transformation du problème transcendantal de Kant. »* : Idem

⁶⁵⁰ Idem, p. 31-32

⁶⁵¹ Idem, p. 32

en vue réflexivement la validité d'être qui autrement la domine⁶⁵². Dès lors, écrit Fink, « *La question de l'être est...projetée comme questionnement par delà l'être pur et simple.* »⁶⁵³. Avec un premier moment fondamental, celui de la subjectivité transcendantale. Celle-ci se distingue précisément de la subjectivité ontique. En ne participant pas à la validité d'être qui autrement va de soi, le philosophe, écrit Fink :

...est conduit à la découverte d'une subjectivité jusqu'alors inconnue, qui n'est pas celle qui vise et valide dans les validations de soi-même, mais celle qui est justement recouverte par là, et qui fait surgir les validités.⁶⁵⁴

L'acquisition du point de vue transcendantal nouvellement conquis permet donc de saisir le surgissement de l'être au niveau même de son apparaître. Ce que Fink exprime ainsi : « *...l'être est projeté sur un horizon de compréhension qui passe par-delà tous les horizons appartenant à l'être et demeurant en lui.* »⁶⁵⁵. Au lieu de viser l'étant intra-mondain, le phénoménologue vise l'horizon même de l'apparaître de l'étant. C'est à partir de là que - et c'est le second moment fondamental -, le phénoménologue peut décrire l'étant au niveau même de son apparaître, selon les structures universelles de son apparaître, et c'est là la problématique de la constitution : « *La grande problématique* », écrit Fink, « *de la dérivation complète de l'étant à partir du fondement d'être transcendantal, la phénoménologie la désigne comme problème de la constitution.* »⁶⁵⁶.

C'est là, selon Fink, la détermination phénoménologique du rapport *ens-verum*. On comprend bien en effet comment la corrélation sujet/objet conditionne la problématique phénoménologique, et comment en retour, la phénoménologie donne à cette problématique un développement remarquable. Fink conclut :

La transformation fondamentale que connaît le problème transcendantal du rapport entre *ens* et *verum* dans la phénoménologie peut être ainsi formulé : chez Kant, le problème transcendantal

⁶⁵² « *La réduction phénoménologique tente de rompre de l'emprise exercée par l'idée d'être en tant qu'elle voit l'emprise de l'étant sur l'homme comme un tenir-pour-valide inlassable et permanent de l'étant. Ce 'tenir-pour-valide' est l'effectuation intentionnelle dans laquelle l'homme laisse toujours déjà être l'étant dans la rencontre objective et avant tout lui-même, comme un étant parmi les étants.* » : Idem, p. 33

⁶⁵³ Idem

⁶⁵⁴ Idem

⁶⁵⁵ Idem

⁶⁵⁶ Idem, p. 34

conduit à une nouvelle fondation de l'ontologie ; dans la phénoménologie ce problème se transforme dans la dérivation de l'étant, c'est-à-dire en une métaphysique ontogonique.⁶⁵⁷

C) Phénoménologie et pensée spéculative

C'est donc bien d'abord à la faveur du questionnement kantien que se développe la problématique phénoménologique. Kant détermine la relation *ens-verum* comme le savoir lui-même, ou comme la relation de l'étant à la subjectivité. Chez Husserl c'est cette relation qui devient l'objet d'une description déterminée. De telle sorte semble-t-il que Husserl s'inscrive dans l'horizon métaphysique du questionnement kantien. Cependant la perspective phénoménologique qui est celle de Fink semble prendre en vue le problème de la détermination ontologique fondamentale, non seulement de la phénoménologie, mais encore celle de la métaphysique kantienne, avec l'apparition, pour la première fois dans ce texte de 1935, de la problématique des transcendants. Fink ne situe pas explicitement et thématiquement la problématique des transcendants dans le cadre de la phénoménologie de Husserl. Mais il recourt – pour la première fois – à cette thématique pour situer le questionnement husserlien par rapport au questionnement kantien.

On peut donc parler d'une théorie ontologique originale, chez Fink, dès 1935. En effet c'est bien d'ontologie qu'il s'agit avec la problématique des transcendants, puisqu'il s'agit de la détermination de l'étant en tant qu'étant, comme un, bon, et vrai. La question qui se pose d'abord est celle de savoir de quelle nature est cette problématique chez Fink. Est-ce la prise en vue phénoménologique de l'étant qui conduit à poser la question de la détermination de l'étant ? On ne peut manifestement pas penser le contraire. Il est clair, avec l'exposé que l'on vient de survoler, que la problématique phénoménologique offre un accès essentiel à la question de l'étant. Mais comment, concrètement, la réflexion phénoménologique peut-elle atteindre la détermination de l'étant comme tel ? C'est là que nous touchons un point à la fois subtil et essentiel et décisif. Si la phénoménologie offre une prise en vue de l'horizon de l'étant, elle ne peut pas, au niveau de la donation, atteindre ce qu'est l'étant en lui-même. Si

⁶⁵⁷ Idem

elle s'élève à cette *question*, elle entre dans une réflexion métaphysique, qui, si elle part et repose sur le phénomène de l'étant, vise une intériorité telle qu'elle n'est pas donnée dans l'intuition à la manière d'une détermination chosale. Autrement dit, la question de l'étant en tant qu'étant est précisément une *question*, qui se caractérise par une sorte de non-donation, laquelle spécifie le thème spéculatif. C'est pourquoi Fink n'inscrit pas le problème de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être dans le registre des problèmes phénoménologiques. C'est un problème qui se situe à la lisière de l'exploration phénoménologique mais qui n'est pas du ressort de la description husserlienne à strictement parler.

Ce texte de 1935 est donc extrêmement important. C'est dans ce texte qu'apparaît pour la première fois, thématiquement exposée, la problématique finkéenne de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être (les transcendants). Et c'est également dans ce texte que l'on peut situer et comprendre l'origine de la position finkéenne du problème spéculatif. Le problème spéculatif est essentiellement un problème ontologique. C'est sur l'essence de l'étant qu'il y a spéculation. L'étant peut tout à fait d'abord – et remarquablement – être saisi phénoménologiquement. Mais ce qu'est l'étant n'est pas lui-même un phénomène. C'est bien à partir de la visée phénoménologique de l'étant que l'on peut réfléchir spéculativement sur son être. C'est à partir de la prise en vue phénoménologique de l'étant que se pose la question de son essence. Mais cette question est le fait d'une pensée spéculative. Ainsi Fink concilie-t-il phénoménologie et pensée spéculative.

C'est dire que ce qui apparaît encore avec cette conférence de 1935 c'est le problème du rapport entre phénoménologie et pensée spéculative. Si Husserl s'en tient aux phénomènes il apparaît maintenant qu'il est le sujet d'une détermination spéculative avec laquelle il opère, à savoir celle de la relation entre l'étant et le sujet. La relation d'inhérence de l'étant au sujet est la détermination spéculative de l'étant opératoire dans la phénoménologie. Mais parce que Husserl ne veut s'en tenir qu'aux phénomènes il rejette le problème de la pensée spéculative. Ce faisant il opère cependant avec une détermination de l'étant comme tel, à savoir que l'étant est le corrélat d'un sujet, et il méconnaît le conditionnement métaphysique de la phénoménologie.

Au stade où nous en sommes la problématique n'est pas encore développée. Elle s'amorce seulement. Mais on est déjà en mesure de comprendre que la pensée de Fink est déjà tout entière en germe à cette date, à savoir 1935, puisque, non seulement la perspective cosmologique est pleinement apparue dans les travaux d'assistance à la rédaction des *Méditations*, mais encore puisque le thème fort de la maturité première période, le thème de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, apparaît dans cette conférence sur le transcendantal chez Kant et dans la phénoménologie, et puisque un autre grand thème, corrélatif, de la maturité, à savoir celui de la pensée spéculative dans son rapport à l'analyse intentionnelle se profile déjà ici pour peu qu'on pense phénoménologiquement le problème des transcendants. Ce sera l'objet de notre deuxième grande partie que de montrer, entre autre, le développement, chez le Fink de la maturité, de ces thèmes.

Chapitre deuxième : La relation de la pensée du jeune Fink à son époque

Dans cette partie de notre travail nous voudrions traiter deux choses. D'une part, il existe un certain nombre de textes dans lesquels Fink prend la défense de la phénoménologie husserlienne « face à la critique contemporaine ». Un travail approfondi sur Fink ne peut pas faire l'économie de ces textes, dont, par ailleurs, la célébrité exige qu'ils soient situés dans notre perspective d'ensemble. D'autre part on ne peut pas, aujourd'hui, passer sous silence la proximité des thèmes finkéens avec ceux qui nourrissent l'œuvre heideggerienne et il convient bien d'examiner la question de la relation jeune Fink/premier Heidegger.

Ces deux questions se rassemblent sous le titre de la relation de la pensée de Fink à son époque. Sous ce titre doit être traitée une question que nous avons déjà précédemment évoquée, à savoir celle de l'originalité de la pensée de Fink. D'un côté on fait passer Fink pour un husserlien orthodoxe, et l'exergue de Husserl du texte de 1933⁶⁵⁸ y contribue. D'autre

⁶⁵⁸ Il s'agit de l'exergue de Husserl au texte de 1933 « La Philosophie phénoménologique d'Edmond Husserl face à la critique contemporaine », que les éditeurs de *Studien zur Phänomenologie* ont mis en exergue de

part il semble aller de soi, et ce jusque pour des traducteurs de Fink, que Fink fût heideggérien. Jean Kessler, par exemple, auteur d'une excellente traduction de *Proximité et Distance* écrit en note de son travail :

Pour Dasein, nous avons laissé le terme allemand tout au long du texte. Sa traduction par existence, qui est son sens courant, aurait en effet manqué l'usage « heideggerien » que Fink fait de ce terme et qui vaut en quelque sorte comme le nom propre de l'homme. Quand à sa traduction par 'être-là', on sait que Heidegger la tenait pour fausse.⁶⁵⁹

C'est dire que de ce point de vue Fink serait naturellement heideggerien. Ce qui nous semble largement erroné. Le propos de la présente partie, en présentant la relation de la pensée de Fink à son époque, permettra donc de le situer aussi bien vis-à-vis de Husserl que vis-à-vis d'Heidegger, et permettra de bien situer la pensée de Fink, dont nous avons déjà circonscrit les contours, avec l'originalité qui est la sienne, par rapport aux deux grands maîtres Husserl et Heidegger.

1. – La défense de la phénoménologie husserlienne : face au néokantisme⁶⁶⁰

La phénoménologie husserlienne n'a pas laissé son époque indifférente. Elle-même fut élaborée dans la plus extrême sensibilité à son époque et se voulut à même de proposer aussi bien une conciliation avec la psychologie empirique, alors en plein essor, qu'avec les philosophies de l'apriorité, en l'espèce le néokantisme. Cependant si le dialogue avec l'empirisme ne semble pas vraiment avoir eu lieu, du fait essentiellement que la phénoménologie apparaissait aux empiristes comme d'ascendance métaphysique et

l'ensemble du recueil de texte de Fink (traduction française : *De la phénoménologie*, trad. D. Franck, Les éditions de Minuit, Paris, 1974)

⁶⁵⁹ in Eugen Fink, *Proximité et distance*, trad. J. Kessler, Million, Grenoble, 1994, p. 6

⁶⁶⁰ Il ne saurait être question pour nous d'envisager, de manière approfondie, le débat phénoménologie/néokantisme, en confrontant, par exemple, les travaux de Husserl avec les penseurs néokantiens qui lui furent contemporains. Notre seul et unique propos aura pour principe de considérer la défense, par Fink, de la phénoménologie, laquelle par ailleurs porte surtout, non pas sur toute la critique néokantienne de la phénoménologie, mais se focalise sur l'ouvrage de Rudolf Zoher (*Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik*, Ernst Reinhardt, München, 1932). Nous aurons donc uniquement en vue le propos de Fink sur le néokantisme, tel qu'il figure dans l'article de 1933, sans penser aucunement entrer dans la problématique vaste et difficile qu'est le rapport néokantisme et phénoménologie au début du XXème siècle.

intellectualiste, c'est par contre principalement avec les néokantiens que le dialogue eut lieu, et ce dès la première période, celle des *Recherches logiques*, et jusqu'à la mort de Husserl. C'est dans le cadre de ce dialogue que Fink rédige en 1933 son fameux texte « La philosophie phénoménologique d'Edmond Husserl face à la critique contemporaine », qui se veut une réponse, dit Fink, à « l'évaluation criticiste de la phénoménologie »⁶⁶¹.

Le dialogue avec les néokantiens est intéressant pour nous, parce qu'il nous permet de voir comment, pour Fink, qui est maître d'une conception personnelle de la phénoménologie, non seulement la phénoménologie husserlienne représente quelque chose qui vaut pour soi, mais permet aussi de voir comment aux yeux de Fink il convient de l'appréhender et de la dépasser.

C'est pourquoi pour Fink la critique néokantienne n'est pas nulle du fait qu'elle ne souscrit pas à toutes les propositions de la phénoménologie, mais elle ne porte pas parce qu'elle ne saisit pas le problème phénoménologique de l'intérieur. Ce n'est pas d'être pour ou contre la phénoménologie husserlienne qui compte, c'est de se placer dans sa problématique immanente, quitte à, comme le fit Fink dans son élaboration des *Méditations*, à la dépasser de l'intérieur.

Or précisément la critique néokantienne saisit la phénoménologie de l'extérieur. C'est pourquoi elle part de son commencement littéraire, les *Recherches logiques*, pour interpréter suivant son développement temporel la problématique husserlienne, toujours en référence aux *Recherches*. Or pour Fink il convient bien plutôt d'interpréter la phénoménologie de l'intérieur, c'est-à-dire d'interpréter la problématique à partir de son résultat. Il ne faut pas partir des *Recherches* pour comprendre les *Idées*, puis *Logique formelle et logique transcendantale*, il faut au contraire partir de la théorie dernière pour comprendre les problèmes immanents de l'étape précédente. Fink écrit :

Néglige-t-on d'interpréter les *Recherches logiques* au regard de leur finalité interne, qui apparaît, pour la première fois dans les *Idées*, et le tournant pris par ces dernières demeure purement et simplement incompréhensible.⁶⁶²

C'est précisément cette appréhension extérieure qui conduit la critique néokantienne à un certain nombre de préjugés sur la phénoménologie, lesquels relèvent un peu de la caricature.

⁶⁶¹ Eugen Fink, *De la phénoménologie*, trad. D. Franck, Les éditions de Minuit, Paris, 1974-1994, p. 95, note 1

⁶⁶² Idem, p. 110

D'abord l'approche naïve des *Recherches logiques* est identifiée à de l'empirisme. C'est la critique de « l'intuitionnisme ». C'est un non sens pour le criticisme de vouloir fonder les sciences sur une appréhension immédiate qui ne peut être que préliminaire. Si une phénoménologie du savoir est légitime, elle doit nécessairement déboucher sur une attitude réflexive et critique qui doit établir les principes de la connaissance et fonder les autres sciences, en quoi consiste la philosophie, essentiellement philosophie critique. Sans quoi une phénoménologie ne peut qu'être conduite à un certain nombre d'erreurs, par exemple celle dite de l' « ontologisme ». L'ontologisme consiste à prendre pour étant ce qui précisément, pour les néokantiens, ne l'est pas. Ainsi dans les *Recherches*, Husserl de considérer comme réelles les objectivités idéales et de leur conférer, à la faveur de son empirisme naïf, l'existence.

Toujours suivant le point de vue criticiste qu'expose Fink dans son célèbre article, c'est sous l'influence de la critique néokantienne que Husserl serait passé des *Recherches* aux *Idées*. Il aurait fait sienne l'idée d'un idéalisme transcendantal qui fonderait la connaissance sur l'*ego* transcendantal et penserait fonder la science à partir de ses conditions de possibilité théoriques. Mais ce faisant il maintiendrait de manière sublimée l'intuitionnisme initial, ne parviendrait pas à se dégager de l'empirisme des *Recherches*, ne parviendrait pas à s'élever à la forme universelle de l'*ego* transcendantal, et, dans sa démarche phénoménologique ne parviendrait pas finalement à dépasser l'*ego* concret, en dernier ressort pour les criticistes, l'*ego* empirique.

Or pour Fink, le criticisme, en considérant ainsi la phénoménologie de l'extérieur, n'atteint pas son problème fondamental. Si celui-ci procédait de l'intérieur il verrait que le problème phénoménologique fondamental n'est pas tant de proposer une théorie transcendantale des sciences empiriques, que de saisir intuitivement l'origine de l'attitude naturelle, ce qui permet à Fink de dire :

La question fondamentale de la phénoménologie par laquelle elle renoue, chemin faisant, avec de nombreux problèmes traditionnels, et qui manifeste son opposition radicale au criticisme, peut se formuler comme la question de l'origine du monde. ⁶⁶³

⁶⁶³ Eugen Fink, *De la phénoménologie*, trad. D. Franck, Les éditions de Minuit, paris, 1974-1994, p. 119

En s'exprimant ainsi Fink répond, multiplement, à la critique néokantienne de la phénoménologie. La phénoménologie, bien loin d'être un empirisme naïf, pose le problème de l'origine de la connaissance. La problématique intentionnelle, développée à la faveur des travaux contemporains des *Recherches logiques*, permet de prendre en vue la question de l'origine de l'attitude naturelle. Celle-ci est l'orientation naturelle de la connaissance vers les choses, vers l'étant. En ce sens, le criticisme est une philosophie naïve, une philosophie mondaine. Une véritable philosophie, qui se veut transcendante dans le sens d'un retour à la sphère fondatrice de la connaissance se doit donc, non pas seulement de prendre en vue les conditions de la connaissance des objets, mais elle se doit de prendre en vue l'élément même de la connaissance, à savoir le monde. En ne posant pas la question phénoménologique de l'origine du monde, le criticisme fait donc figure de dogmatisme, cela même qu'il reproche à la phénoménologie dite alors naïve.

Le conflit porte sur la prise en vue de l'authentique antériorité concernant la connaissance des choses. Fink écrit :

L'esquisse de la question philosophique signifie le dépassement de l'hébétude naïve vis-à-vis de l'étant, le dépassement de toute orientation vers l'ontique et l'élévation à la forme apriorique signifiante du monde qui rend d'abord possible l'expérience de l'étant donné comme « objectivité théorétique ». ⁶⁶⁴

Or c'est précisément là que se joue le conflit avec les néokantiens. Ceux-ci défendent bien une approche apriorique de la connaissance, mais s'en tiennent à la forme universelle de la connaissance des objets, l'aperception transcendante. Ils ne saisissent pas le problème de la validité et des flux de validité dans la connaissance des choses précisément parce qu'ils restent sur le terrain de la forme pure de l'aperception transcendante. L'avantage de la phénoménologie, par rapport à l'approche formaliste du néokantisme, est justement de prendre en vue la validité concrète de la connaissance des choses : à proprement parler il ne s'agit plus de connaissance en général mais de conscience réelle ; l'approche intentionnelle, intuitionniste, décriée par les néokantiens, permet de prendre en vue la validité du phénomène de conscience, et par là de saisir l'importance de la question du monde par rapport à la question des objets. Et c'est seulement à partir de l'aperception du monde, selon Fink, que la

⁶⁶⁴ Idem, p. 118

sphère première et authentiquement fondamentale est atteinte. La phénoménologie permet ainsi d'atteindre véritablement le niveau universel recherché par les philosophies de l'apriorité. Mais plus encore elle permet de poser nouvellement le problème du monde, lequel n'est pas la somme abstraite des objets, mais l'élément réel de toute connaissance. Du point de vue phénoménologique dès lors, le néokantisme est une philosophie naïve, orientée vers les choses, se situant dans le monde, et aveugle vis-à-vis de son élément fondamental, le monde. Dans le langage de Fink, elle est « mondaine » : « ...*la philosophie critique se caractérise...comme une philosophie en son principe mondaine.* »⁶⁶⁵.

C'est dire encore, si l'essentiel pour la phénoménologie est la prise en vue des flux de validités, que l'essentiel de la problématique phénoménologique ne peut être aperçu qu'à partir de la réduction. Et c'est justement le point de vue de la réduction que méconnaît principiellement la critique néokantienne. Fink écrit à cet égard : « *L'interprétation criticiste de la réduction phénoménologique est fausse...* »⁶⁶⁶. En effet les criticistes interprètent la réduction d'après leur schéma de la réflexion transcendantale, et ne conçoivent la réduction que comme une abstraction de la sphère empirique, et un mouvement de la réflexion vers la forme pure de l'aperception. C'est ce niveau de la forme pure qui ferait fonction d'antécédence absolue vis-à-vis de toute réalité chez Husserl. Or de la sorte, dit Fink :

Au lieu de se soumettre effectivement au mouvement de connaissance de la méthode phénoménologique fondamentale, et de parvenir par son accomplissement au-delà des déterminations liées au départ pris dans l'attitude naturelle, on demeure attaché aux explications de l'exposition provisoire pour aboutir en fin de compte aux interprétations qui font de la réduction un retour aux conditions de possibilités de l'expérience, où à la sphère de l'immanence psychique.⁶⁶⁷

La discussion peut dès lors porter sur la permanence du sujet. Pour les néokantiens l'expression « l'aperception transcendantale » désigne la forme pure et transcendantale de la connaissance empirique. Le problème de la connaissance est référé aux objets. Or pour Fink, et c'est là le point de départ de la défense des *Idées* face à l'interprétation néokantienne, la démarche phénoménologique a pour but et pour essence de faire apparaître l'élément premier de notre rapport aux choses et qui est le monde. Il écrit :

⁶⁶⁵ Idem, p. 121

⁶⁶⁶ Idem, p. 128

⁶⁶⁷ Idem, p. 131

Le monde que nous connaissons et où nous nous connaissons nous est donné comme un univers de validités, nous est donné dans une croyance universelle au monde, au sein de laquelle toutes les positions d'être particulières de l'expérience s'unissent pour former « la thèse générale de l'attitude naturelle » : la croyance à la réalité du monde. ⁶⁶⁸

C'est-à-dire que le travail phénoménologique est à même de montrer comment se constitue la permanence du monde pour nous, d'analyser la constitution des thèses dans lesquelles le monde nous est donné. Bien loin d'une simple aperception transcendantale référée aux objets, la permanence du sujet se rapporte au monde *via* la vie doxique. Fink dit encore :

...la thèse générale n'est donc pas une position d'être qui s'écoulerait le long d'expériences singulières et s'y ajouterait, mais la conscience universelle permanente du monde, se modifiant elle-même, dont les contenus sont en flux constant : la constante aperception du monde. ⁶⁶⁹

Autrement dit là où le criticisme voyait dans la démarche phénoménologique de l'empirisme (la réflexion sur le vécu), il y a une véritable prise en compte de l'antériorité transcendantale, puisque les croyances particulières conduisent à la sphère de la croyance générale, laquelle n'est pas d'abord référée aux objets mais au monde. Il n'y a pas d'un côté une forme universelle, et de l'autre des contenus changeants, mais la constante aperception du monde, laquelle, dit Fink :

...reste cette croyance au monde qui demeure la même, tout en se corrigeant, sous toutes les modifications des aperceptions singulières, et même à travers la rupture de croyances particulières... ⁶⁷⁰.

La réduction n'est donc pas le simple retour au sujet transcendantal, mais elle constitue, comme le dit Fink, « *l'authentique découverte de la croyance au monde, la découverte du monde comme dogme transcendantal* » ⁶⁷¹.

Si l'on circonscrit bien ces différents moments de la critique néokantienne de la phénoménologie : à savoir que celle-ci ne serait dans un premier temps qu'une description

⁶⁶⁸ Idem, p. 133

⁶⁶⁹ Idem, p. 134

⁶⁷⁰ Idem, p. 134

⁶⁷¹ Idem, p. 135

empirique des vécus qui s'acheminerait ensuite vers une description universelle de ceux-ci, via une « réflexion transcendantale », on atteint le point de vue problématique essentiel pour Fink, à savoir que la phénoménologie pourrait être confondue avec une philosophie de l'immanence. Or une telle erreur est quasiment inévitable si l'on suit l'interprétation néokantienne. Puisque celle-ci se tient dans une vision intra-mondaine de la réalité, il est inévitable que, dans le cadre de cette insertion intra-mondaine, le monde, à son tour devienne immanent à la conscience. D'une part je suis dans le monde, d'autre part celui-ci existe dans ma représentation. A travers une telle conclusion, tout l'acquis phénoménologique est perdu.

Toute l'originalité de la phénoménologie consiste en effet à prendre en vue la relation qui existe entre l'*ego* transcendantal et le monde. Pour un néokantien il va de soi que je suis dans le monde et que comme sujet je pense dans un corps par lequel je fais l'expérience des choses. Or pour Husserl ce point de vue est incorrect intuitivement. Tout le mouvement de la réflexion phénoménologique, des *Recherches* jusqu'aux *Méditations*, consiste à développer la problématique de la prise en vue intuitive du réel au niveau du sujet. En ce sens Fink souligne que c'est seulement à partir des *Idées* et de la théorie de la réduction que le projet phénoménologique atteint son niveau problématique propre. Car c'est à ce niveau que la subjectivité transcendantale, cherchée dans les *Logische Untersuchungen*, est atteinte. C'est le propre de la réduction que de permettre l'accès intuitif à la réalité du monde, comme corrélat de conscience de la subjectivité transcendantale. C'est à ce moment là que la subjectivité peut être dite « transcendantale ». Le rapport à la réalité du monde est dès lors précisément l'acquis phénoménologique essentiel. Car il apparaît que si au niveau de l'attitude naturelle je me situe dans un corps lui-même dans le monde, cette attitude naturelle est elle-même fondée sur une relation transcendantale qui la conditionne à savoir que le monde est le corrélat de la subjectivité transcendantale. Tel est tout l'acquis phénoménologique. Considérer donc que la phénoménologie de Husserl est une philosophie de l'immanence des idées revient à ne pas avoir saisi du tout la phénoménologie de Husserl. Or c'est pourtant ce que soutient la critique néokantienne, et en l'espèce Zoher⁶⁷².

Or si, comme l'explique Fink, le parcours théorique, par exemple des *Idées*, permet une identification du discours phénoménologique à un discours simplement psychologique, c'est

⁶⁷² Voir l'ouvrage de Rudolf Zoher, *Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik, Ein Beitrag zur Kritik des intuitionistischen Ontologismus in der Immanenzidee*, Reinhardt, München, 1932.

ne pas en saisir le sens que de restreindre la phénoménologie à une psychologie. En effet ceci tient à ce que Husserl part de l'attitude naturelle, en conséquence de quoi une interprétation psychologique de la phénoménologie est possible, pour peu que l'on parte de l'attitude mondaine. Mais ce point de départ ne doit servir qu'à prendre en vue les phénomènes de validité pour ensuite, via la réduction, s'acheminer vers la subjectivité transcendante. A ce niveau je ne peux plus dire que je fais de la psychologie, parce qu'alors mon thème, l'esprit humain, serait encore un thème mondain se détachant d'autres régions d'étants mondains. Je dois au contraire reconnaître que mon objet est l'étant en général et que je ne fais plus de la psychologie mais de la philosophie, dans la mesure où je me situe à un niveau général à partir duquel seulement les différentes régions de la réalité peuvent se distinguer. Je ne fais pas de la psychologie intentionnelle, mais de la philosophie phénoménologique. En ce sens la position criticiste peut apparaître comme une contradiction. Puisque c'est le sujet psychologique qui philosophe, le fondement véritable de la science, la sphère universelle qui doit être celle de la philosophie pour les criticistes, est fondée en dernier ressort sur une région particulière du réel et ainsi sa vocation de fondement universel est bancal. Pour Husserl au contraire, l'universalité de la philosophie est garantie par la reconduction de toute distinction régionale à la subjectivité transcendante pour laquelle seul l'étant en général vaut d'abord. On pourrait toujours objecter que c'est bien le sujet qui fonde la visée transcendante, à quoi il faut répondre qu'une telle catégorisation n'est pas fidèle à la visée phénoménologique, laquelle peut très bien, comme c'est le cas avec Fink, s'explicitier en intersubjectivité transcendante c'est-à-dire à un niveau qui ne requiert pas un fondement psychologique individuel.

C'est-à-dire qu'en situant la connaissance dans le sujet psychologique, la philosophie criticiste identifie la phénoménologie à une philosophie de l'immanence des idées, et s'interdit la compréhension véritable de la problématique phénoménologique, précisément parce qu'elle n'arrive pas à dépasser le niveau de la psychologie intentionnelle, et qu'elle n'arrive pas à saisir le niveau phénoménologiquement transcendantal, lequel assure véritablement la dignité philosophique de la phénoménologie. Ainsi Fink écrit : « ...*les objections criticistes à l'idée phénoménologique de constitution sont sans exception dirigées contre les passages simplement anticipateurs des Idées.* »⁶⁷³. C'est dire donc que les criticistes n'arrivent pas à dépasser le point de départ psychologique de la phénoménologie.

⁶⁷³ Idem, p. 164

Pourquoi ? Pour des raisons qui tiennent au principe même du néokantisme. Ce principe Fink l'énonce ainsi :

Le criticisme, par opposition à la conception naïve de la connaissance qui accepte simplement l'objet comme étant en soi, exhibe les conditions a priori de la connaissance objective qui fondent tout acte effectif de connaissance objectivement vrai. ⁶⁷⁴

C'est-à-dire que l'aperception de l'objectivité est le sol et le problème fondamental du néokantisme. Il n'est pas concevable pour les néokantiens qu'il y ait une aperception qui ne tombe sous le joug de l'objectivité, et notamment de l'objectivité de l'homme qui philosophe. C'est pourquoi toute pensée, et même la pensée apriorique, se tient dans l'ordre du monde, nature et esprit. Le philosophe est l'être humain pensant le système des choses. C'est d'abord un être particulier qui s'insère dans l'ordre des choses.

C'est donc à partir de ce point de vue que les néokantiens interprètent Husserl. Or une telle interprétation ne passe pas le cap de la théorie transcendantale de la constitution. Car de ce point de vue, effectivement, on distingue le donné extérieur, la perception de l'objectivité, et la forme transcendantale immanente qui épouse la donnée hylétique. On a une conception qui repose sur ce que Fink qualifie de « *différence hétérologique* »⁶⁷⁵. Comme si il y avait d'un côté la sensibilité et de l'autre l'entendement. Or une telle conception ne permet pas de comprendre la constitution husserlienne ; la *hylé* dont il est question constitue bien un donné, mais un donné à la subjectivité transcendantale ; elle vient spécifier le donné s'écoulant passivement sur la base duquel s'édifient les actes intentionnels ; autrement dit la matière est constitutivement impliquée dans l'activité intentionnelle de telle sorte qu'elle n'est pas « hétérologique » à la forme intentionnelle mais qu'elle en est le corrélat intrinsèque. On est loin d'un divers aveugle et d'une forme fixe qui ferait fonction de synthèse de l'entendement.

Or si l'on se situe au niveau de la « critique criticiste », on est pourtant contraint de maintenir cette différence hétérologique parce que la primauté de l'objectivité de l'objet contraint d'opposer la matière transcendante du phénomène à sa forme immanente. Dès lors, encore, si l'on poursuit une lecture criticiste de la phénoménologie on est contraint de saisir l'explicitation phénoménologique comme l'explicitation du moment formel de la pensée, mais

⁶⁷⁴ Idem, p. 165

⁶⁷⁵ Idem, p. 166

une explicitation telle que son objet est considéré comme réel. C'est là que l'on rencontre l'objection néokantienne qui qualifie d' « intuitionnisme » et d' « ontologisme » une réflexion où effectivement de ce point de vue on semble réifier un moment de la connaissance qui n'est précisément pas une chose en soi. Mais en fin de compte cette critique néokantienne ne manifeste qu'une interprétation néokantienne de la phénoménologie et ne rend pas justice au sens authentique de la pensée husserlienne.

En effet pour Husserl l'essentiel est la mise à jour de la subjectivité transcendantale dans laquelle se fonde l'attitude objectiviste (naturelle) des néokantiens. Tandis que le néokantien s'aperçoit dans un corps, lui-même dans le monde, le phénoménologue s'aperçoit comme sujet de tout corrélat objectif, inclut donc son corps et le monde. Tandis que pour les néokantiens le concept naturel de monde précède, pour le phénoménologue le savoir du concept naturel de monde précède. Et c'est cette relation là que le phénoménologue se propose de décrire. La relation à l'objectivité n'est donc pas une relation intra-mondaine, elle est la relation au monde elle-même. C'est pourquoi l'objectivité est réelle pour Husserl, et que le noème ne peut être identifié à un concept réifié. Du coup l'intuitionnisme husserlien n'est pas une phénoménologie de l'entendement, mais la visée directe de la relation transcendantale de l'*ego* au monde. Ce qui est intuitionné n'est pas un concept mais le corrélat de conscience lui-même.

C'est dire que le propos néokantien et le propos phénoménologique sont fondamentalement différents. Ils sont différents parce qu'ils reposent sur des développements différents d'une situation de base qui est la même, à savoir celle de l'attitude naturelle. Fink se propose d'interpréter phénoménologiquement la position néokantienne. Ce qui rend possible la vision néokantienne c'est la prédonnée eidétique du monde. C'est parce que dans l'attitude naturelle je me meus toujours avec un savoir apriorique formel et régional que je peux, quoique installé dans la prééminence objective du monde, décrire un savoir *a priori* que j'ai de ce dernier. Cette position est précisément celle que Fink nomme la prédonation du monde. C'est parce que Husserl part de l'attitude naturelle qu'une interprétation de la phénoménologie qui reste sur ce terrain peut être amorcée. Mais c'est également parce qu'une telle interprétation y demeure qu'elle ne saisit pas la problématique propre de la phénoménologie. Fink écrit :

La phénoménologie ne demeure pas fixée à l'interprétation pré-philosophique (prenant place dans l'horizon de l'attitude naturelle) de la pré-donnée du monde... Seule l'interprétation constitutive de l'a priori mondain, que la réduction rend possible, transforme le sol problématique sur lequel la critique criticiste veut transporter la phénoménologie.⁶⁷⁶

Fink renverse ainsi la critique néokantienne de la phénoménologie en interprétation phénoménologique du néokantisme. Avec cet argument principal : les néokantiens se tiennent dans l'attitude naturelle et interprètent à partir de leur propre problématique la terminologie husserlienne, ce qui les conduit à mécomprendre le sens spécifiquement phénoménologique de la problématique transcendantale et à se représenter dès lors les idées principales de la phénoménologie de façon caduque : ce sont les deux reproches d'« intuitionnisme » et d'« ontologisme ». La réponse de Fink tient principalement en une chose : les néokantiens n'ont pas compris la doctrine de la réduction. C'est seulement celle-ci qui ouvre à la dimension transcendantale au sens phénoménologique et qui peut permettre de lever les ambiguïtés que nous avons mentionnées.

Que conclure sinon qu'il apparaît que même dans les années 1930 la phénoménologie doit encore répondre à des mécompréhensions et se voit toujours tenue de s'expliquer face à la critique ? Cela tient selon Fink précisément à l'attitude naturelle à partir de laquelle la phénoménologie est difficilement compréhensible, puisque précisément elle rompt avec elle, cela tient encore au langage puisque précisément le terme phénoménologique est un terme importé de l'attitude naturelle qui recèle un sens transcendantal, et cela tient en dernier ressort à la nouveauté de la vision phénoménologique, laquelle la condamne à une certaine incompréhension face à laquelle cependant elle ne renonce pas à s'expliquer. C'est précisément le but de la démarche de Fink, dans les années d'assistance à Husserl, que de procéder à une telle défense de la phénoménologie husserlienne.

⁶⁷⁶ Idem

2. – Confrontation avec le premier Heidegger

La confrontation de la pensée de Fink avec celle de Heidegger doit avoir lieu. Un premier préjugé doit être levé, et c'est celui de l'heideggerianisme présumé de Fink. C'est un préjugé que l'on rencontre, jusque chez les traducteurs de Fink, et qui voudrait que le jeune Fink se rende inconditionnellement aux analyses d'Heidegger, et notamment aux analyses de *Sein und Zeit*⁶⁷⁷. Ce préjugé est largement erroné. Il convient donc, du simple point de vue de l'histoire de la philosophie, de mettre en perspective les points de vue de Fink et de Heidegger pour bien faire ressortir les différences principales des deux philosophies, telles que l'assimilation devient impossible. Et c'est faire ressortir du même coup l'originalité de Fink sur des questions à propos desquelles Heidegger fait autorité, et à propos desquelles la pertinence et l'intérêt de la position de Fink doivent apparaître. C'est l'occasion d'ouvrir un débat phénoménologique et métaphysique sur des questions qui en sont dignes et au sujet desquelles on s'en remet trop facilement exclusivement à Heidegger.

⁶⁷⁷ Nous pensons notamment à deux traducteurs français de Fink, Jean Kessler et Didier Franck. Le premier écrit : « Pour Dasein, nous avons laissé le terme allemand tout au long du texte. Sa traduction par existence, qui est son sens courant, aurait en effet manqué l'usage 'heideggerien' que Fink fait de ce terme et qui vaut en quelque sorte comme le nom propre de l'homme. Quant à sa traduction par 'être-là', on sait que Heidegger la tenait pour fausse. » (in Eugen Fink, *Proximité et distance*, trad. J. Kessler, Millon, 1994, p. 6). Le second, sans justifier son choix de traduction, traduit directement « Dasein », par « Etre-le-là » (in Eugen Fink, *De la phénoménologie*, trad. D. Franck, Les Editions de Minuit, 1974-1994, p. 129), qui est la traduction française de « Dasein » suggérée par Heidegger (in Heidegger, *Questions III et IV*, « Lettre à J. Beaufret », trad. Roger Munier, Gallimard (coll. Tel), 1990-2000, p. 130). Il était donc primordial, dans le cadre de cette confrontation avec Heidegger, d'examiner la notion de « Dasein », d'abord exposée par Heidegger, dans le cadre d'une publication, dans *Sein und Zeit*. C'est la première raison pour laquelle nous concentrerons notre analyse sur *Sein und Zeit*. Mais nous procéderons ainsi aussi pour une seconde raison. En effet on pourrait nous reprocher de ne pas prendre en compte d'autres volumes du corpus heideggerien, notamment les cours *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1927), et le cours de 1929-1930, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude - solitude*. A cela deux raisons. La première est que, aussi bien le premier que le second de ces cours, se déploient dans l'horizon des analyses fondamentales de *Sein und Zeit*, qu'il s'agisse du concept d'être et de son histoire (*Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*), ou de la totalité signifiante du monde (*Les concepts fondamentaux de la métaphysique*). Se concentrer sur *Sein und Zeit* ne revient donc pas à faire l'impasse sur des développements essentiels mais signifie au contraire saisir ces développements à leur racine profonde. Enfin, la dernière raison qui nous conduit à situer notre confrontation Fink/Heidegger dans le champ de *Sein und Zeit*, est qu'en se concentrant sur l'essentiel il est possible d'envisager cette confrontation dans un volume raisonnable pour un travail dont l'essentiel est l'exposition de la pensée de Fink lui-même, et non le rapport Fink/Heidegger.

Pour l'exprimer très synthétiquement, tout le rapport Fink/Heidegger tient en ceci : les deux philosophes pensent des théories de la compréhension de l'être différentes parce qu'ils développent une phénoménologie du monde différente. Le point de départ de notre confrontation sera donc de comparer les deux conceptions qu'Heidegger et Fink se font de la phénoménologie, pour voir ensuite comment l'appréhension du problème du monde propre à chacun les conduit à des théories de la compréhension de l'être bien distincte.

A) La phénoménologie

On peut, en écho à la célèbre formule hégélienne concernant le commencement de la science, poser la question : quel doit être le commencement de la phénoménologie ? C'est effectivement la première question qui se pose à la lecture de l'introduction de *Sein und Zeit*. A se demander si Heidegger peut effectivement prétendre faire de la phénoménologie, ou si, sa philosophie consiste plus essentiellement en une tentative d'élaborer une ontologie fondamentale. En effet, que ce soit chez Husserl ou chez Fink, le commencement de la philosophie, comme phénoménologie, est l'attitude naturelle. En ce sens il s'agit authentiquement d'une phénoménologie, puisque on part du monde tel qu'il se donne naturellement. Le commencement de la phénoménologie consiste donc en une description du monde environnant et c'est cette situation de départ qui permet l'examen des évidences courantes à partir desquelles on peut progresser vers des sphères plus élevées des contenus de conscience et procéder à l'établissement d'un savoir phénoménologique. Or Heidegger, contrairement à ce que l'on pourrait croire, ne part pas du tout de l'attitude naturelle, ni même de la quotidienneté mais il part, de façon relativement dogmatique⁶⁷⁸, de l'exigence de la question de l'être. D'après Heidegger, la question de l'être revêt une primauté ontologique et ontique⁶⁷⁹, de telle sorte qu'il faille nécessairement clarifier d'abord le sens de « être » avant d'engager toute autre investigation. C'est-à-dire que du point de vue phénoménologique Heidegger fait jouer une présupposition spéculative pour déterminer l'objet de la science. *En*

⁶⁷⁸ « Avons-nous aujourd'hui une réponse à la question de savoir ce que nous voulons dire exactement avec le mot 'étant' ? Aucunement. Dans ces conditions il faut donc poser en termes tout à fait neufs la question du sens de être. » : Heidegger, *Etre et temps*, trad. F. Vezin, Gallimard, Paris, 1985, p. 21

⁶⁷⁹ Voir § 3 et 4, Idem

raison, il faut d'abord savoir ce qu'est l'être, avant de parler de l'étant. Autrement dit le point de départ de l'approche heideggerienne est plus celui d'une métaphysique spéculative que celui d'une phénoménologie transcendantale.

Or si l'on examine le problème qui se pose à nous, celui de savoir quel doit être le commencement de la phénoménologie, on s'aperçoit que la question de l'être n'est pas le problème premier de la phénoménologie. Le problème premier de la phénoménologie est celui d'une eidétique (c'est d'ailleurs ainsi que les *Ideen I* débutent), c'est-à-dire que, partant des choses telles qu'elles se donnent, je procède par réflexion pour en obtenir les essences invariantes. C'est le premier problème de la phénoménologie, c'est-à-dire le passage à l'attitude réflexive. On est bien là authentiquement dans le traitement des *phénomènes*. La question de l'être ne se pose pas du tout à ce premier stade.

Le second problème qui se pose est celui de savoir qui est le sujet de la pratique phénoménologique. C'est un problème central qui vient opposer Fink à Heidegger. En effet le point de départ de l'analyse phénoménologique étant l'attitude naturelle, d'une part je suis corporel à part entière dans le monde, mais encore membre d'une communauté humaine. L'étant que je suis est humain. C'est donc un problème que de définir le « Dasein » exclusivement par la compréhension de l'être, fût elle vague, et relativement inconsciente. Y a-t-il, la question se pose, un étant, distinguable d'autres étants, que l'on peut nommer « Dasein » ? Ou faut-il rendre la compréhension de l'être à l'homme, pour y voir certes sa différence spécifique, mais telle qu'en l'absence de toute sensibilité une telle faculté serait privée d'objets ? Finalement l'homme n'est-il que pur esprit, pure compréhension de l'être ? Un tel problème ne peut se poser que si l'on part de la compréhension de l'être comme d'un fait absolument premier. A l'inverse si je pars du monde de la vie, l'étant que je suis est indiscutablement corps et âme. Dès lors c'est le sujet et l'objet de la phénoménologie qui sont en cause. Le sujet qui phénoménologise est-il, avant toutes choses et strictement, le sujet comprenant l'être, ou bien est-ce l'homme connaissant ? Dès lors l'objet de la phénoménologie est-il la compréhension de l'être ou le monde prédonné ? Là encore, l'ambiguïté du rapprochement heideggerien entre phénoménologie et ontologie fondamentale apparaît avec acuité. La compréhension de l'être est-elle le phénomène premier ?

C'est tout le problème. Bien loin de partir du monde prédonné, Heidegger part du phénomène en général. Là encore Heidegger joue sur ce lieu commun que la connaissance, à bon droit, commence par les phénomènes. Mais la problématique philosophique des phénomènes est elle, là encore, sous tout rapports, première ? Rend on justice aux phénomènes tels qu'ils se donnent dans l'attitude naturelle en partant du concept de phénomène en général ? Le commencement de la phénoménologie peut il être celui du concept de phénomène en général⁶⁸⁰ ? N'y a-t-il pas là bien plutôt un problème spéculatif quant à l'essence des phénomènes en tant que tels ? C'est une chose que de partir des phénomènes, autre chose que de s'interroger sur ce qu'est un phénomène.

Le problème est celui de la question de l'être. La question est de savoir si l'on peut radicalement commencer par l'être en phénoménologie. Heidegger veut partir de l'apparaître le plus immédiat pour saisir à sa source la question de l'être. Le commencement de la phénoménologie serait donc intégralement la question de l'être : d'abord comme son problème central, ensuite comme son objet phénoménal premier. Mais est-ce l'ordre des choses ? La question de l'être se pose-t-elle phénoménologiquement d'abord et avant tout ? Peut on poser la question de l'être immédiatement ou n'a-t-elle de sens que réflexivement dans l'horizon du monde ? Et s'agit il d'un problème phénoménologique ou spéculatif ? Si l'on part de l'attitude naturelle et que l'on décrit les phénomènes, la question de l'être de ces phénomènes ne peut se poser qu'à un niveau second, - pour Fink le niveau spéculatif. C'est, pour Fink, de l'ordre de la phénoménologie constructive que de poser des questions relativement aux phénomènes, sans que les thèmes incriminés soient immédiatement donnés dans l'intuition. Autrement dit, il est éminemment problématique de savoir si la phénoménologie est la démarche appropriée pour traiter du problème du « sens de 'être' ».

Par delà ce débat, la philosophie heideggerienne pose cependant un certain nombre de questions qui la rapprochent de la phénoménologie orthodoxe. En effet Heidegger vise la compréhension systématique et invariante de la réalité, ainsi écrit-il : « *Que l'être et les structures d'être en viennent à se présenter sur le mode du phénomène, c'est ce qui doit être*

⁶⁸⁰ « Or pour que le concept phénoménologique du phénomène soit jamais entendu...il est indispensable d'être entré dans le sens du concept formel de phénomène et d'avoir compris la légitimité de son application dans une signification courante. » : Idem, p. 58

avant tout obtenu des objets de la phénoménologie. »⁶⁸¹. Il propose ainsi l'idée originale d'une métaphysique phénoménologique, qui traite de l'être abordé à partir de l'étant, quand il dit encore :

Puisque, entendu phénoménologiquement, le phénomène est toujours seulement ce qui constitue l'être et que l'être est chaque fois l'être de l'étant, il faut, pour parvenir à dégager l'être, que l'étant soit lui-même bien mis en évidence.⁶⁸²

Et c'est précisément en une analytique de l'être de l'étant que consistera son analytique du monde.

B) Le monde

La position du problème du monde chez Heidegger permettra de bien saisir l'originalité de la position finkéenne du problème, et encore son originalité par rapport à Husserl, en même temps que la dépendance d'Heidegger par rapport à ce dernier. La problématique qui se pose est un problème crucial de la métaphysique, à savoir la relation de l'âme, du monde, et de l'absolu.

La progression phénoménologique husserlienne conduit à saisir le monde comme corrélat de la conscience de telle sorte qu'il est problématique pour l'*ego* de savoir si il est dans le monde ou non. Avec le radicalisme des *Ideen*, on arrive à un idéalisme quasi-fantastique pour lequel je ne suis pas, pour parler très exactement, dans le monde. Or c'est cette position qu'assume à nouveaux frais Heidegger lorsqu'il écrit au sujet du Dasein : « *Cet étant n'a pas et n'a jamais le genre d'être de l'étant seulement là-devant à l'intérieur du monde.* »⁶⁸³. C'est-à-dire qu'on est en présence d'un paradoxe concernant l'extériorisation de l'essence, puisque le Dasein est l'étant qui de lui-même s'extériorise dans un monde où cependant il n'existe pas encore mais où il doit extérioriser sa propre possibilité. Heidegger assume ici (ce que l'emploi du latin chez lui ne cache pas) le problème métaphysique de l'*existentia*⁶⁸⁴, qui est de l'ordre de l'ontologie à strictement parler, au niveau de l'âme dans son rapport au monde de telle sorte

⁶⁸¹ Idem, p. 64

⁶⁸² Idem

⁶⁸³ Idem, p. 74-75

⁶⁸⁴ Idem, p. 74

que ce n'est plus l'absolu qui rassemble l'âme et le monde dans le devenir universel, mais que c'est le Dasein qui a fonction d'absolu dans la production de son existence dans le monde (lequel n'englobe plus ontologiquement le niveau de la pure compréhension de l'être). C'est précisément ce schéma original qui prend nom chez Heidegger de l'« être-au-monde », terme dans lequel on peut lire que l'être est distinct du monde.

Mais ce faisant Heidegger ne présuppose-t-il pas l'objectivité du monde par rapport à laquelle l'ipséité du Dasein vient se distinguer ? Est-ce parce que le Dasein n'est pas un objet que le Dasein (en son ipséité) n'est pas dans le monde ? Ou est-ce qu'au contraire la visée phénoménologique n'est elle pas à même de clarifier l'appartenance au monde comme d'un ordre dépassant la relation sujet/objet ? Dans ce cas l'être de l'*ego* d'une part réapparaît dans sa relation au corps par la médiation duquel je perçois les objets, et d'autre part le monde apparaît comme l'élément qui rassemble l'homme et son environnement, non pas encore comme l'être pur et simple mais comme ce qui intrinsèquement porte et rassemble toutes choses dans une structure régionale.

Mais Heidegger suit le même chemin que Husserl, en reconduisant le concept du monde de l'attitude naturelle (monde objectif) à la compréhension du monde, sans se poser la question de son objectivité présupposée. C'est un point qu'Heidegger n'a pas du tout en vue. Il prend le monde comme le corrélat de conscience, comme un constituant de la compréhension de l'être, ainsi écrit il : « ...si 'monde' est un constituant du Dasein, l'élaboration conceptuelle du phénomène du monde réclame que l'on pénètre dans les structures fondamentales du Dasein. »⁶⁸⁵.

Du coup Heidegger, prenant le contre parti de l'objectivité du monde, caractérise le rapport au monde comme « l'être-au » de « l'être-au-monde ». Il oppose explicitement « l'être-au » à « l'être-dans »⁶⁸⁶. Le Dasein n'est pas dans le monde. Précisément parce que le monde est saisi préalablement comme corrélat objectif. Ce corrélat, Heidegger le caractérise comme l'ensemble des objets donnés. Il écrit : « L'expression composée 'être-au-monde' montre déjà qu'il s'agit d'un phénomène unitaire. Cette première constatation doit être vue dans son

⁶⁸⁵ Idem, p. 84-85

⁶⁸⁶ Voir § 12, Idem

entier. »⁶⁸⁷. C'est-à-dire que, reconduisant le monde à la compréhension de l'être, Heidegger vise le monde comme une totalité finie, la totalité de l'étant qui est pour le Dasein. La question qui se pose dès lors est par conséquent celle de savoir si le monde doit être pensé à partir de l'étant, si le monde finalement n'est que l'étant comprenant tous les étants. Qu'est ce qui permet à Heidegger la visée du monde comme totalité finie ? Précisément la réduction de l'être aux phénomènes. Si je suis celui qui comprend l'être, si l'objet intrinsèque de cette compréhension est le monde phénoménal, alors la totalité des phénomènes est la totalité ontique, tandis que le Dasein en a une vue ontologique (au sens d'Heidegger). Si au contraire l'on vise, conformément à l'habitus phénoménologique de connaissance, le monde tel qu'il se donne après la purification transcendantale, le monde ne m'est jamais donné comme un objet, ne m'est pas donné comme une totalité finie de phénomènes, mais comme l'élément infini dans lequel les étants coexistent et sont composés. Aussi bien le monde n'est pas objectif, et moi qui perçois l'étant je suis pourtant *dans* le monde. Du point de vue de Fink il est donc tout à fait correct de dire que l'homme est *dans* le monde, sans pour autant que cette appartenance signifie la prééminence du corps sur la subjectivité transcendantale, laquelle, inévitablement, serait reconduite à la primauté de la conscience.

Le problème qui se pose est celui de savoir à partir de quoi nous concevons le monde. Heidegger passe en revue différentes conceptions du monde⁶⁸⁸ qui selon lui portent à faux en ce qu'elle s'en tiennent à l'étant. C'est de ces conceptions, selon Heidegger, qu'émergent, pour lui, l'idée d'une primauté de la nature. Ces conceptions méconnaissent la condition existentielle d'une compréhension de l'être du monde, qui seule, selon Heidegger, peut assurer la description du monde primordial. Et en direction de la présupposition première, Heidegger veut partir de l'immédiateté première, en quoi il voit le monde quotidien. Ainsi il écrit :

C'est l'être-au-monde, et par conséquent le monde avec lui, qui doivent, dans l'horizon de la quotidienneté moyenne qui est le genre d'être le plus immédiat du Dasein, être le thème de l'analytique.⁶⁸⁹

C'est-à-dire que Heidegger joue sur une double présupposition : d'abord la présupposition de la compréhension de l'être du monde, et ensuite la présupposition du monde le plus immédiat,

⁶⁸⁷ Idem, p. 86

⁶⁸⁸ Voir § 14, Idem

⁶⁸⁹ Idem, p. 101

pour lui le « monde ambiant »⁶⁹⁰, monde de la quotidienneté. La question là encore, est de savoir si l'on est là dans la phénoménologie, ou dans une argumentation de descendance hégélienne sur l'immédiat et le médiat. En effet, phénoménologiquement, la nature nous est donnée comme première, elle est effectivement le monde presupposé par l'apparition d'une culture. La question du corps se pose ici derechef. Le problème est en effet de savoir si la compréhension de l'être, et donc de l'être du monde, est antérieure à la nature, relativement à laquelle le Dasein se pose comme premier. Suis-je d'abord pure compréhension de l'être et ensuite seulement corporel ? Heidegger touche là un problème hérité de Husserl sur l'antériorité de la conscience pure. Il y a semble-t-il manifestement un problème majeur à vouloir tenir la compréhension de l'être comme première par rapport au corps dans la relation de l'immédiat et du médiat en phénoménologie. C'est Fink qui assume nous semble-t-il correctement le problème en reconduisant via la dialectique cosmologique de la phénoménologie l'apparition de cette dernière comme d'une prise de conscience de l'esprit, émergé de la nature, dans le mouvement universel. Si la prise de conscience phénoménologique apparaît comme une condition, c'est une condition cognitive et non ontologique. Je précède quant au savoir, mais non quant à l'être. Ainsi l'immédiateté réclamée par Heidegger est une immédiateté elle-même médiatisée (en quoi Fink rend justice à la spéculation hégélienne). Heidegger voudrait faire dépendre le savoir du corps de l'être de l'*ego*, or le savoir du monde est dépendant de l'être du corps. La seconde erreur d'Heidegger est de séparer le monde naturel du monde spirituel, de telle sorte qu'Heidegger identifie le monde spirituel au monde primordial, et que finalement c'est celui-ci qui est reconnu comme le monde original. Or, ce faisant, il rate la dignité ontologique du monde, pourtant recherchée, si le monde apparaît avec Fink comme le niveau ontologique qui rassemble l'étant naturel et le monde spirituel dans son mouvement temporel continu. Précisément parce que Heidegger est resté rivé à la primauté du sujet, dans la thématique de la presupposition de la compréhension de l'être.

Du coup c'est le problème de la genèse qui se pose. Est-ce que dans le cadre d'une conception cosmologique on peut concevoir que les objectivités culturelles précèdent ? C'est ce que soutient Heidegger. Partant du presupposé de l'immédiateté du monde quotidien, Heidegger discerne un mode d'être primordial de l'être de l'étant, l'« util ». D'après Heidegger c'est seulement à partir de la finalité pratique qu'est dévoilé l'être de l'étant. Et c'est seulement par

⁶⁹⁰ Voir § 15, Idem

la médiation de l'utilité quotidienne que sont dévoilés les étants naturels⁶⁹¹. La question qui se pose est celle de savoir si c'est bien selon cet ordre qu'apparaît le monde à l'humanité. Si l'on se place du point de vue d'une phénoménologie cosmologique, il faut reconduire la conscience des objectivités culturelles à leur genèse objective, lesquelles font immédiatement apparaître les structures génétiques humaines. Les objectivités sont des objectivités privées ou publiques. La structure disjonctive d'appartenance des objectivités est elle-même fondée sur les structures pratiques du monde spirituel (droit, Etat, histoire). On peut donc se demander si la primauté du Dasein subjectif ne conduit pas Heidegger à ignorer totalement l'ordre objectif des genèses dans lesquelles les objectivités culturelles apparaissent. Si, bien loin que le monde dans sa structure globale m'apparaisse à partir de la finalité pratique (les exemples d'Heidegger sont souvent de l'ordre de la sphère privée ou simplement technique (outillage)), si au contraire l'apparaître du monde ne manifeste pas plutôt une totalité, l'authentique monde, laquelle repose essentiellement sur le principe génétique qui veut que l'espèce provienne de la nature, et que la genèse des objectivités culturelles y soit ordonnée comme un ensemble de prédicats spécifiques à la communauté humaine.

C'est précisément cet ensemble de prédicats qui est problématique. Partant de la préoccupation qui discerne à même l'étant au sein du monde, Heidegger pense que le phénomène du monde, comme totalité de l'étant au sein du monde, apparaît spécifiquement dans le phénomène qu'il nomme de la « récalcitrance »⁶⁹², c'est-à-dire au moment où les renvois constitutifs de la finalité pratique connaissent, dans le problème qui intervient pratiquement, une rupture. C'est le moment, explique Heidegger, où le regard se tourne vers l'ensemble. « *Etre-au-monde* », écrit-il, « veut dire à la suite de toute cette interprétation : être plongé de façon non thématique dans la discernation des renvois qui sont constitutifs de l'utilisabilité de l'utilillage. »⁶⁹³. Le problème qui se pose ici est celui de la structure téléologique de l'étant. Dans la mesure où Heidegger aborde l'étant à partir de la primauté de la finalité pratique subjective, il conçoit le monde comme la totalité de cette sphère seule. Or si l'on aborde le problème à partir de la visée de la genèse objective des phénomènes, il apparaît que les étants naturels ont une finalité indéfinie, qui va se précisant avec les organismes, et qui trouve une expression déterminée dans les objectivités culturelles. Mais dans la pensée, le mouvement génétique trouve l'élément de l'infini. On peut donc

⁶⁹¹ Voir § 16, notamment p. 106, Idem

⁶⁹² Idem, p. 110

⁶⁹³ Idem, p. 113

remarquer qu'Heidegger atteint bien un phénomène de totalité, mais il l'atteint par restriction à la seule sphère de la finalité pratique humaine. Ce qui est en cause ici c'est donc encore le problème de la finitude et de l'infinité du monde. Car le mouvement génétique, infini, c'est-à-dire pour nous les hommes non fini, peut apparaître comme l'adhésion de la synthèse active de la pensée à la synthèse passive de la perception de l'étant. L'infinité est ainsi infinité temporelle. Mais si la synthèse active ne se rapporte pas au déroulement passif de l'être-hors-de-soi de l'étant l'infinité n'est pas saisie. Or pour que la synthèse active atteigne la synthèse passive il faut se rapporter à elle comme à la réalité naturelle. Or du moment où Heidegger situe la condition au niveau de la seule ipséité de conscience, - le Dasein -, il coupe la possibilité de se rapporter à la nature comme à la présupposition. Le monde ainsi conçu, séparé de l'infinité de l'existence, est un monde fini.

Mais Heidegger va plus avant dans sa théorie. Il analyse la structure téléologique de l'étant sous la forme de la « conjointure ». La conjointure est la propriété de la relation de renvoi, ainsi que l'explique Heidegger :

Mais alors que voudra dire renvoi ? Dire l'être de l'utilisable a la structure du renvoi – cela signifie qu'il a à même lui pour caractère d'être-renvoyé-à. L'étant est dévoilé, afin d'être renvoyé à quelque chose, en tant que cet étant-ci qu'il est. Il a, joint à lui, de se conjointre après quelque chose. Le caractère d'être de l'utilisable est la conjointure.⁶⁹⁴

Dans la conjointure de l'étant, l'étant a genre d'être d' « util », c'est-à-dire que sa structure de « fait-pour » a nature de « l'à-dessein-de ». Dans la mesure où la compréhension de l'être est celle du Dasein subjectif, qui entend pour lui-même l'être de l'étant, l'entièreté de conjointure⁶⁹⁵ conduit au Dasein comme au terme de la finalité de toute existence, ainsi Heidegger écrit encore :

Mais l'entièreté de conjointure elle-même remonte finalement à un pourquoi auprès duquel il n'y a plus du tout de conjointure, qui n'est pas lui-même un étant ayant le genre d'être de l'utilisable intérieur au monde, mais un étant dont l'être se détermine au contraire comme être-au-monde, un étant à la constitution d'être duquel appartient la mondéité elle-même.⁶⁹⁶

⁶⁹⁴ Idem, p. 121

⁶⁹⁵ « *La conjointure elle-même en tant qu'être de l'utilisable n'est chaque fois dévoilée que sur la base du prédévoilement d'une entièreté de conjointure.* » : Idem, p. 123

⁶⁹⁶ Idem, p. 122

C'est-à-dire qu'à ce stade c'est la compréhension de l'être elle-même qui apparaît dans l'analyse heideggerienne. Le Dasein est celui qui a une compréhension, une « entente », de l'être de l'étant, et dans le schéma heideggerien, du monde. Comme le précise Heidegger :

A l'être du Dasein appartient l'entente de l'être. L'entente a son être dans un entendre. S'il revient au Dasein d'avoir par essence le genre d'être de l'être-au-monde, alors il entre dans tout ce que comprend essentiellement son entente de l'être, d'entendre l'être-au-monde. ⁶⁹⁷

C'est-à-dire que le monde constitue le milieu existentiel du Dasein où d'une part le Dasein a une précompréhension ontologique de lui-même⁶⁹⁸, et d'autre part une compréhension de l'être de l'étant dont l'entièreté constitue le monde. Ainsi Heidegger définit :

La dimension dans laquelle l'entendre se renvoie, pour autant qu'elle est ce en vue de quoi se ménage la rencontre de l'étant ayant la conjoncture pour genre d'être, est le phénomène du monde. ⁶⁹⁹

Le monde est donc une entièreté de renvois qui en eux prend sens. Heidegger ajoute :

Ces rapports se conjuguant entre eux s'intègrent eux-mêmes à une entièreté originale, il sont ce qu'ils sont en animant de signification ce dans quoi le Dasein se donne lui-même préalablement à entendre son être-au-monde. L'entièreté de rapport dans laquelle baigne cette animation en signification, nous la nommons la significativité. Elle est ce à quoi se résume la structure de monde dans laquelle est chaque fois le Dasein en tant que tel. ⁷⁰⁰

C'est-à-dire que dans son concept de « Dasein », Heidegger établit un rapport de principe entre la compréhension de l'être et la sphère de la finalité pratique telle que cette dernière est constitutive du monde propre du Dasein. On a déjà évoqué le problème que cela posait du point de vue des structures génétiques de l'intersubjectivité transcendantale. L'ensemble des prédicats constitutifs du monde spirituel me sont ils propres ? Mais le problème se pose plus avant. Heidegger fait intervenir relativement à son concept de monde « l'entente de l'être ». L'entièreté du monde est, dit-il, « significativité », « entente de l'être »⁷⁰¹. C'est-à-dire qu'il fait intervenir ici la compréhension de l'être. Et c'est précisément à ce stade qu'un certain

⁶⁹⁷ Idem, p. 123-124

⁶⁹⁸ « ...le Dasein en tant qu'être-au-monde s'entend préontologiquement... » : Idem, p. 124

⁶⁹⁹ Idem

⁷⁰⁰ Idem, p. 125

⁷⁰¹ Voir ci-dessus

nombre de problèmes phénoménologiques se posent. Si le monde m'est donné dans une structure génétique au sein de laquelle se distinguent différentes régions de l'étant, est-il légitime d'assigner à l'étant en général le « genre d'être de l'util » ? Les étants dans leurs genres d'être ne sont-ils pas distingués quidditativement ? C'est peut-être la présupposition de la primauté absolue de la sphère pratique qui conduit Heidegger à ignorer la différence régionale entre nature et esprit. N'est-ce pas à partir de la genèse régionale qu'il faut viser le monde ? L'entièreté est-elle seulement l'entièreté pratique ? Ou est-ce qu'au contraire la genèse des sphères pratiques ne fait-elle pas apparaître la dimension de l'esprit qui dépasse grandement ma sphère, on peut le dire, privée ? Dans ce cadre la compréhension de l'être n'est plus la simple compréhension des connexions pratiques. Elle comprend au contraire une structure régionale qui n'est rien d'autre pour Fink que la prédonation du monde. Phénoménologiquement le monde m'est prédonné dans une constitution universelle pour laquelle l'élément ultime est le monde lui-même, dans sa différence d'avec l'étant, naturel ou culturel. Du coup c'est la question de la constitution eidétique de l'activité intentionnelle qui se pose. La modification intentionnelle a-t-elle la structure du renvoi ? Ou l'*ego* est-il libre d'actualiser les modifications potentielles ? Ces modifications potentielles sont-elles toutes de nature identiques ou est-ce qu'au contraire la vie intentionnelle manifeste une variété de modifications en raison même de la diversité noématique des objets ? Si l'étant est distingué régionalement, les intentionnalités qui s'y rapportent, sont, au niveau des connexions des modifications intentionnelles, variées, et n'ont pas la forme unitaire de l'entièreté de renvois.

Or c'est cette entièreté de renvois qui assure au monde, selon Heidegger, sa mondéité. Mais si au contraire on reconduit la compréhension de l'être à la prédonation du monde, et par conséquent l'activité intentionnelle à l'étant constitué régionalement, le monde apparaît dans sa différence d'avec l'étant, il est précisément l'élément ontologique dans lequel l'étant apparaît.

C) Compréhension de l'être et histoire de la métaphysique

Le propos d'Heidegger, dans son projet phénoménologique, est d'analyser la compréhension de l'être qui caractérise et définit le Dasein, afin d'atteindre l'origine à partir de laquelle peut s'élaborer la problématique du « sens de être ». La compréhension de l'être chez Heidegger est donc d'abord définie, comme on l'a vu, par l'être-au-monde. La structure de renvois de la compréhension de « l'étant là-devant »⁷⁰² fonde, pour Heidegger, l'analyse de « l'être-avec »⁷⁰³, avec l'opposition du « on » et de « l'être-soi-même »⁷⁰⁴. La compréhension de l'être, explique Heidegger, constitue de telle sorte le Dasein, que celui-ci est toujours dans l'alternative de penser authentiquement l'être, c'est-à-dire de s'accomplir comme compréhension de l'être, ou au contraire de ne pas accomplir cette possibilité propre, et d'assumer et prendre en charge une compréhension étrangère de l'être (le « on »). Et c'est à partir de ce schéma de la constitution de la compréhension de l'être que Heidegger comprend et explique l'histoire de la métaphysique, comme l'histoire de la compréhension de l'être. Le penseur, est celui qui pense proprement (et non dans le « on ») l'être. Le penseur, dans l'alternative de penser proprement ou improprement, fait toujours face à une transmission du concept d'être, et face à cette transmission il « entend » proprement le concept d'être. L'histoire de la métaphysique est donc l'histoire d'une succession de concepts d'être, où chaque concept se forge face à la compréhension propre préalablement transmise.

Cependant, il y a dans l'analyse heideggerienne plus qu'une simple prise en vue de l'évolution du concept d'être, dans la mesure où l'histoire de la métaphysique, qui pense, dit Heidegger, l'étant là-devant et la conscience⁷⁰⁵, opère à la lumière d'une compréhension de l'être préalable, qui elle n'est jamais thématifiée. Le propos d'Heidegger est donc le suivant. Il

⁷⁰² On trouve l'expression par exemple p. 505, § 83, Idem

⁷⁰³ Idem, § 25-27

⁷⁰⁴ Idem, § 28-38

⁷⁰⁵ Idem, § 83, p.505

s'agit de déconstruire l'histoire de la métaphysique, de déconstruire la transmission du concept d'être, pour parvenir à un point où ce n'est plus l'être de l'étant là-devant ou l'être de la conscience qui est pris en vue, mais l'être lui-même. Il s'agit alors de dépasser la métaphysique, qui ne pense que l'être de l'étant, par un renouvellement complet de l'ontologie, laquelle peut prétendre penser l'être en tant qu'être, ou l'être lui-même.

C'est précisément face à ce schéma global : théorie de la compréhension de l'être, théorie de l'histoire de la métaphysique et programme phénoménologico-ontologique, que nous voudrions situer maintenant la pensée du jeune Fink.

Le premier point à considérer est de savoir comment le jeune Fink conçoit la compréhension de l'être. Pour lui la compréhension de l'être n'est en aucun cas *d'abord* ma compréhension de l'être *propre*. Si la compréhension de l'être est bien le propre de l'homme, elle existe toujours, comme le propre de l'espèce, *intersubjectivement*. L'humanité connaît l'étant dans son être, et c'est comme membre de l'humanité que je m'aperçois moi-même comme comprenant l'être. L'intersubjectivité de la compréhension de l'être (chez Heidegger le « on ») n'est pas fondée dans un individu, mais l'individu comprend toujours intersubjectivement l'être. Et c'est la structure intersubjective de la compréhension de l'être qui constitue l'objectivité de l'étant. Heidegger considère « l'étant là-devant », dans son objectivité, vis-à-vis du Dasein singulier, au contraire, pour Fink, l'objectivité de l'objet se délimite vis-à-vis de tous et non vis-à-vis d'un seul individu.

Dans ce cadre un point tout à fait décisif, entre Fink et Heidegger, doit être mentionné. Si pour Heidegger le sens d'être de l'étant se définit d'abord par le « genre d'être de l'util », et par « l'entièreté de renvois », Fink saisit, bien en amont de l'utilité pratique, la constitution régionale de l'étant. L'étant n'a pas, selon Fink, d'abord et avant tout le « genre d'être de l'util », il est défini par sa spécificité régionale, à savoir minéraux, végétaux, animaux, être historique. Comprendre l'être, ce n'est pas d'abord penser « l'util », c'est d'abord identifier l'essence de l'existant. A cet égard une question importante doit être posée. Comment Heidegger considère-t-il et comprend-t-il la distinction classique entre l'essence et l'existence ? Il semble qu'il considère d'une part l'étant comme la sphère de l'existence pure et simple, d'autre part la compréhension de l'être qui pense l'essence de l'étant, sans que

l'essence soit reconnue comme intrinsèquement immanente à l'étant, et c'est précisément sur ce point important que Fink ne suit pas du tout Heidegger. Pour Fink, l'essence est immanente à l'étant qu'elle spécifie, il n'y a pas d'abord une existence neutre, et après coup une méditation de l'essence, mais la constitution de la compréhension humaine de l'être donne *immédiatement* l'étant comme structuré quidditativement. L'essence et la diversité régionale de l'étant n'est pas posée, elle est d'abord *donnée*.

On touche là à un point très important. En effet, pour Heidegger, comme on l'a vu, s'accomplir comme compréhension de l'être, s'accomplir comme Dasein, consiste à penser l'être proprement, et l'authenticité de la compréhension de l'être s'exerce essentiellement contre le « on », lequel véhicule une compréhension impropre de l'être. Heidegger fonde là-dessus une analyse de la « temporellité »⁷⁰⁶ de la compréhension de l'être, selon laquelle le Dasein doit affronter dans le présent l'entente de l'être, c'est-à-dire constamment redéfinir le sens impropre de l'être. Or, avec Fink, c'est un schéma quasiment inverse qui se présente. En effet, puisque l'étant est toujours compris intersubjectivement, et que d'autre part la *donnée* de l'étant s'accomplit continuellement selon les structures génétiques des flux de validités, l'étant en sa vérité est toujours intersubjectivement donné ; le vrai, comme phénomène fondamental de la compréhension de l'être, est toujours la donnée intersubjective, et non la position subjective. On peut dire de ce point de vue qu'entre Fink et Heidegger, la distance est celle qu'il y a entre une chose et son contraire.

C'est à partir de ces bases fondamentales que l'on peut envisager comment les théories heideggerienne et finkéenne de l'histoire de la métaphysique divergent. Pour Heidegger l'histoire de la métaphysique est l'histoire d'une définition de l'essence de l'étant. Ce qui est défini, selon Heidegger, c'est l'étant lui-même, l'étant là-devant. L'étant là-devant, dans la pensée, n'est plus défini selon l'utilité mais selon l'essence ontologique. C'est là que Fink opère d'une manière principiellement différente. Pour lui, l'étant lui-même, l'étant objectif, n'est pas à même de recevoir, immédiatement, une essence ontologique (l'Idée, la forme, etc.), puisque l'essence de l'étant est déjà définie, dans la donnée, régionalement. L'essence ontologique, selon Fink, n'est pas posée par le sujet comprenant l'être, mais elle est *réfléchie*, elle n'est pas *thétique*, elle est problématique. Du coup la vraie dimension de la réflexion

⁷⁰⁶ Idem, § 67-71

métaphysique, pour Fink, est celle de la pensée spéculative. La pensée spéculative cherche une définition de l'étant en son être, non pas sur la base d'une prise en vue de l'étant pur et simple, mais sur la base de la constitution régionale de l'étant. Il faut d'abord, pour Fink, la donnée intersubjective de l'étant selon l'essence et la catégorie, pour que la pensée spéculative se mette en quête d'une compréhension du rapport de l'essence et de la catégorie. Autrement dit l'histoire de la métaphysique est l'histoire du problème spéculatif soulevé par la structure ontologique donnée, et non celle de la définition arbitraire de l'étant pur et simple.

C'est à partir de là que l'on peut concevoir la différence, entre Fink et Heidegger, sur le rapport phénoménologie/métaphysique. En effet, comme Heidegger aborde la question de l'être phénoménologiquement, il cherche dans le donné, dans l'étant là-devant, la solution du problème de l'histoire de la compréhension de l'être. L'histoire de l'être est celle de l'essence ontologique de l'étant là-devant. Mais la question est de savoir si c'est bien dans cette sphère que se joue la trame de la métaphysique et de l'histoire de la pensée de l'être. Pour Fink, le questionnement proprement ontologique ne se joue pas dans la sphère de l'étant là-devant. L'étant là-devant est déterminé eidétiquement et catégorialement, et il n'y a, à même ce niveau de base, aucun questionnement intrinsèque. Le questionnement intervient seulement sur la base de ce niveau premier, mais bien distinct de lui. C'est d'ailleurs ce qui marque, selon Fink, les limites de la phénoménologie husserlienne : le donné et la sphère du donné n'épuisent pas le questionnement philosophique. C'est pourquoi Fink intègre, dans son programme phénoménologique cosmologique, le niveau de la phénoménologie constructive, qui est le niveau proprement spéculatif, et qui comprend tous les problèmes et les questions soulevés par le donné sans que les thèmes incriminés soient, à proprement parler, donnés. Si l'on veut, par conséquent, traiter de l'histoire de la métaphysique phénoménologiquement, il est indispensable de bien considérer qu'une détermination ontologique, pour fondamentale qu'elle soit, n'est jamais un phénomène à strictement parler. C'est seulement dans la mesure où le phénoménologue prend en vue la sphère constructive de son questionnement qu'il peut prétendre penser l'histoire de la métaphysique.

Ce qui, dès lors, vis-à-vis de Heidegger, doit être réévalué, c'est l'historicité de la métaphysique. En effet, dans la mesure où Heidegger comprend l'histoire de la métaphysique

comme l'histoire de « l'entente » de l'être, il n'y pas, au fond de l'évolution de l'histoire de la métaphysique, une problématique intrinsèque, mais un processus *arbitraire*, en ce que le penseur « entend en propre » l'être de l'étant, et que la compréhension ontologique est intrinsèquement individuelle *face* à la compréhension transmise. Il y a bien en effet, dans la compréhension ontologique, un rapport entre la compréhension transmise et la compréhension nouvelle, mais c'est le niveau transcendantal constitutif du questionnement et du rapport des théories qu'il faut prendre en vue. A ce niveau, il apparaît que le questionnement constructif et spéculatif est intrinsèquement rationnel. C'est ce niveau que le jeune Fink, dès 1935, prend en vue comme le niveau de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être. C'est à ce niveau que se discutent et que sont *conçues* les thèses et les antithèses dialectiques sur l'essence ontologique de l'étant. La pensée de l'essence ontologique de l'étant n'est pas le fait d'une détermination arbitraire à même l'étant concret, mais le fait d'une discussion dialectique spéculative qui se situe toujours au-delà des phénomènes concrets. Et du coup ce qui décide de la valeur d'une thèse ontologique, ce n'est pas le simple fait qu'elle soit pensée « proprement », mais c'est sa signification philosophique et sa portée rationnelle dans le champ de la raison pure.

Un dernier point doit être abordé : c'est celui de la *dimension* de la compréhension de l'être. En effet Heidegger définit la métaphysique comme la pensée de l'être *de l'étant*, chose et conscience, pensée qui s'exerce selon lui à la lumière d'une compréhension de l'être préalable, qui ouvre la dimension d'une compréhension possible de l'étant, sans être elle-même un étant. La première ambiguïté de cette approche est de prétendre dépasser l'opposition entre chose et conscience⁷⁰⁷ à partir du thème de la compréhension de l'être. En effet si la compréhension de l'être est le fondement du savoir, lui-même distingué des choses, quel sens cela peut-il avoir de prétendre dépasser le point de vue de la conscience par la compréhension de l'être, si la compréhension de l'être définit ultimement la conscience ? Ce qui est tout à fait juste, dans la vision heideggerienne du problème est la prise en vue de la dimension qui rassemble chose et conscience, sans que cette dimension soit réductible à une chose ou à la conscience. Mais le vrai problème est alors double : est-ce d'abord la compréhension de l'être qui est fondamentalement à même de prendre en vue cette dimension, et d'autre part cette dimension doit-elle être caractérisée ontologiquement, comme l'Être qui comprend tout étant ? C'est précisément ce qui est tout à fait douteux si l'on suit

⁷⁰⁷ Idem, §83, p. 505

Fink. En effet, on dit bien que cette dimension *rassemble* : elle rassemble si l'on analyse bien de quoi l'on parle, dans l'espace commun et dans un temps simultané. Et si l'espace et le temps englobants sont le propre du monde, alors il convient de nommer cette dimension qui rassemble, « monde ». Et si l'on suit bien la réflexion finkéenne, selon laquelle la compréhension de l'être est le savoir intersubjectif de l'étant donné, alors la dimension fondamentale ne doit pas être abordée à partir de la compréhension de l'être individuelle et fermée sur soi du Dasein, mais elle doit, bien plus amplement, être saisie comme la dimension qui rassemble l'étant en totalité objectivement compris. Et dans la mesure encore où cette dimension n'est pas abordée ontologiquement (  partir de la compréhension de l'être) mais cosmologiquement, le rapport de la compréhension de l'être et de la dimension fondamentale doit être r valu . Le rapport de la compréhension de l'être et de la dimension fondamentale n'est, ainsi, pas un rapport immédiat. Dans et par le mouvement du monde, apparaissent d'abord les éléments, les êtres naturels, et ensuite seulement l'homme, spécifié par sa compréhension de l'être. La compréhension de l'être, dès lors, n'a pas pour objet immédiat l'être *en tant que tel*, elle a d'abord pour objet l'étant, connu dans sa structure eidétique et catégoriale donnée. Et c'est seulement alors que l'homme, à un niveau second (le niveau constructif), peut penser (et non recevoir) l'être comme tel. Quelle est, dès lors, l'origine de la compréhension de l'être ? C'est une question décisive, mais qui se pose au niveau intersubjectif (statiquement et génétiquement) et qui porte finalement sur la question philosophique de Dieu, sur l'origine des potentialités régionales et sur la question de savoir si elles ont un sens intrinsèque ou pas. C'est essentiellement une *question spéculative*, qui ne saurait trouver dans la compréhension de l'être individuelle d'un sujet donné un objet, lui aussi, donné.

D) Conclusion

On peut bien comprendre et mesurer, avec l'ensemble de ce qui précède, comment et pourquoi la pensée du jeune Fink est non seulement irréductible aux analyses du premier Heidegger, mais constitue encore une réponse tout à fait originale et un traitement fortement pertinent des problèmes et des questions que peuvent soulever les analyses de Heidegger. C'est pourquoi il nous faut assigner une fin de non recevoir aux « on dit » qui donnent le

jeune Fink comme un disciple de Heidegger. Par exemple ceux qui *présupposent* comme allant entièrement de soi que Fink assumait de manière servile les concepts heideggeriens. On rencontre à cet égard un fait secondaire auquel certains donnent une importance démesurée : le fait que Fink ait suivi le cours de Heidegger de 1929-1930 *Les concepts Fondamentaux de la métaphysique*, et que Heidegger, à la mort de Fink, en 1975, ait dédié à Fink la publication du cours. De manière totalement arbitraire, et en tout état de cause non philosophique, on en a déduit que Fink souscrivait aveuglément au contenu de ce cours, et que c'est *de là* qu'il entreprit un développement original du problème du monde. Alexander Schnell, par exemple, écrit dans son ouvrage sur Heidegger :

...ce n'est pas un hasard si Eugen Fink – qui, bien qu'ayant à cette époque étroitement collaboré avec Husserl, a lui-même assisté à ce cours de 1929-1930 que Heidegger lui a ensuite dédié en 1975 -, a pour sa part élaboré une phénoménologie du monde dans laquelle il se réfère à de nombreuses reprises à l'enseignement qu'il a reçu de Heidegger.⁷⁰⁸

Or si il est effectivement *possible* que le jeune Fink ait ainsi reçu ses fondamentaux de Heidegger, ce n'est pourtant pas *vrai*. Le jeune Fink ne partage avec Heidegger ni sa conception de la phénoménologie, ni non plus celle de la compréhension de l'être, ni celle de l'histoire de la métaphysique, mais surtout, relativement à ce fameux cours de 1929-1930, ni non plus celle du monde. La conception du monde, qui est celle de Heidegger dans le cours incriminé ici, découle entièrement des analyses de *Sein und Zeit*, où le monde ne désigne que l'entièreté du sens de la compréhension de l'être, ce qui n'est pas du tout la conception que Fink se fait du monde en 1930-1932, dans ses manuscrits d'assistance à Husserl : pour Fink, alors, le monde ne doit pas s'appréhender à partir du seul savoir, mais comme la dimension englobante qui rassemble le savoir et l'étant.

Il est donc faux, sous tous rapports, de prêter à Fink une définition heideggerienne de certains concepts fondamentaux, que sont « monde », « étant », et surtout « Dasein ». Il n'y a pas, pour Fink, « le » Dasein, il y a l'homme, spécifié par sa compréhension de l'être, mais indivisiblement, quant à l'être, corps et âme. « Dasein », rapporté à l'homme, chez Fink, désigne *l'existence* de l'homme, et l'existence de l'homme n'est pas, de façon séparée, l'existence de la compréhension de l'être seule, mais l'existence du corps et de l'esprit

⁷⁰⁸ Alexander Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930.*, Vrin, Paris, 2005, p. 196

indivisiblement, à quoi il faut ajouter que l'homme n'existe jamais seul et que l'existence humaine, chez Fink, vise toujours la *co-existence* des hommes sur terre. « Dasein », chez Fink, signifie donc l'existence, et quand Fink parle de l'existence humaine, c'est de l'existence de l'humanité sur terre et dans le temps du monde qu'il parle. Il n'y a donc, on peut le dire, aucun rapport entre le « Dasein » chez Heidegger, et l'emploi du terme allemand courant « Dasein » chez Fink.

C'est pourquoi nous voudrions encore souligner qu'un argument d'autorité est incompatible avec l'analyse philosophique. Il ne va pas de soi qu'Heidegger ait raison sur tout, et que quiconque le fréquente trouve de là la voie de son philosophe. Au contraire, précisément parce que le discours heideggerien ne va pas de soi, il faut le réfléchir, l'analyser, le mettre en question, en quoi peuvent se révéler, pour le coup, des voies nouvelles, et c'est précisément ce que le discours finkéen est à même de proposer.

Conclusion générale de la première partie

Dans cette première partie, nous avons voulu montrer comment se forgeait et se développait la pensée du jeune Fink. Nous avons pu voir comment et pourquoi cette pensée de jeunesse s'est essentiellement déployée comme une cosmologie. Avec un gain considérable pour la problématique phénoménologique en général. Fink, fort d'un dépassement du point de vue égologique, gagne un point de vue nouveau sur des thèmes et des problèmes en balance dans la phénoménologie orthodoxe : le problème de l'objectivité de l'étant, de son indépendance vis-à-vis du sujet, la question du rôle de l'expérience et de son antériorité dans le processus cognitif ; il assume encore le problème central de la pensée spéculative, en lui rendant toute sa place au niveau de la phénoménologie constructive. Mieux : non content de resituer ces problèmes fondamentaux dans le cadre d'une philosophie dite « phénoménologique », il conquiert une pensée du monde qu'il est le premier à formuler. Le monde n'est ainsi ni subjectif, ni objectif, il est l'élément dans lequel les sujets rencontrent les objets. C'est à partir de lui que doit être repensé le programme phénoménologique des *Méditations cartésiennes*.

La phénoménologie doit d'abord prendre en vue le monde comme l'évidence première dans la situation du philosophe. Elle pose ainsi le problème constitutif dans l'ampleur du monde. La constitution qui est prise en vue n'est, ainsi, pas d'abord la structure d'un savoir alors absolutisé, mais celle de l'étant lui-même. Avec la pensée décisive du « pré-être ». La visée constitutive dépasse alors l'étant donné, comme résultat, pour chercher au niveau de l'antériorité cosmologique le concept immanent de ce qui se réalise génétiquement. C'est la naissance, chez Fink, du renversement cosmologique du primat de l'ontologie. Avant l'être apparaissant, la pensée peut tenter de prendre en vue, constitutivement, via une « idéation » il est vrai renouvelée, l'antérieur à l'être, le pré-être. Elle atteint ainsi, sous la forme, dit Fink, d'un « idéalisme constitutif », la forme d'un véritable système philosophique, qui partant du monde et de son processus génétique, saisit l'émergence de l'homme à la racine de l'espèce, jusque dans l'avènement de la phénoménologie dont le sens essentiel est alors le devenir pour-soi du pré-être et l'objectivation de ce dernier dans l'histoire de l'esprit.

Ayant cerné la pensée du jeune Fink, nous avons pu alors répondre à une ambition seconde de notre propos, qui était de bien situer le jeune Fink vis-à-vis de son époque, et de pouvoir alors nous prononcer sur les affiliations superficielles et arbitraires qui le donnent soit comme un husserlien orthodoxe, maniant la subtilité sur des thèmes d'ordre secondaire, soit comme un disciple convaincu de Heidegger, reprenant à son compte les fondamentaux de « l'ontologie fondamentale ». Que ce soit vis-à-vis de Husserl, lequel (et non Heidegger) était l'interlocuteur privilégié de Fink, ou que ce soit vis-à-vis de l'enseignement de Heidegger, nous avons vu qu'aucune affiliation de cet ordre ne pouvait tenir un seul instant. Pour deux raisons fondamentales : le jeune Fink lutte dans le concept contre l'égologie husserlienne, et ce radicalement, on ne peut donc pas raisonnablement le dire husserlien, le jeune Fink d'autre part juge que le problème *fondamental* de la philosophie est le problème du monde, problème auquel se subordonne *en second lieu* la question de l'être (antériorité du monde sur l'être), et on ne peut, là non plus, considérer honnêtement qu'il était heideggerien.

Nous avons enfin tenu à inclure, dans notre étude, les différents textes, disponibles en français, qui jalonnent la période de jeunesse de la pensée de Fink, en montrant d'une part que le texte de 1928 n'exprimait pas l'essentiel de la pensée du jeune Fink, et que l'on ne peut pas considérer qu'il en est représentatif ; en montrant d'autre part que les textes où Fink défend la phénoménologie de Husserl (face au néokantisme) défendent uniquement le point de vue de

Husserl et n'expriment pas la pensée profonde du Fink d'alors, laquelle est consignée pour l'essentiel dans les travaux relatifs aux *Méditations cartésiennes*, dont nous avons par ailleurs montré que le fondamental est bien dans les travaux relatifs aux cinq premières *Méditations*, avant de se déployer sous la forme d'une *Sixième méditation cartésienne*.

Fort de notre approche de la pensée du jeune Fink, nous pourrions maintenant aborder en toute clarté la pensée de la maturité qui se fonde et trouve ses bases sur la période de jeunesse.

Deuxième partie : La pensée cosmologique

Fort de notre introduction à la pensée phénoménologique cosmologique du jeune Fink, nous allons maintenant aborder la pensée du Fink de la maturité. Nous appelons période de la maturité la période qui s'étend de 1945 à 1975, année de la mort de Fink. En 1945 Fink est habilité et occupe la chaire de philosophie à l'université de Fribourg. C'est le début de son enseignement dont tous les textes sont conservés au Eugen-Fink-Archiv de Fribourg⁷⁰⁹, ce qui constitue un corpus considérable. Ces cours nous proposent des développements originalement finkéens complets. On a vu en effet que le jeune Fink a très peu publié : quelques articles dans des revues pour défendre la phénoménologie husserlienne, mais les textes que nous avons étudiés sont principalement des manuscrits d'archives jamais publiés du vivant de l'auteur. Il en va tout autrement pour la période de la maturité. Fink a publié dans cette période un certain nombre d'ouvrages qui peuvent permettre d'entrer dans sa pensée, en premier lieu *Raum, Zeit, Bewegung* (1957), *Sein, Wahrheit, Welt* (1958), puis *Alles und Nichts* (1959), *Spiel als Weltsymbol* (1960), *Nietzsches Philosophie* (1960), inaugurent une série de publications qui s'étendent jusqu'en 1975, dans lesquelles Fink traite de différents problèmes, notamment sur des questions de philosophie de l'éducation, de philosophie politique et d'anthropologie philosophique. Ceci constitue le corpus finkéen primordial. Mais après la mort de Fink a débuté une série de publications, assez conséquente, de cours qui permettent d'entrer de manière beaucoup plus approfondie dans la pensée de l'auteur, de telle sorte que ces publications permettent une vue d'ensemble telle que l'on ne puisse plus vraiment s'en tenir au corpus primordial pour comprendre Fink aujourd'hui. Avec d'abord la publication des premiers cours de Fink, en 1946 et 1947, qui permettent de saisir, au cœur de larges développements, le déploiement de la théorie de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être ; la publication aussi du cours, important, de 1949, *Welt und Endlichkeit*, dans lequel Fink renverse le primat de l'ontologie au profit d'une cosmologie fondamentale, encore la publication de *Sein und Mensch*, qui reproduit un cours de 1950 sur les concepts cosmologiques fondamentaux, l'ensemble de ces cours permettant de bien suivre l'évolution

⁷⁰⁹ Un opuscule est disponible au Eugen-Fink-Archiv de Fribourg proposant sa biographie et l'ensemble complet de tout ses cours et séminaires.

en même temps que la construction de la pensée finkéenne de la maturité. On peut apercevoir à partir de là les ramifications fondamentales de sa pensée, et comprendre comment le Fink de la maturité comprenait, dans une perspective d'ensemble, le problème de la compréhension de l'être et le dépassement de la métaphysique par la cosmologie fondamentale. Et c'est dans cette perspective d'ensemble que l'on peut intégrer alors, en retour, les publications qui constituent le corpus primordial : notamment les deux volumes sur la philosophie antique (*Raum, Zeit, Bewegung*) et sur le problème de l'apparaître (*Sein, Wahrheit, Welt*), mais aussi les développements secondaires sur Nietzsche et sur la question du jeu, dont on ne pourrait pas bien comprendre, autrement, le rapport à la pensée fondamentale.

Le corpus finkéen, aujourd'hui, il faut le souligner, excède cependant la pensée fondamentale. Fink, à partir de sa cosmologie fondamentale, a développé une compréhension originale des problèmes fondamentaux de la pédagogie, il a également donné des cours et publié sur les questions morales et politiques, en déployant ses analyses sur la base d'une anthropologie philosophique originale. Dans le cadre de ce travail, qui se veut une *introduction* à la pensée de Fink, nous n'entrerons pas dans les analyses pédagogiques, morales et politiques, lesquelles d'ailleurs réclament, pour être bien comprises, la prise en vue de la pensée fondamentale. Nous fournirons seulement un accès à cette sphère problématique en exposant, à la fin de notre travail, les problèmes fondamentaux de l'anthropologie finkéenne. Ainsi notre travail sera pleinement à même d'introduire à la pensée de notre auteur.

Dans cette seconde partie, nous procéderons comme suit. Nous exposerons d'abord la théorie, - fondamentale -, de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être. En deux moments : d'abord l'exposition de la *problématique* de cette quadruple structure, ensuite l'exposition de la structure de la compréhension de l'être en laquelle repose cette quadruple problématique. Ayant saisi pourquoi le monde est le fondement dernier de cette problématique, l'on pourra analyser le traitement finkéen du rapport entre cosmologie et ontologie, où l'on verra que Fink renverse le primat de l'ontologie et soumet l'être au monde. Il s'agira alors d'analyser le monde nouvellement conçu, à travers ce que Fink nomme les moments du monde. Fort, donc, de notre exposé sur la pensée cosmologique de Fink et de son interprétation du problème métaphysique, nous pourrions nous pencher sur la compréhension spécifiquement finkéenne de l'histoire de la métaphysique : avec un examen des problèmes fondamentaux de la pensée antique d'une part, et celui du problème moderne de l'apparaître

d'autre part. Alors, nous pourrions conclure cette interprétation de la pensée métaphysique en situant à sa suite la compréhension finkéenne de la philosophie de Nietzsche, lequel, essentiellement, selon Fink, renverse la tradition métaphysique.

Au terme de ce double parcours : exposition de la cosmologie fondamentale et de sa problématique, et interprétation de l'histoire de la métaphysique, nous nous proposerons alors, pour conclure, de situer la pensée du Fink de la maturité dans son époque, avec d'une part la section sur l'anthropologie dans laquelle Fink se situe vis-à-vis des compréhensions de l'homme qui lui sont contemporaines (où il analyse les notions de travail, d'Eros, de mortalité, de combat, de jeu), et d'autre part une analyse du dialogue avec Heidegger, célèbre, notamment, en raison du « séminaire commun » sur Héraclite, dont nous proposerons une analyse. Nous aurons alors, pensons nous, proposé une introduction convenable à la pensée d'Eugen Fink.

Chapitre premier : monde et métaphysique

Première section : La problématique de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être

1. – Position et exposition de la problématique fondamentale

A) Introduction : exposition provisoire du problème de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être

Il faut entrer dans la problématique de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être. Ce n'est que pleinement entré dans cette problématique que l'on en saisit bien la portée.

C'est pourquoi nous nous proposons d'y introduire brièvement, avant d'en parcourir tous les moments, et de bien saisir, alors, la pleine portée de cette théorie. Pour ce faire, il est indispensable de saisir cette problématique dans son rapport à la pensée du jeune Fink. Outre que procéder ainsi ouvre à l'intelligence de cette problématique, il est important de bien penser et de bien comprendre la jonction entre la problématique de jeunesse et la problématique de la maturité, que le cours⁷¹⁰ où Fink expose pour la première fois cette problématique inaugure. Pour bien saisir la racine de la conception finkéenne de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, il faut se resituer dans la pensée cosmologique du jeune Fink, telle qu'elle est développée dans les travaux relatifs aux *Méditations cartésiennes*. Pour Fink, alors, le monde est l'Un, dans et par lequel l'étant apparaît à l'homme, qui le connaît dans le moment du vrai. Ce schéma global, lapidairement énoncé, est précisément le schéma global du traitement finkéen de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être. Décomposons en les trois moments.

Le premier moment, archi-fondamental, est le rapport Etant/Un. Il ne s'agit pas tant ici d'un problème simplement spéculatif, que la prise en vue de l'élément le plus universel du philosophe, pour Fink la « situation de monde ». Dans l'élément du monde, dans l'*unité* du monde, l'homme, étant parmi les étants, connaît sa finitude et connaît la finitude de la multiplicité infinie de l'étant dans le monde. C'est là le premier rapport fondamental « Etant/Un » : le rapport Etant/Un désigne le problème ouvert par la situation de l'étant fini dans le monde infini. C'est sur la base de la prise en vue phénoménologique de ce rapport : que l'étant fini existe dans un monde *un*, c'est cette donnée archi-fondamentale qui constitue pour Fink le problème philosophique premier. « L'étant » : cela signifie donc d'abord la multiplicité infinie des choses finies, toujours déterminées eidétiquement et catégorialement, dans une durée et un contour, et l'Un, cela signifie pour Fink le monde, c'est-à-dire la dimension globale dans laquelle existe l'étant, qui n'est jamais réductible à une chose, jamais réductible à un étant, mais qui toujours se définit par la relation englobante qu'il entretient avec l'étant. La vision fondamentale du jeune Fink, qui consiste à saisir la multiplicité des choses dans le monde, forme donc la base du premier rapport constitutif de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, et qui est le rapport Etant/Un.

⁷¹⁰ Eugen Fink, *Einleitung in die philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1985

Le second moment constitutif de cette problématique est le rapport Etant/Bien. Il est important de saisir que le concept du Bien dont il est question ici désigne un problème spéculatif fondamental, qui se situe en amont de toute problématique morale, et qui renvoie à la question de la valeur ontologique de l'étant. On prend en vue, dans cette problématique, la question de la valeur intrinsèque d'un étant, déterminée par les potentialités propre à son genre et à son espèce. C'est une question qui se pose, dans la métaphysique traditionnelle, comme la question de Dieu, lequel, métaphysiquement pensé, cause et accorde à chaque étant son rang et sa valeur. La question se pose toujours dans l'horizon de la totalité, chaque étant ayant sa valeur spécifique dans l'horizon de l'ensemble. Ainsi la question du rapport Etant/Bien renvoi en même temps à la causalité d'ensemble de l'étant, et à la valeur qui est celle de chaque étant dans le schéma global. Or ce *problème* (il n'y a pas chez Fink de dogme théiste), le jeune Fink l'aborde à partir du thème phénoménologique de la *genèse*, cosmologiquement pensé. On se souvient que le jeune Fink aborde cosmologiquement le problème génétique : il saisit, en amont du niveau du savoir, le niveau de la nature, et il se proposait, à partir de l'orientation de la question en retour, de prendre en vue la constitution de l'étant, laquelle réflexion faisait d'abord ressortir les spécificités régionales se distinguant dans l'unité du monde. Or c'est précisément cette problématique génétique, à partir de laquelle on saisit en même temps le problème de la génération (*genèse*) des particularités, et celui de leur différences spécifiques, qui constitue le moment phénoménologique où l'on aborde le problème traditionnel du « Bien », ou vertu de chaque étant selon son genre. Ce deuxième rapport fondamental est donc le rapport Etant/Bien.

Le troisième et dernier rapport est le rapport Etant/Vrai. Ce dernier rapport est sans doute le plus difficile, puisque c'est à son niveau que doivent se discuter les problèmes reliant les thèses antiques et modernes sur la question de la vérité. Pour les anciens, le vrai désignait la conformité de l'essence et de l'existence, objectivement considérée. Pour les modernes au contraire la question du vrai devait être premièrement abordée au niveau du savoir, la vérité exprimant l'adéquation de la représentation et de la chose. Le jeune Fink, déjà, compose ces deux problématiques : le vrai est bien du ressort du savoir, et notamment, au niveau fondamental, du savoir des distinctions régionales, mais ce savoir de l'étant se rapporte toujours à l'étant lui-même, et quand Fink envisage un développement cosmologique du problème constitutif, c'est bien le pré-être de l'étant *lui-même* qu'il prend en vue. La question du rapport Etant/Vrai est donc le dernier moment fondamental de la problématique finkéenne

de base : quand la question du vrai prend, dans l'ampleur du monde, la forme de la relativité pour ainsi dire « totale » entre l'homme connaissant et l'étant dans sa vérité.

On peut donc énoncer maintenant en toute clarté quelle est la problématique fondamentale du Fink de la maturité, que lui-même nomme « quadruple structure transcendantale de la question de l'être » : c'est la problématique fondamentale qui joue entre quatre concepts fondamentaux : Etant-Un-Bien-Vrai. Fink annonce donc, dans son premier cours de 1946, le problème :

La philosophie...esquisse...d'abord originairement...ses concepts fondamentaux de l'étant, du vrai, de l'un et du bien, ou formulé en latin : l'*ens*, le *verum*, l'*unum*, le *bonum*. L'étant comme étant, l'étant comme un et comme unicité, c'est-à-dire le monde, l'étant comme vrai, et l'étant comme le meilleur en être, le plus étant, c'est-à-dire Dieu, - cette articulation est l'articulation originaire de la problématique philosophique, laquelle déjà au commencement se forme comme la question sur le monde, la vérité et Dieu. *Ens-unum-verum-bonum* nous les appelons les transcendants. ⁷¹¹

Ayant exposé provisoirement la signification de la problématique de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être chez Fink, à la croisée de la pensée de jeunesse et des débuts de la maturité, nous nous proposons maintenant d'approfondir le développement du problème, en suivant pas à pas l'exposé finkéen, d'abord avec sa position du problème du monde, puis l'exposition du problème du vrai, et un aperçu enfin sur la question de Dieu.

⁷¹¹ „Die philosophie... entwirft... erts ursprünglich... ihren Fundamentalbegriffen des Seienden, des Wahren, des Einen und des Guten, oder lateinisch formuliert: des *ens*, des *verum*, des *unum*, des *bonum*. Das Seiende als Seiendes, das Seiende als Eines und als Alleinheit, d.i als Welt, das Seiende als Wahres und das Seiende als das Beste an Sein, das Seiendste, d.i Gott – diese gliederung ist die Urtgliederung der philosophischen Problematik, die schon am Anfang entspringt als die nach Welt, Wahrheit und Gott. *Ens-unum-verum-bonum* nennt man die Transcendentalien.“: Idem, p. 69

B) La question du monde

a) *Le monde et l'étant*

Fink situe d'abord le problème du monde du point de vue de la conception traditionnelle du quadruple questionnement métaphysique. Le monde est conçu à partir de l'étant. C'est un point fondamental. Fink écrit :

La question du monde est une question transcendantale. Cela signifie maintenant une question vers l'étant, dans la mesure où dans son être une unité est : et ainsi *ens* et *unum* comme l'horizon transcendantal de la question du monde.⁷¹²

C'est-à-dire que le problème du monde se pose relativement au problème de l'unité de l'étant. Tout le problème va être de montrer comment l'on pense l'unité du monde à partir de l'unité des choses. Le problème de l'Un se pose à partir du multiple. C'est un problème fondamental de la métaphysique, que l'approche finkéenne permet d'aborder comme question, en effet il questionne :

Quelle est la raison interne de cela, que l'étant, rassemblé dans l'unité d'un être un, soit multiple et dispersé dans une multitude de genres d'être, [dans] le domaine des différences spécifiques, et de l'infinie richesse individuelle de l'être-tel ?⁷¹³

On voit bien ici comment s'opère l'amorce du problème du monde à partir du problème de l'unité de l'étant. Fink écrit:

Que comprenons nous maintenant comme ça, ainsi, sous « monde » ? Cette expression nous l'employons en plusieurs sens, mais toujours cela signifie essentiellement une unicité, une

⁷¹² „Die Frage nach der Welt ist eine transcendente Frage. Das besagt jetzt eine Frage nach dem Seienden, sofern es in seinem Sein ein Eines ist: also *ens* und *unum* als der transcendente Horizont der Frage nach der Welt.“: Idem, p. 83

⁷¹³ „Welches ist der innere Grund dafür, dass das Seiende, zusammengehalten in der Einheit des einen Seins, sich mannigfaltigt und auseinandergeht in die Vielzahl der Seinsweisen, der Bereiche gattungshafter Verschiedenheit und den unendlichen Reichtum individuellen So-seins?“: Idem

totalité. [en un sens]...cette expression signifie la totalité de l'étant...Le monde ainsi pris, comme univers, comme totalité de l'étant, est manifestement un ensemble...⁷¹⁴

Mais c'est précisément cet ensemble qui est problématique. Comment penser le monde à partir de l'étant ? Le monde est-il la somme de tous les étants ? C'est immédiatement le concept de totalité qui fait problème. Doit-on penser le tout à partir des parties ? Si l'on part du modèle de chose, toutes les choses sont parties du monde. Mais Fink pose la question :

...ces parties...produisent elles le tout du monde ? Est-ce que le tout du monde est ainsi quelque chose comme un grand étant, qui se rassemble avec lui à partir de la multiplicité des étants singuliers ?⁷¹⁵

C'est dire que la question qui se pose est celle de savoir si l'on peut partir d'une représentation concernant l'étant pour penser le monde.

C'est effectivement à partir de l'étant que l'on pense la relation du tout et des parties. Fink prend le modèle de la chose corporelle. Le monde est-il la somme de tous les corps ? Peut-on vraiment le penser ? Le recours de Fink à l'intuition mérite d'être souligné⁷¹⁶. Puis-je viser intuitivement le monde comme le corps de tous les corps ? Fink se propose de comparer le comportement des corps et l'intuition possible du monde. Si les corps sont composés de parties, si l'espace des parties compose l'espace des corps, si les corps peuvent augmenter ou diminuer il n'en est pas de même pour le monde. L'augmentation ou la diminution d'un corps n'augmente pas intuitivement la grandeur du monde⁷¹⁷. La relation de l'étant et du monde est

⁷¹⁴ „Was verstehen wir nun so obenhin unter 'Welt' ? Diesen Ausdruck gebrauchen wir in mannigfachem Sinne, immer aber bedeutet er einen Inbegriff, eine Allheit, eine Ganzheit...meint dieser Ausdruck die Allheit des Seienden...Welt so genommen, als Universum, als Totalität des Seienden, ist offenbar eine Ganzheit...“: Idem, p. 84

⁷¹⁵ „...machen diese teile...das Weltganze aus ? Ist das Weltganze so etwas wie ein grosses Seiendes, das sich zusammenstückt aus dem vielen einzelnen Seienden ?“: Idem, p. 86

⁷¹⁶ « Ce qui est important maintenant c'est la relation entre les parties données et le tout de ces parties. » ; „Wichtig ist jetzt nur das Verhältnis zwischen gegebenen Teilen und dem Ganzen dieser Teile. „: Idem

⁷¹⁷ « Tout et parties sont ici principiellement de même nature ; chaque partie est corporelle, a une grandeur, une forme, et un emplacement dans l'espace ; mais aussi le tout est corporel, a une plus grande grandeur et forme et aussi un emplacement dans l'espace. Dans la grandeur du tout est contenue la grandeur des parties, dans l'emplacement spatial du tout également l'emplacement spatial des parties. Une partie peut se séparer du tout, lequel est diminué de cette partie, et il peut aussi toujours encore s'ajouter une partie au tout corporel et grandir celui-ci. ...En est-il de même que le monde ? Le monde et l'étant en lui sont-ils principiellement de même nature ? ...Est-ce que la grandeur de l'étant intra-mondain est une partie de la grandeur du monde ? Est-ce que la grandeur du monde est telle qu'elle peut être augmentée ou diminuée... ?...Peut-on vraiment réellement le penser ? le monde n'est cependant pas dans l'espace comme une immense grandeur corporelle mais l'espace,

telle que l'étant est dans le monde, sans pouvoir agir sur lui. Ce n'est pas l'étant qui confère au monde l'espace, mais c'est le monde qui confère à l'étant l'espace. Ce n'est pas à partir de l'étant que je conçois l'espace du monde, mais c'est dans l'espace du monde qu'est donnée la grandeur de l'étant.

On est là en présence d'un renversement central et essentiel dans la pensée de Fink : le monde ne peut pas être conçu à partir des choses. Tant que l'on tente de penser le monde à partir du modèle ontologique de la chose nous n'avons pas accès au monde. Fink formule le problème ainsi : « *Tant que le concept de l'étant reste essentiellement orienté sur la substance, la chose au sens plus large, le monde n'est pas un étant...* »⁷¹⁸. C'est parce que nous partons de l'étant que nous cherchons à penser le monde comme un étant, et que nous nous interrogeons sur son être. Au stade où nous en sommes, donc, le problème de l'être du monde se pose, parce que nous partons de l'étant pour le penser. Nous en sommes au stade où, prenant en vue le monde dans sa différence avec l'étant, nous reconnaissons qu'il n'est pas un étant.. Mais dans cette dernière vue nous sommes toujours dépendant de l'étant qui constitue le point de départ de l'approche du monde.

Pourtant l'étant est toujours dans l'horizon du monde. La difficulté est donc de penser la relation de l'étant et du monde pour autant que celui-ci n'est pas celui-là, et que cependant leur relativité est manifeste. Fink remarque à cet égard : « *Où toujours on et einai sont*

dans lequel sont toutes choses corporelles, est l'espace du monde. Le monde n'a ainsi pas vraiment de grandeur dans l'espace du monde, mais toutes les grandeurs sont en lui. Il n'a pas de place mais toutes les places sont en lui. Il n'est pas capable d'augmentation et de diminution mais bien plutôt toute augmentation ou déclination advient en lui. Le monde et l'étant dans le monde ne sont pas comme la partie corporelle et le tout corporel. » ; « Ganzes und Teil sind hier prinzipiell gleichartig ; jeder Teil ist körperlich, hat eine Grosse und Gestalt une eine Stelle im Raum; aber auch das Ganze ist körperlich, hat eine grössere Grosse und Gestalt und auch eine Stelle im Raum. In der Grosse des Ganzen ist die Grosse des Teiles enthalten, in der Raumstelle des Ganzen auch die Raumstelle des Teiles. Ein Teil kann sich aus dem Ganzen ablösen, das dann um diesen Teil vermindert wird; und es kann auch immer noch ein Teil zu einem bestehenden Körperganzen hinzukommen und dieses vergrössern...Ist es auch so bei der Welt? Ist Welt und das in ihr Seiende gleichartig... ? Ist die Grösse des binnenweltlich Seienden ein Stück der Weltgrösse? ...Ist die Grösse der Welt eine solche, die verringert oder vermehrt werden kann...?...Kann man das überhaupt wirklich meinen ? Die Welt ist doch nicht im Raum als ein ungeheuer grosses Körperding, sondern der Raum, in welchem alle körperlichen Dinge sind, ist der Weltraum. Die Welt hat so überhaupt keine Grösse im Weltraum, sondern alle Grössen sind in ihr. Sie hat keine Stelle, sondern alle Stellen sind in ihr. Sie ist keiner Vermehrung oder Verminderung fähig, vielmehr alles Zunehmen hier und Abnehmen dort geschieht in ihr. Welt und Seiendes in der Welt verhalten nicht wie körperlicher Teil zum körperlichen Ganzen.“: Idem

⁷¹⁸ „Solange der Begriff des Seienden wesentlich auf die Substanz hin, das Ding im weitesten Sinne, orientiert bleibt, ist die Welt kein Seiendes...“: Idem, p. 87

manifeste, est en même temps manifeste avec l'hen, l'unité du monde. »⁷¹⁹. C'est ainsi que l'on ne peut jamais faire abstraction du monde. Bien plus, il est correct de partir du monde pour viser les choses. Fink écrit encore: « *Nous rencontrons originellement l'étant à partir du monde ; toute relation à l'étant se tient avant tout elle-même dans le monde...* »⁷²⁰. Autrement dit, là encore, loin de concevoir le monde à partir des choses, il faut viser les choses à partir du monde.

b) *L'espace*

La recherche d'une visée correcte du monde conduit donc d'abord à partir de l'étant pour considérer le monde. Sur ce chemin la pensée rencontre différents modèles. Le monde comme corps de tous les corps, que ce soit comme somme totale ou comme corps organique, le monde comme contenant toutes choses, à la manière dont la cruche contient l'eau ; tous ces modèles sont défaillants en ce qu'il partent de la chose finie pour appréhender le tout. Mais Fink mobilise deux autres modèles, ceux de la clarté (*Helle*) et du silence (*Stille*). Il écrit : «...[il en va] autrement pour la clarté du jour, là l'ouverture se prolonge sans fin ; dans cette ouverture sans fin se tient la multiplicité des choses... »⁷²¹. De même le silence englobe tout les sons : « ...dans l'espace proprement auditif, le silence est l'Ouvert, qui donne en soi l'espace à tous les sons. Chaque son brise le silence qu'il envahit... »⁷²². Fink s'interroge sur la portée de ces modèles. La première chose manifeste est que ces modèles de la clarté et du silence ont une nature spatiale différente des modèles finis du corps ou de la cruche. C'est-à-dire qu'en cheminant vers l'intuition du monde à partir des choses on rencontre des modèles spatiaux différents. Fink distingue dès lors l'espace-objet (*Gegenstandsraum*), qui est l'espace du corps solide, l'espace-local (*Ortsraum*), qui est l'espace des éléments, et l'espace-monde (*Weltraum*), qui englobe les espaces déterminés. Ce sont les trois degrés spatiaux que l'on rencontre en s'élevant à partir des choses vers le monde. Mais Fink réserve, dans le cours

⁷¹⁹ „Wo immer on und einai offenbar sind, ist zugleich mit offenbar das hen, die Einheit der Welt.“ : Idem, p. 88

⁷²⁰ „Seiendes begegnet uns ursprünglich aus der Welt her; alles Verhalten zu Seiendem hält sich von vornherein selbst in der Welt...“ : Idem

⁷²¹ „...anders bei der Tageshelle : da ist das Offene auslaufend ins Endlose ; in diesem Endlos-Offenen hält sich die Mannigfaltigkeit der Dinge auf...“ : Idem, p. 91

⁷²² „...im eigentlichen Hör-Raum ; die Stille ist das Offene, das den Lauten in sich Raum gibt. Jeder Laut bricht Stille, indem er in sie einbricht...“ : Idem, p. 91-92

introdutif de 1946, pour plus tard, le développement de cette difficile problématique : « *Ici n'est pas encore le lieu pour porter au langage la relation de l'espace-objet, de l'espace-local et de l'espace du monde.* »⁷²³, dit il.

Le recours à des modèles spatiaux pour tenter de concevoir le monde conduit à s'interroger sur le rapport du monde et de l'espace. Fink pose la question : « *Le phénomène du monde se laisse-t-il appréhender à partir de l'essence de l'espace ou est-ce à partir du monde [que se laisse appréhender] la propre et véritable essence de l'espace ?* »⁷²⁴. Car si l'on est conduit à des modèles spatiaux pour penser le monde, on est toujours, comme on l'a vu, confronté à des modèles chosals. C'est pourquoi Fink se propose d'analyser la spatialité de l'objet dans son rapport à la spatialité du monde. Et c'est précisément sur ce chemin qu'il rencontre la distinction entre l'espace-objet, l'espace local et l'espace du monde.

Fink pose encore la question : « *Qu'est-ce que l'espace-chosal (Dingraum)?* »⁷²⁵. Pour répondre à cette question il n'interroge pas l'objet factice, mais l'essence structurale du thème⁷²⁶. Nous voyons la spatialité de l'objet sous les déterminations bien connues de l'espace : nous voyons l'objet d'un côté, il a une surface, une profondeur, nous distinguons le haut et le bas, bref, dit Fink, « *...nous trouvons une chose, qui a une forme figurée, une longueur, une largeur, une hauteur, qui se déploie en trois dimensions.* »⁷²⁷. Le problème est de savoir si l'on peut concevoir l'espace lui-même à partir de l'espace-chosal, ou si cette démarche n'a pas pour effet de « masquer », comme le dit Fink, l'espace du monde. Fink en veut pour preuve que si l'on peut viser des relations entre objets, caractéristiques de l'espace-chosal, on ne peut jamais atteindre à partir de ce modèle une relation spatiale purement phénoménale qui viendrait manifester l'espace lui-même⁷²⁸. C'est donc le propre d'une

⁷²³ „Hier ist noch nicht die Stelle, wo wir das Verhältnis von Gegenstandraum, Ortsraum und Weltraum zur Sprache bringen. „; Idem, p. 92

⁷²⁴ „Lässt sich vom Wesen des Raumes aus das Weltphänomen fassen oder erst von der Welt her das eigentliche und wahrhafte Wesen des Raumes?“; Idem, p. 103

⁷²⁵ „Was ist der Dingraum ? „; Idem

⁷²⁶ „Nous comprenons par là...la manière dont la spatialité, dans le regard sur la chose dans son essence structurale est atteinte...; „Wir verstehen darunter...jene Art von Räumlichkeit, die im Blick auf Dinge in ihrem strukturalen Wesen abgehoben wird. „; Idem

⁷²⁷ „...wir finden ein Ding, da seine figurale Gestalt, eine Länge, eine Breite, eine Höhe hat, das sich in drei Dimensionen ausbreitet.“; Idem

⁷²⁸ „Dans cet espace il y a seulement des relations entre choses, entre objets, mais jamais une relation spatiale qui serait déjà purement phénoménalement donnée dans la vision d'un objet corporel „; « In diesem Raum gibt es nur Verhältnis zwischen Dingen, zwischen Objekten, wie sie doch rein phänomenal schon gegeben ist in Sehen eines körperlichen Gegenstandes“; Idem, p. 104

analyse phénoménale que de pouvoir viser et élucider le problème de l'espace. On peut parler à ce niveau d'une phénoménologie de l'espace. Cette phénoménologie de l'espace est primordiale dans la pensée de Fink. C'est effectivement à partir de là que l'on va pouvoir exprimer que le monde n'est pas une chose. C'est à partir de la distinction entre espace-chosal et espace du monde que la fameuse différence cosmologique va trouver son premier point d'appui.

En effet les déterminations spatiales de l'espace-chosal sont différentes de celle du monde. L'espace du monde est l'espace dans lequel tout les mouvements spatiaux orientés se situent, mais qui n'est pas lui-même déterminé comme l'espace-chosal. C'est dans l'espace du monde que les choses se déterminent en environnement mais il ne fait pas partie lui-même de l'environnement. Cette distinction entre l'espace-chosal et l'espace-monde permet à Fink de dire que le monde n'a pas de grandeur. La grandeur est la détermination de l'espace chosal de la chose. Dès que l'on essaie de penser la grandeur du monde, on le pense comme une chose et la visée est inadéquate. Fink dit donc : « *Il [le monde] ne peut jamais s'élargir, parcequ'il n'a pas de grandeur comme en a la sphère intra-mondaine de l'étant.* »⁷²⁹. Comment Fink décrit-il dès lors l'espace-monde ? « *L'essence de l'espace-monde est pure compréhension et contenance ; il spatialise tout étant en lui ; il n'est pas nulle part, mais le partout véritable.* »⁷³⁰, dit-il. Ce qu'il s'agit bien de concevoir ici c'est que l'espace-monde ne doit pas être visé comme un étant. La contenance dont Fink parle doit bien être visée comme pure contenance, et non à partir du modèle chosal, modèle contre lequel, encore, Fink met en garde : « *L'espace-monde n'est pas à concevoir à partir du modèle d'une res extensa, parcequ'il est pure extensio, l'espace spatialisant.* »⁷³¹. C'est dans l'espace du monde qu'ont lieu les déterminations spatiales chosales, mais ce sont des déterminations spatiales des choses et non des déterminations de l'espace-monde.

⁷²⁹ „Er kann sich niemals ausweiten, weil er kein Grösse hat wie die binnenweltliche Sphäre von Seiendem.“: Idem

⁷³⁰ „Das Wesen des Welt-Raumes ist reines Umfängen und Enthalten ; er räumt alles Seiende in sich ein; er ist nicht nirgends, sondern das warhafte Überall.“: Idem

⁷³¹ „Der Weltraum ist nicht am Modell einer res extensa zu begreifen, weil er die reine extensio, der räumende Raum ist“: Idem

c) La différence cosmologique

Dans la tentative de concevoir le monde, de porter la préconnaissance au concept thématique, une différence fondamentale est apparue, la différence entre le monde et l'étant. Fink se prononce : «... une différence importante apparaît : la séparation principielle du monde et de l'étant intra-mondain. »⁷³². C'est à la seule condition de penser cette différence que le phénomène du monde peut apparaître⁷³³. Cette distinction, Fink lui donne expressément le nom de « différence cosmologique » : « La distinction du monde et de ce qui est en lui, nous l'appelons la différence cosmologique. »⁷³⁴. Avec cette différence bascule l'ancienne division entre métaphysique générale et métaphysique spéciale qui subordonnait la cosmologie à l'ontologie. « Le problème du monde n'est pas un problème restreint comme la question de l'être... »⁷³⁵, écrit Fink. C'est au contraire l'ontologie, comme science de l'étant et de son être, qui apparaît maintenant être une question particulière. Il y a un horizon de la question de l'être, et cet horizon problématique est celui, au niveau de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, de l'on et de l'hen. C'est-à-dire que la question de l'être se pose toujours dans l'horizon cosmologique. Là même où je tente de penser l'étant en tant qu'étant, je me meus dans l'horizon de l'unité de tout étant. C'est-à-dire que la question de l'étant se meut dans l'horizon du problème du monde. La philosophie, selon Fink, doit donc s'élever de la question de l'être à la question du monde, pour peu que l'être soit pensé à partir de l'étant qui est dans le monde.

La différence cosmologique est donc d'abord négative. « Le monde n'est pas, comme l'étant est. »⁷³⁶, énonce Fink. Et il ajoute : « L'étant est principiellement intra-mondain. Le monde n'est pas de manière intra-mondaine. »⁷³⁷. Si la différence cosmologique est d'abord négative c'est parce que nous nous tenons d'abord dans une « naïveté cosmologique »⁷³⁸ à l'égard du monde. Nous sommes les héritiers de la tradition occidentale pour laquelle le monde a

⁷³² „...eine wichtige Unterscheidung heraus : die prinzipielle Scheidung von Welt und binnenweltlich Seiendem. „ : Idem, p. 106

⁷³³ „Quand et dès lors que nous opérons cette distinction, le phénomène du monde est découvert. „ ; « Wenn und sobald diese Unterscheidung vollzogen wird, ist das Phänomen der Welt entdeckt . „ : Idem

⁷³⁴ „Den Unterschied von Welt und dem, was in ihr ist, nennen wir die kosmologische Differenz.“ : Idem

⁷³⁵ „Das Weltproblem ist nicht ein eingeschränktes Problem als die Seinsfrage...“ : Idem

⁷³⁶ „Welt ist nicht, wie Seiendes ist. „ : Idem, p. 108

⁷³⁷ „Seiendes ist prinzipiell binnenweltlich. Welt ist nicht auf binnenweltlich Weise. „ : Idem

⁷³⁸ „kosmologische Naivität „, Idem

toujours été pensé à partir des objets. Le point de départ de l'examen de la différence cosmologique est donc le rapport de l'étant et du monde, en perspective avec la problématique traditionnelle. Fink pose alors ainsi le problème :

Comment l'étant, l'existant dans un sens large, peut avoir un rapport au monde, qui n'est pas lui-même existant ? Et est-ce que ce rapport est nécessaire, toujours déjà posé, dans la mesure où l'étant est vraiment ? Et d'autre part, le monde doit-il avoir un contenu mondain ? Une multiplicité d'étants doit-elle apparaître dans l'horizon du monde ? L'étant se laisse-t-il penser sans le monde et le monde sans l'étant ? ⁷³⁹

Fink s'inscrit ici en perspective vis-à-vis des métaphysiques de l'être nécessaire. Et il opère là une description phénoménologique qui vient inscrire le monde, et non l'Être, dans l'ordre des nécessités absolues quand il se prononce en disant : « *Le monde est nécessaire. Le monde ne peut jamais ne pas être.* » ⁷⁴⁰. On est en présence d'un renversement relativement aux doctrines de l'être nécessaire tout à fait fondamental dans la pensée de Fink. Ce n'est pas le monde qui nécessite l'être mais l'étant qui nécessite le monde. La notion de réalité doit être appréhendée à partir du monde, parce que le monde détermine l'horizon de la question de l'être. C'est donc la question de la nécessité qui conduit Fink à examiner la possibilité de l'étant relativement au monde. L'étant n'est possible, et on remarquera l'écho fait à Kant, que dans l'espace et dans le temps. L'examen des conditions de possibilité de la spatio-temporalité de l'étant conduit donc à s'élever à la contemplation de l'espace-monde et du temps-monde. Fink écrit :

Le monde donne d'abord à tout étant l'espace et laisse d'abord à tout étant le temps. Donner de l'espace et laisser du temps est l'essence du monde. Alors que le don de l'espace et le legs du temps n'est pas lui-même dans l'espace et dans le temps. Et cela conformément à l'espace et au temps originaire. L'essence de l'espace est tout aussi bien inappréhendable à même la structure intra-spatiale, de même l'essence du temps à même l'ordre intra-temporel des événements. En donnant de l'espace et en laissant du temps le monde rend possible la réalité de l'étant. Donner et laisser offrent à l'étant son être. L'être est une offrande du monde. ⁷⁴¹

⁷³⁹ „Wie kann das Seiende, das Vorhandene im weitesten Sinne, einen Bezug haben zur Welt, die selbst nicht vorhanden ist? Und dieser Bezug ein notwendiger, der immer schon gesetzt ist, sofern überhaupt Seiendes ist? Und andererseits, muss Welt einen Weltinhalt haben? Muss eine Vielfalt von Seiendem aufscheinen im Horizont der Welt? Lässt sich das Seiende denken ohne die Welt und die Welt ohne Seiende?“: Idem, p. 109

⁷⁴⁰ „Die Welt ist aber notwendig. Welt könnte nie nicht sein.“: Idem

⁷⁴¹ „Welt gibt allem Seienden erst Raum und lässt allem Seienden erst Zeit. Raumgeben und Zeitlassen ist das Wesen der Welt. Als das Raumgebende und Zeitlassende ist sie selbst nicht im Raum und nicht in der Zeit. Sie ist gerade der ursprüngliche Raum und die ursprüngliche Zeit. Das Wesen des Raumes ist ebensowenig abnehmbar

Le renversement de la différence cosmologique est donc maintenant particulièrement clair. Ce n'est pas l'être qui précède le monde mais le monde qui donne l'être. Là où autrefois, dans l'horizon de la question de l'unité de l'étant, le penseur cherchait l'unité de l'être, en une démarche qui constituait éminemment un problème, partant de l'étant pour penser l'unité de l'être, Fink part lui aussi de l'étant mais pour reconnaître la spatio-temporalité comme la condition de l'existence d'une chose. Et sur cette voie Fink reconnaît phénoménologiquement l'espace-monde et le temps-monde comme la condition de possibilité de toute spatialité et temporalité intra-mondaine. La différence cosmologique est donc, dit Fink, la conception des « ...*présuppositions ontologiques fondamentales de toutes choses.* »⁷⁴². C'est à partir du problème du monde que doit être conçu le problème de l'être. Il dit encore : « *Le problème du monde se déploie ainsi comme l'horizon de la question ontologique fondamentale sur le que-c'est.* »⁷⁴³.

C) La question de la vérité

a) La vérité comme dimension

La vérité, dit Fink, est une question fondamentale de la philosophie⁷⁴⁴. Pour Fink « la » vérité n'est pas une abstraction à partir des vérités particulières que nous connaissons, mais au contraire, c'est parce que la vérité est un concept fondamental, que nous connaissons les vérités particulières. Il écrit :

an der binnenräumlichen Struktur wie das Wesen der Zeit an der binnenzeitlichen Abfolge von Ereignissen. Raumgebend und zeitlassend ermöglicht die Welt die Wirklichkeit des Seienden. Gebend und lassend schenkt sie so dem Seienden sein Sein. Das Sein ist das Geschenk der Welt.“: Idem

⁷⁴² „den fundamentalen ontologischen Voraussetzungen aller Dinge.“: Idem

⁷⁴³ „Das Weltproblem entrollt sich also als der Horizont der ontologischen Grundfrage nach dem Dass-Sein.“: Idem

⁷⁴⁴ « ...*qu'est-ce que la vérité?...nous posons avec celà une question fondamentale de la philosophie.* » ; « ...*was ist Wahrheit?...wir fragen damit eine Grundfrage der Philosophie.*“: Idem, p. 117

Ce n'est pourtant pas parce qu'il y a une multiplicité de vérités qu'il y a la vérité, mais au contraire parce qu'il y a la vérité, il peut y avoir une multiplicité de vérités. La vérité est un concept a priori fondamental.⁷⁴⁵

Ainsi Fink ne part pas des vérités particulières. Ce qui se répercute sur la théorie correspondantiste traditionnelle de la vérité. Traditionnellement l'on concevait la vérité comme l'accord de la chose et de la connaissance ou de la proposition et de l'état de choses. Mais si l'on ne part pas des vérités particulières pour concevoir l'essence de la vérité, si l'on part de la vérité pour penser les vérités particulières, alors il est plus juste de partir, dit Fink, de la dimension à partir de laquelle est possible la correspondance, plutôt que de partir de la correspondance pour penser la vérité. Fink écrit :

L'essence de la vérité doit...originellement être recherchée comme ce qui est toujours déjà précompris comme la dimension d'une correspondance ou d'une non-correspondance de la connaissance et de l'objet, de la chose et de la proposition.⁷⁴⁶

C'est-à-dire que Fink rend au problème de la vérité toute son amplitude. C'est véritablement l'absence absolue de préjugé qui est à l'œuvre dans cette première caractérisation de la vérité. On peut même dire qu'ici la vérité a ampleur de monde. Fink ne préjuge pas d'une souche subjective de la vérité, il ne la situe pas non plus du côté de la seule objectivité, mais il décrit le problème de la question de la vérité comme celui d'une idée *a priori* de la connaissance humaine, idée qu'il situe au niveau de la précompréhension de la correspondance caractéristique des vérités particulières. D'un côté l'idée de vérité est bien le fait de l'esprit, de l'autre Fink n'opère pas la subjectivation radicale de la vérité, il lui laisse sa pleine valeur, sa pleine portée. La vérité a ampleur de monde dans la mesure où elle est la *dimension* de la correspondance entre la connaissance et l'objectivité. Nous vivons en quelque sorte dans la vérité, dans la connaissance partagée de l'objectivité.

C'est pourquoi il faut prendre la relation de connaissance pour ce qu'elle est, précisément le rapport à la chose même. Fink écrit :

⁷⁴⁵ „Nicht jedoch weil es viele Wahrheiten gibt, gibt es die Wahrheit, sondern umgekehrt, weil es die Wahrheit gibt, kann es eine Vielzahl von Wahrheiten geben. Wahrheit ist ein fundamentaler Begriff a priori.“: Idem
⁷⁴⁶ „Das Wesen der Wahrheit muss...ursprünglicher in dem gesucht werden, was schon immer als eine Dimension möglicher Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung von Erkenntnis und Objekt, von Ding und Satz vorverstanden ist.“: Idem, p. 120

L'étant connu lui-même devient dans la connaissance manifeste en lui-même. Et cette évidence de l'étant, comme la relation phénoménale fondamentale de la connaissance, produit d'abord une correspondance possible.⁷⁴⁷

C'est-à-dire que phénoménologiquement la connaissance atteint l'objet lui-même. C'est précisément dans cette pleine relation qu'advient le phénomène de la vérité. C'est seulement, pour Fink, sur la base de ce phénomène, qu'est possible le *problème* de la vérité. La question de la correspondance entre la connaissance et son objet ne peut advenir que dans cette relation préalable dans laquelle l'homme atteint l'évidence de la chose même. C'est seulement ultérieurement que viendrons se distinguer la chose et l'intellect, ou la chose et le savoir. C'est pourquoi encore il est incorrect de partir du modèle chosal pour poser le problème de la vérité. Il faut plutôt partir de la possibilité d'une correspondance, qui dépasse toujours telle chose déterminée, pour saisir pleinement le phénomène de la vérité, qui englobe toujours les vérités déterminées.

Fink défend donc une conception pour ainsi dire absolutiste de la vérité, en déniaut au sujet le siège exclusif de la vérité. La vérité ne se situe pas dans le seul sujet mais elle est précisément le phénomène de la relation du sujet aux choses. « *La correspondance n'éclaire pas l'être connaissant sur les choses, bien plutôt la correspondance éclaire d'abord l'évidence des choses.* »⁷⁴⁸ écrit il encore. C'est-à-dire que la lumière de la connaissance n'est pas saisie comme phénomène fondamental si il n'est pas aperçu que ce sont les choses qui sont connues. La dimension de la vérité n'est donc pas la seule connaissance humaine mais l'évidence de l'étant *lui-même*. Toute théorie correspondantiste n'est possible que dans la dimension de l'évidence de l'étant⁷⁴⁹.

⁷⁴⁷ „Das erkannte Seiende selbst wird in der Erkenntnis offenbar an ihm selbst. Und diese Offenbarkeit des Seienden, als der phänomenale Grundzug der Erkenntnis, macht erst die Übereinstimmung möglich.“: Idem, p. 122

⁷⁴⁸ „Übereinstimmung erklärt nicht das erkennende Sein bei dem Ding, vielmehr erklärt die Offenbarkeit des Dinges erst die Übereinstimmung.“: Idem

⁷⁴⁹ „La correspondance entre une connaissance et une chose...est seulement possible dans la dimension de l'évidence de l'étant. „; „Übereinstimmung zwischen einer Erkenntnis und einer Sache...nur möglich in der Dimension der Offenbarkeit des Seienden. „: Idem

Ce qu'il est intéressant de remarquer ici c'est que c'est à la faveur de la réflexion cosmologique, qui saisit le monde comme la dimension ni objective ni subjective⁷⁵⁰ dans laquelle l'homme est l'étant connaissant au milieu de l'étant, que Fink peut aborder le problème de la vérité comme une dimension ayant étrangement elle aussi ampleur de monde. C'est d'abord parce que, selon la problématique de la quadruple structure transcendantale de la question d'être, Fink en vient à considérer, dans la perspective du rapport de l'étant et de l'Un, la relation de toutes choses comme n'étant pas une chose, le monde comme rassemblant tout étant, que le rapport de l'homme à l'étant, médiatisé au niveau du monde, le phénomène fondamental de la vérité, dépasse lui aussi le seul niveau de l'étant, dans la mesure où il est décrit lui aussi comme la dimension d'une correspondance possible dans laquelle l'homme connaît l'étant. C'est-à-dire que la question du vrai, dans la mesure où elle est toujours en perspective avec les autres moments de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, est appréhendée conformément au premier problème de l'étant et de l'Un. C'est parce que le rapport de l'étant et de l'Un nous élève à la dimension du monde, et que le rapport de l'homme et de l'étant est une relation entre étants qui passe pour ainsi dire par le monde, que la vérité à son tour dépasse l'ordre strictement chosial. On voit par ailleurs que dans la perspective traditionnelle de la métaphysique, rendue possible par la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, le rapport de l'étant et de l'Un détermine essentiellement le vrai, comme le rapport de l'homme aux choses où celui-ci connaît l'étant. Dans la mesure où Fink reconnaît dans le monde l'Un véritable, le vrai, comme rapport à l'étant, passe par ce dernier en une correspondance qui n'est plus un rapport de correspondance entre le chose et l'intellect, mais comme un rapport qui se situe dans le monde, et qui emprunte à ce dernier la dignité de dimension du rapport à l'étant. C'est parce que le monde est une dimension, dans laquelle l'homme connaît l'étant, que le connaître est lui-même une dimension, dimension dans laquelle Fink reconnaît la vérité.

La théorie correspondantiste de la vérité est donc, dit Fink, naïve :

La naïveté théorique sur la vérité réside dans l'opinion, que la correspondance, *l'adaequatio rei atque intellectus*, est ainsi une relation entre deux facteurs : connaître et étant, sujet et objet, et est l'essence propre de la vérité. En revanche nous indiquons à ce sujet, que la dimension d'une telle relation doit être plus originaire, dans laquelle se joue cette relation ; en d'autres

⁷⁵⁰ „Le monde n'est ni un monde extérieur ni un monde intérieur mais la dimension dans laquelle ces opposés sont d'abord possible... „ ; „ Welt ist weder 'Aussen'-Welt noch 'Innen'-Welt, sondern die Dimension, innerhalb welcher dieser Gegensatz erst möglich wird... „ : Idem, p. 91

termes que l'évidence de l'étant forme la présupposition pour l'harmonisation de l'intellect et de la chose, harmonisation dans laquelle est possible l'exactitude par laquelle a été déterminée la correspondance.⁷⁵¹

En saisissant le problème de la vérité comme celui de la dimension du rapport à l'étant, Fink accomplit pour une part la problématique initialement exposée de la quadruple structure de la question de l'être. La vérité ne se réduit pas à un rapport intra-mondain, et pourtant c'est en elle que s'accomplit le rapport à l'étant. « *Tout rapport humain à l'étant se meut d'emblée dans la connaissance de quelque chose comme la vérité.* »⁷⁵², écrit-il. Le rapport de l'étant, de la vérité et du monde forme ainsi le sol originnaire du questionnement philosophique. Fink ajoute :

La vérité n'est pas méconnue. Elle appartient à l'auto-compréhension fondamentale de notre existence. Nous savons ce que sont l'étant, la vérité et le monde...Ce sont des concepts nécessaires...l'esquisse de ces concepts transcendants nécessaires est la forme originnaire de la philosophie.⁷⁵³

C'est-à-dire que Fink nous introduit à la dimension du philosophe. Il introduit avec l'idée de la dimension du monde une continuité là où auparavant l'homme ne concevait que des limites. D'une part en concevant le monde comme une chose on ne parvenait pas à saisir l'unité qui rassemble tout étant. On se représentait toute chose comme séparée et le monde à son tour comme une entité séparée. Le vrai dès lors subissait lui aussi la finitude lorsque l'on ne parvenait pas à concevoir la relation unitaire de la pensée et de la chose. Mais dès l'instant où la question de l'unité de l'étant trouve dans la dimension du monde sa véritable sphère, le rapport humain à l'étant, le phénomène de la vérité, trouve lui aussi sa dimension naturelle qui le relie à l'étant. Ainsi la quadruple structure transcendantale de la question de l'être est-elle le titre pour la dimension fondamentale du philosophe.

⁷⁵¹ „Die wahrheitstheoretische Naivität besteht in der Ansicht, dass die Übereinstimmung, die *adaequatio rei atque intellectus*, also ein Verhältnis von zwei Faktoren: Erkennen und Seiendem, Subjekt und Objekt, das eigentliche Wesen der Wahrheit sei. Demgegenüber wiesen wir darauf hin, dass ursprünglicher doch als ein solches Verhältnis die Dimension sein müsse, innerhalb deren sich dieses Verhältnis abspiele; mit andern Worten, dass die Offenbarkeit des Seienden ja die Voraussetzung bildet für die Angleichung des Intellektes an die Sache und in dieser Angleichung mögliche Richtigkeit, die als Übereinstimmung bestimmt wird.“: Idem, p. 125

⁷⁵² „Alles menschliche Verhalten zum Seienden bewegt sich von vornherein in der Kenntnis von so etwas wie Wahrheit.“: Idem, p. 128

⁷⁵³ „Wahrheit ist nie unbekannt. Sie gehört zu den fundamentalen Selbstverständlichkeiten unseres Daseins. Wir wissen, was ‚Seiendes‘, was Welt und was Wahrheit ist...Es sind notwendige Begriffe...Der Entwurf dieser notwendigen transcendenten Begriffe ist die ursprünglichste Form der Philosophie.“: Idem

C'est-à-dire que là où au départ il y avait une question, quadruple, qui articulait les problèmes fondamentaux, ce questionnement trouve maintenant son élément à partir duquel rétrospectivement vont pouvoir être interprétés les problèmes fondamentaux. Là où auparavant prévalait la limite séparant l'homme et la chose, le monde était conçu comme la somme des objectivités. On ne parvenait pas à expliquer le rapport de l'âme et de la chose. Il fallait donc concevoir Dieu comme l'élément de ce rapport, qui assurait la correspondance, certes toujours problématique, de l'âme et de l'étant. La finitude était ainsi le problème majeur de la métaphysique. Finitude d'un monde objectif, finitude de l'âme ou du sujet ne parvenant pas à s'identifier à l'objectivité, et finitude de Dieu enfin, puisque ne pouvant être ni l'âme ni l'étant il assumait cependant la fonction de faire coïncider les deux, limités par eux. Mais avec la philosophie de Fink c'est ce schéma qui se voit bouleversé. L'erreur de la métaphysique est de penser le monde à partir de l'étant. C'est seulement à la faveur de cette erreur initiale que le problème de la finitude peut durablement égarer la réflexion. C'est seulement si le monde est une totalité objective que la question de la vérité peut faire problème, et c'est seulement dans la mesure où la finitude fait barrage entre l'étant et le vrai que Dieu peut être conçu comme le rapport qui assure la correspondance entre le vrai et l'étant. Mais dès que le monde est reconnu comme l'unité de l'étant dans sa dimension non-chosale, le rapport de l'homme à l'étant, l'authentique vérité, ne subit plus le joug de la finitude. Et la question de Dieu doit alors être posée autrement si l'on reconnaît dans le monde la dimension dans laquelle la vérité est possible. On est là à la racine de la philosophie finkéenne en ce qu'elle peut avoir d'original et de nouveau.

b) La précompréhension

Fink analyse le phénomène de la vérité, en prenant pour point de départ la caractéristique traditionnelle de la vérité comme propriété de la proposition. Dans la proposition il faut distinguer les mots du sens propositionnel. Les mots portent le sens. Mais la vérité ne réside ni dans les sons émis par la parole, ni dans le sens intrinsèque de la proposition, mais dans le caractère positionnel, la forme affirmative de la proposition. La vérité, dit ainsi Fink, réside

dans le jugement. Le jugement est vrai ou faux. Il correspond ou ne correspond pas à la réalité. « *La vérité comprise comme vérité propositionnelle apparaît comme la propriété d'un jugement.* »⁷⁵⁴, écrit-il. Comment la vérité survient-elle au jugement ? Le jugement a d'abord la forme du sujet et du prédicat. Le prédicat est toujours relié au sujet. C'est la relation que Fink appelle la relation prédicative⁷⁵⁵. Dans la relation prédicative le sujet peut s'entendre de deux manières. Le sujet opérant le jugement, et le sujet comme thème du jugement. La vérité, dit Fink, ne réside pas dans le rapport du sujet opérant le jugement et son objet, mais dans la relation intrinsèque existant entre le thème et son prédicat. Il dit : « *Cette relation de la signification au thème de la déclaration nous l'appelons la relation véritative.* »⁷⁵⁶. C'est-à-dire que la relation prédicative opérée dans le jugement repose sur la relation véritative qui relie intrinsèquement le thème et son prédicat. C'est dire que la connaissance se règle sur l'objet, sur l'étant. Antérieurement à la vérité du jugement existe la vérité de l'étant. Il n'y a de jugement que sur la condition d'une vérité de l'étant. La vérité n'a donc pas son siège exclusif dans le jugement. Elle ne réside pas uniquement dans la connaissance, mais elle comprend intrinsèquement une relation à l'objet, en quoi on retrouve l'élément de la correspondance évoqué plus haut. C'est dans cette relation qu'un jugement est vrai ou faux.

La proposition dépend ainsi essentiellement de la vue préalable sur le thème de la proposition. « *Tout déclaration pose déjà un être préalable...thème sur lequel on doit parler.* »⁷⁵⁷, écrit Fink. Et il ajoute :

Et cet être préalable est un rapport compréhensif-connaissant et a sa vérité pré-prédicative. La vérité de la proposition est par conséquent fondée dans la vérité de connaissance, la vérité prédicative dans la pré-prédicative. La vérité comme une propriété d'un rapport connaissant de l'homme aux choses fonde la vérité des propositions.⁷⁵⁸

⁷⁵⁴ „Wahrheit als Satz Wahrheit verstanden erscheint als Eigenschaft des Urteils.“: Idem, p. 130

⁷⁵⁵ « Par exemple : ce tableau est noir. Le prédicat 'être-noir' est dit du sujet de la proposition, du tableau. Cette relation nous la nommons la relation prédicative. » ; « Etwa : diese Tafel ist schwarz. Das Prädikat 'schwarz-sein' wird vom Subjekt des Satzes ausgesagt, von der Tafel. Diese Beziehung nennen wir die prädikative Beziehung. »: Idem

⁷⁵⁶ „Diese Beziehung der Bedeutung auf das Worüber der Aussage nennen wir die veritative Beziehung.“: Idem

⁷⁵⁷ „Alles Aussagen setzt schon ein vorgängiges Sein...worüber ausgesagt werden soll.“: Idem, p. 131

⁷⁵⁸ „Und dieses vorgängige Sein-bei ist ein erkennendes-verstehendes Verhalten und hat seine vor-prädikative Wahrheit. Satz Wahrheit ist somit fundiert in der Erkenntniswahrheit, prädikative Wahrheit in vor-prädikativer. Die Wahrheit als eigenschaft eines erkennenden Verhaltens des Menschen zu den Dingen begründet Wahrheit von Sätzen.“: Idem

Antérieurement à la prédication, l'étant m'est donné comme ce qu'il est. On atteint là la théorie, chez le Fink de la maturité première période, le problème fondamental de la compréhension de l'être. J'ai toujours fondamentalement conscience, avant toute prédication, de ce qu'est l'étant, et qu'il est. C'est le niveau absolument fondamental de la connaissance. Et c'est, pour le Fink de cette période, sur cette connaissance antéprédicative que se fonde toute démarche théorique ultérieure. L'originalité de la position de Fink réside en ce qu'il assume la dimension antéprédicative au niveau du rapport cosmologique à l'étant. Ce n'est pas une simple connaissance subjective, puisque essentiellement, intrinsèquement, c'est l'étant *lui-même* qui est connu dans le phénomène originaire de la vérité. La vérité est ainsi toujours vérité de l'étant. C'est toujours à lui que la connaissance se rapporte. Mais le fait pour l'homme d'être touché par la lumière de la vérité, pour ainsi dire, ne vient pas de l'étant, mais vient de la dimension du rapport à l'étant c'est-à-dire du monde. C'est dans le monde que l'homme pense la vérité. Ainsi comme vérité des choses, « *La proposition vraie vaut.* »⁷⁵⁹, affirme Fink, et il ajoute « *La connaissance vraie existe.* »⁷⁶⁰. C'est-à-dire que Fink saisit la vérité comme phénomène dans sa pleine validité. Mais là où l'on aurait pu lui faire l'objection de la subjectivité du vrai, l'objection ne porte pas, parce que la vérité est le phénomène du rapport humain aux choses, lequel comme rapport intra-mondain a pour élément le monde. C'est donc à la faveur de la dimension cosmologique du questionnement qu'une approche rigoureusement phénoménale de la vérité rend sa légitimité à la connaissance, là même où les raisonnements spéculatifs traditionnels mettaient en doute l'authenticité initiale du phénomène de la vérité. C'est donc l'idée de la relation préalable qui est décisive. Fink écrit :

Nous posons la thèse suivante : toute relation connaissante à de l'étant non-humain se fonde dans une compréhension et connaissance préalable de l'homme. La vérité sur les choses est seulement possible dans un être-auprès connaissant de l'homme et des choses.⁷⁶¹

C'est-à-dire que la connaissance est essentiellement un rapport à l'étant. Elle n'est pas indépendante de ce dernier. Elle est une manière d'être de l'homme dans son rapport aux choses. Et c'est seulement dans ce rapport que la vérité peut advenir, que quelque chose peut être vrai. On peut voir là encore comment c'est à la faveur du rapport cosmologique à l'étant

⁷⁵⁹ „*Satzwahrheit gilt.* „ : Idem, p. 133

⁷⁶⁰ „*Erkenntniswahrheit existiert.* „ : Idem

⁷⁶¹ „*Wir stellen die These auf: alles erkennende Verhalten zu nichtmenschlich Seiendem gründet in einem vorgängigen Verstehen und Erkennen des Menschen. Wahrheit über Dinge ist nur möglich in einem erkennenden Dabeisein des Menschen bei den Dingen.*“ : Idem

que Fink conçoit la vérité comme le rapport connaissant à l'étant. Ainsi peut-il écrire que la seule relation de la connaissance et de l'étant n'est pas l'élément originaire de la vérité :

La vérité du rapport connaissant à l'étant se montrant n'est cependant pas encore l'essence originaire de la vérité. Une proposition ou aussi une connaissance peuvent être vraies ou fausses. Elles se rapportent à de l'évident, un étant se montrant. Mais toute monstration et apparaître adviennent dans un horizon compréhensif préalable, tout devenir-manifeste advient dans un Ouvert. Cet Ouvert pour lequel nous restons ouverts est le monde, l'espace, le temps. Et de ce point de vue cet Ouvert ne donne pas quelque chose de tel que le « vrai » ou le « faux ». ⁷⁶²

On voit particulièrement bien ici comment la question de la vérité reconduit au problème du monde. La vérité ne réside pas dans le rapport déterminé aux choses, mais dans l'élément du rapport des choses, le monde.

C'est pourquoi la vérité originaire est commune. Fink va en cela à l'encontre de l'argument perspectiviste. C'est le moment de la singularité, explique Fink, qui rend possible la thèse selon laquelle chacun a son point de vue sur les choses. Mais, dit-il :

Nous vivons dans un monde commun partagé, et pas chacun d'emblée dans son monde, mais nous sommes tous rassemblés dans un unique monde dans lequel nous advenons à l'étant de manière plurielle et multiple. ⁷⁶³

C'est-à-dire que la vérité, comme dimension du rapport à l'étant est commune : « *Nous sommes dans une communauté originaire qui est en même temps un être-auprès-des-choses commun.* » ⁷⁶⁴. C'est cette communauté préalable qui fonde la possibilité de perspectives différentes. C'est l'unité du monde qui rend possible la division en secteurs particuliers.

⁷⁶² „Die Wahrheit des erkennenden Verhaltens zu dem sich zeigenden Seienden ist aber noch nicht das ursprünglichste Wesen der Wahrheit. Ein Satz und auch eine Erkenntnis können wahr oder falsch sein. Sie beziehen sich auf eine Offenbares, ein sich zeigendes Seiendes. Alles Zeigen und Erscheinen von Seiendem aber geschieht aus einem vorgängig verstandenen Horizont her, - alles Offenbarwerden kommt aus einem Offenen. Diese Offene, für das wir offenstehen, ist die Welt, der Raum, die Zeit. Und hinsichtlich dieses Offenen gibt es nun nicht so etwas wie ‚wahr‘ oder ‚falsch.‘“: Idem, p. 134-135

⁷⁶³ „Wir leben in einer gemeinschaftlich geteilten Welt ; und nicht jeder zunächst in seiner Welt, sondern wir alle gemeinsam in der einen , einzigen Welt, in der wir vorkommen bei Seiendem mannigfacher und vielfältiger Art.“: Idem, p. 137

⁷⁶⁴ „Wir sind in einem ursprünglichen Miteinander, das zugleich ein gemeinsames Sein-bei-den-Dingen ist.“: Idem

Comme le dit Fink : « *Le monde qui est pour moi est un secteur d'un monde commun, intersubjectif et objectif pour tous.* »⁷⁶⁵. On retrouve ici l'idée de la dimension de la correspondance possible. Que ce soit relativement à la limitation qui est posée entre le sujet et l'objet, ou que ce soit relativement à la limitation qui est posée entre les sujets, Fink vise toujours le monde comme l'élément qui rassemble aussi bien les sujets et l'étant que les sujets entre eux et c'est dans cette dimension que Fink aperçoit la possibilité de la délimitation qui soulève tous les problèmes de la théorie traditionnelle de la vérité.

c) *La vérité comme apparaître*

Fink rétablit donc essentiellement, dans sa théorie de la vérité, le rapport à l'étant. C'est précisément ce qui fait défaut aux théories qui situent la vérité seulement dans la connaissance ou dans la proposition. C'est donc l'étant lui-même qui est pour Fink la mesure de la vérité : « *La proposition comme la connaissance se mesurent à l'étant et non le contraire.* »⁷⁶⁶, écrit-il.

Ce qu'il faut bien voir ici c'est que Fink ne réintroduit pas le réalisme. C'est ce qu'on pourrait croire puisqu'il réhabilite l'étant comme mesure de la vérité. Et en effet il écrit :

La correspondance est ici comprise comme un se-diriger de la connaissance et de la proposition vers l'étant lui-même. La connaissance est prenante, réceptive ; la vérité re-présente, donne toujours ce qui est, que c'est, et comment c'est. La vérité est entièrement dépendante de l'étant.⁷⁶⁷

C'est cette correspondance qui permet la théorie réaliste de la vérité. Mais pour cette théorie l'étant est simplement donné, il est simplement extérieur à nous et la question de la possibilité

⁷⁶⁵ „Die Welt je für mich ist ein Ausschnitt aus der gemeinsamen, intersubjektiven und objektiven Welt für alle.“: Idem

⁷⁶⁶ „Dabei misst sich Satz wie Erkenntnis dem Seienden an und nicht umgekehrt.“ : Idem, p. 138

⁷⁶⁷ „Das Übereinstimmen wird hier verstanden als ein Sichrichten von Erkenntnis und Satz nach dem Seienden selbst. Erkenntnis ist hinnehmend, rezeptiv; die Wahrheit re-präsentiert, gibt wieder das, was ist, dass es ist und wie es ist. Die Wahrheit ist ganz vom Seienden abhängig.“: Idem

de la correspondance se pose alors. Fink, lui, aborde le problème au niveau de l'apparaître de l'étant. Fink dit :

...l'apparaître advient dans un horizon, dans l'horizon universel du monde, de l'espace et du temps, et dans l'horizon de la pré-compréhension des domaines d'essence, des régions de l'étant. Tout devenir manifeste de l'étant, tout apparaître de l'étant existant vient de l'Ouvert du monde. La vérité sur l'étant se fonde sur la vérité du rester-ouvert pour le monde. La vérité de l'apparaissant se fonde dans la vérité du se-tenir-ouvert qui donne à l'apparaissant l'espace et lui laisse le temps. Mais donner de l'espace et laisser du temps c'est le monde, qui porte tout étant apparaissant à l'apparaître, le royaume du phénomène. Dans le royaume du phénomène est tout surgissement de l'étant apparaissant...⁷⁶⁸

C'est-à-dire que bien loin de penser la vérité comme la connaissance exacte d'une essence extérieure, bien loin d'un réalisme pour lequel la chose serait simplement extérieure, Fink pense la continuité existante entre les choses et l'homme. Cette continuité est possible, existe sous la forme de la correspondance, dans l'unité du monde. On pourrait se demander comment, dans la continuité du monde, lequel rassemble tout étant, est possible la connaissance. On pourrait se demander comment, bien que je participe quant à l'être d'une continuité avec les choses, est possible la connaissance de ces choses. C'est que Fink conçoit cette continuité comme le mouvement universel de l'apparaître. Apparaître des choses elles-mêmes, ce que plus tard Fink nommera la manifestation (*Vorschein*), et apparaître des choses dans le moment de la connaissance. C'est-à-dire que la connaissance est un mode d'apparaître des choses à l'homme. L'homme est l'étant pour lequel les choses apparaissent dans le moment du savoir. Il n'y a pas de rupture entre la connaissance et l'étant, il y a une continuité dans le devenir manifeste, laquelle est le fait de la dimension qui rassemble tout étant, c'est-à-dire le monde.

La vérité par conséquent n'est ni la seule authenticité objective, ni la seule apparence. Fink prend l'exemple commun de l'or authentique et de l'or apparent. Comment peut-on dire de

⁷⁶⁸ „...das Erscheinen geschieht aus Horizonten her, aus dem Universalhorizont der Welt, aus Raum und Zeit und aus den Horizonten der vorverstandenen Wesensbereiche, der Regionen des Seienden her. Alles Offenbarwerden von Seiendem, alles Erscheinen von vorhandenem Seienden kommt aus dem Offenen der Welt. Die Wahrheit über das Erscheinende gründet in der Wahrheit des Sichoffenhaltens für das, was allem Erscheinenden Raum gibt und Zeit lässt. Raumgebend und zeitlassend aber ist die Welt – als das alles erscheinende Seiende zum Erscheinen Bringende – das Reich der Erscheinung. Im Reich der Erscheinung ist alles erscheinende Seiende hervorgekommen...“: Idem, p. 139

l'or authentique que c'est *vraiment* de l'or, et de l'or apparent que ce n'est pas vraiment de l'or ? Précisément parce que la dimension de la vérité rassemble les deux moments, l'étant et le savoir. C'est parce que l'étant apparaît d'abord lui-même puis à l'homme dans le moment du savoir, qu'une discordance est possible : ce n'est, par exemple donc, que de l'or *en apparence*. Pour que la vérité se produise pour l'homme, il faut que soit concordante la correspondance entre l'étant et l'apparence, entre les deux moments de l'apparaître : la manifestation et le savoir.

On peut donc comprendre à partir de là comment la question de la vérité est essentielle au niveau de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être. On peut maintenant apercevoir comment cette question guide le philosophe et rend possibles les différentes positions qui peuvent être les siennes. On peut, avec le réalisme, considérer que la vérité de l'étant se situe essentiellement dans le rapport de l'essence et de l'existence. On peut, avec la pensée moderne, considérer que la chose en soi n'est connue que par la médiation de l'apparaître, qu'au niveau de la connaissance humaine. Ce qui rend possible ce questionnement, cependant, c'est la dimension dans laquelle la question de la vérité de l'être se pose. Il faut au préalable que le rapport à l'étant existe pour que les différents moments qui le composent puissent se distinguer. Et c'est précisément dans le monde que Fink reconnaît la dimension du rapport à l'étant, dans laquelle ce dernier apparaît en sa vérité à l'homme.

D) Conclusion : le renvoi à la question de Dieu

Le problème de la vérité doit conduire à la question de Dieu, non pas le Dieu de la révélation, mais le Dieu de la philosophie. Le Dieu de la révélation, dit Fink, nourrit l'idée naïve de Dieu, laquelle est une simple croyance dans l'au-delà. Le Dieu de la philosophie au contraire est un Dieu pleinement pensé et essentiellement pensé. L'Idée philosophique de Dieu est ontologique, et c'est le concept de la vérité ontologique qui est mû par cette Idée en même temps qu'il conduit à cette Idée.

Le point de départ de la question, dans la conception finkéenne du problème, est ce que Fink nomme le « comparatif ontologique » (« *ontologischen Komparativ* »⁷⁶⁹). Le comparatif ontologique intervient dès que, dans l'analyse de la vérité, ayant distingué l'être de l'apparence, et ayant saisi par là l'essence comme l'être-essentiel de l'étant, on *compare* les différents genres d'êtres à partir de ce qui définit leur essence. Ce comparatif, essentiellement, s'exerce relativement à une mesure, laquelle comprenant en elle tous les prédicats possibles, reflète le rang d'être de l'étant, lui-même défini par la plus ou moins grande proximité de l'étant vis-à-vis de cette mesure : cette mesure est l'Idée philosophique de Dieu, c'est-à-dire d'un être comprenant en soi toutes les perfections, et vis-à-vis duquel, tout étant, en fonction de ses perfections spécifiques, acquiert un rang d'être.

Il n'y a cependant pas là, avec Fink, une vérité établie, mais essentiellement un *problème*. Il y a un problème, il y a une question, parce que la position du comparatif ontologique dépend d'un modèle déterminé de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, et que la position de la question philosophique de Dieu se voit bouleversée par le traitement finkéen de ce quadruple problème. En effet le schéma classique est celui du rapport, qui couronnait encore l'architecture kantienne, de l'âme, du monde, et de Dieu. Dans ce schéma, Dieu est l'être suprême, qui crée selon son entendement un monde objectif et fini dans lequel chaque chose a sa vérité, laquelle est l'objet de l'âme humaine, qui, comme la plus parfaite des créatures, connaît et contemple. Dans ce schéma d'une part l'Un est Dieu, comme l'Être éternel, en même temps que le vrai, au-delà de l'intelligence humaine, se conjugue avec le rang d'être de l'étant créé.

Mais avec l'approche finkéenne du problème ce schéma est bouleversé. En effet l'approche phénoménologique du problème conduit à saisir, comme *fondement ontologique*, non pas l'Être suprême, mais bien avant *l'étant* ; c'est d'une considération sur l'étant que part toute doctrine du comparatif ontologique, et tandis que pour ces doctrines on remonte de là, de manière non critique, vers l'Être suprême, il faut, pour l'approche phénoménologique telle que Fink la développe, reconduire l'étant *comme tel* au monde comme à sa condition. Le « que-c'est », le « *Dass-sein* » ne renvoie pas comme à sa condition immédiate au Dieu ontologique, mais au mouvement de l'espace-temps du monde. Donc l'Un, maintenant, n'est

⁷⁶⁹ Idem, p. 140

plus Dieu mais le monde. Ce qui est alors en cause c'est la genèse des réalités, en tant qu'elle ne procèdent pas de Dieu mais du monde : puisque le monde se définit par l'espace, le temps et le mouvement qui lui sont propre, et puisque on ne lui pense pas intrinsèquement sans de sérieuses contradictions un entendement dans lequel résideraient les archétypes des choses, on ne peut plus référer chaque étant, selon son genre et son espèce, à une mesure et à une origine dans et par laquelle il serait le sujet d'une valeur ontologique. La diversité des choses apparaît, sans que l'on puisse *comparer* chaque genre d'étant vis-à-vis d'une mesure suprême.

C'est donc le problème de la vérité qui doit dès lors être réévalué. Le vrai n'est plus la connaissance adéquate de la valeur ontologique de l'étant. Au contraire c'est maintenant un phénomène, puisque l'étant, dans et par le mouvement du monde, d'une part se manifeste lui-même (ce que Fink appelle le « se-montrer », « *sich-zeigen* ») de l'étant, d'autre part atteint l'homme dans le moment de l'apparence. Dès lors la vérité est un *problème*, et non plus une certitude, quand se pose la question de la relation de l'apparence et du se-montrer, et quand par là, la connaissance humaine se pose alors la *question* de savoir *si* il y a un sens intrinsèque au mouvement du tout *ou non*. Le schéma général du traitement spécifiquement finkéen du problème de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être est donc le suivant : dans et par le mouvement du monde, l'étant *lui-même* apparaît, se montre, et atteint, dans et par ce mouvement global, l'homme, dans le phénomène de la vérité, l'homme connaissant *via* le moment de l'apparence l'étant se montrant, et se posant alors la question de la vérité au sein de ce mouvement d'ensemble, se demandant si il y a, et quel est le sens intrinsèque de ce mouvement d'ensemble. Ce qui est donné, c'est la diversité régionale de l'existant, mais le sens de la relation d'ensemble de l'étant dans sa totalité n'est pas lui-même donné.

On doit donc conclure avec cette remarque importante : jusqu'à maintenant nous avons examiné la structure et le traitement finkéen de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, mais nous n'avons pas pris en compte la dimension de *question* de cette problématique. Or c'est précisément la dimension propre du questionnement que Fink atteint avec son traitement du problème : c'est le sens du monde qui est problématique, le sens de l'Un, quand en son sein l'homme connaissant s'interroge sur la vérité et la valeur, c'est-à-dire

sur les problèmes les plus fondamentaux de la philosophie. C'est pourquoi, sans doute, Fink conclut son *Introduction à la philosophie* par cette problématique.

2. – Le problème de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être posé dans le cadre d'une philosophie de l'esprit : le thème de la compréhension de l'être

A) Introduction : position générale du problème

La problématique fondamentale du Fink de la maturité est celle de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être. Dans la section précédente nous avons introduit à cette problématique, en montrant comment Fink la développait : l'étant existe toujours dans l'horizon du monde, et l'homme, dans la connaissance de la vérité, se pose la question du sens de la genèse de l'étant (rapport Etant-Un-Bien-Vrai). Fink le dit : la structure de la quadruple question de l'être est *transcendantale*. « Transcendantal » ne s'entend pas ici dans le sens d'un idéalisme subjectif, mais dans le sens d'une pensée cosmologique : c'est la relation de l'homme à l'étant toute entière, et parfaitement accomplie, que Fink vise par le thème de « transcendantal ». « Transcendantal » signifie que immédiatement, et *a priori*, je suis ouvert sur l'étant, sans que cela implique que le savoir soit clos sur lui-même et que je ne connaisse pas les choses en vérité. « Transcendantal », pour Fink, au contraire, signifie que *a priori* c'est l'étant *lui-même* que je connais, connaissance qui constitue le phénomène de la vérité⁷⁷⁰.

C'est dans ce cadre que Fink a développé une philosophie de l'esprit. En 1947, juste après le premier cours de 1946 dont nous venons d'étudier le contenu (exposition de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être), Fink aborde le problème de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être dans le cadre d'une réflexion sur l'esprit, dont le propre et l'essentiel, dit Fink, est de comprendre l'être. Il nous semble donc tout à fait important d'exposer la théorie finkéenne de la compréhension de l'être, si il est vrai qu'elle

⁷⁷⁰ Voir ci-dessus: Deuxième partie, Chapitre premier, première section, 1., C).

constitue pour elle seule une théorie originale et vraiment intéressante sur un thème qui ne fut pas, jusqu'à aujourd'hui, beaucoup travaillé, et qui a toute son importance.

Le problème qui occupe Fink est celui d'une philosophie de l'esprit. Tant que l'esprit est saisi comme prédonné, et étudié sous ses formes prédonnées, il s'agit plus de sciences de l'esprit que d'une authentique philosophie de l'esprit. La philosophie, proprement, met en question ce qui pour l'attitude naturelle va de soi. Elle ne repose sur aucun fondement, mais elle prend le risque de penser le fondement. Fink écrit :

La philosophie ne repose jamais sur un fondement déjà établi, mais est l'orientation vers le fondement des fondements déjà établis...Une philosophie de l'esprit n'est à partir de là pas une description de l'esprit humain existant, une analyse subtile et pénétrante, une description de type « phénoménologique », mais est avant tout la détermination de ce que l'esprit est essentiellement et proprement. La philosophie de l'esprit n'a pas d'autre tâche que la question vers l'essence et l'être propre de l'esprit.⁷⁷¹

Une chose très importante est dite ici. Fink oriente la question d'une philosophie de l'esprit vers ce que l'esprit *est proprement*, c'est-à-dire à l'exclusion de ce avec quoi il pourrait être confondu. C'est ce qui lui permet de définir l'esprit par la compréhension de l'être. Pris concrètement, l'esprit pourrait être identifié à un système de facultés ou de productions spécifiques. Mais une telle approche, pour Fink non philosophique, manque le propre de l'esprit, que le questionnement philosophique, vers son essence propre, peut mettre à jour. Le propre de l'esprit est la connaissance de l'étant en son être. Et en ce sens une philosophie de l'esprit, dit Fink, est une ontologie. Non pas une ontologie régionale qui a pour objet un domaine de l'étant, mais, dit il :

Cette question philosophique est une ontologie en un sens radical. A savoir qu'elle questionne vers l'esprit dans la mesure où il pré-pense et porte au concept originairement , au devant de toute essentialité fondamentale pré-trouvée, ce qu'est vraiment l'étant, l'essence, le phénomène, le fondement et le fondé. Cet acte originaire de l'esprit, dont nous voulons saisir l'essence, nous

⁷⁷¹ „Die Philosophie gründet nie auf einem gegründeten Grunde, sondern ist das Zugrunderichten des bereits gelegten Grundes...Eine Philosophie des Geistes ist daher nicht eine Abschilderung des vorhandenen menschlichen Geistes, eine subtile und eindringende Analyse, eine Deskription ‚phenomenologischer‘ Art, sondern ist allem zuvor die Bestimmung, was Geist wesentlich und eigentlich sei. Die Philosophie des Geistes hat keine andere Aufgabe als die Frage nach dem Wesen und dem eigentlichen Sein des Geistes.“: Idem, p. 135

le caractérisons comme le modèle ontologique...Il s'agit...de comprendre l'esprit dans l'originalité de son modèle conceptuel dans laquelle l'étant est pensé. Principalement nous disons maintenant : l'essence de l'esprit est la pensée de l'être. L'esprit existe comme le *logos* esquissant l'*on*, il est l'onto-logie existante.⁷⁷²

L'étant représente donc un problème, dans la mesure où par « étant » il faut entendre les choses, qui sont conçues en tant qu'elles sont. La multiplicité des choses est rassemblée dans un être commun qui nous permet de les désigner par le vocable unique d'« étant ». L'étant signifie ainsi le tout, tout ce qui est. Mais comment les choses « sont », comment elles sont rassemblées dans un être commun, comment elles se divisent, se différencient, tout en restant semblables dans la mesure où elles sont étantes, c'est le problème même, selon Fink, du concept d'étant. Fink ne se propose pas de résoudre ce problème, et d'y apporter une réponse définitive : au contraire cette question constitue le problème fondamental de tout modèle ontologique. Cette question est la plupart du temps dans l'oubli, et pourtant elle porte l'existence humaine. Elle représente pour Fink la plus haute possibilité humaine, et elle caractérise l'essence de l'homme dont le propre est de comprendre l'être. Et c'est l'essence de la philosophie que l'éveil de cette question. C'est pourquoi l'objet propre d'une philosophie de l'esprit n'est pas l'explicitation d'une structure prédonnée, mais d'abord l'éveil de cette question. Fink écrit :

La tâche première et décisive de toute philosophie est l'éveil d'une question, la position de problèmes, la formation d'un savoir contre notre ignorance, dans l'étonnement pour ce qui est tel qu'il vaut d'habitude sans question.⁷⁷³

La compréhension de l'être est à la fois déterminante et oubliée. Ainsi, pour Fink, toute connaissance non philosophique est déterminée, qu'elle le veuille ou non, par la pensée de l'être. Toute connaissance des choses vit dans une compréhension de l'être-chose, même si elle méconnaît le niveau où la chose comme telle est pensée. Fink écrit :

⁷⁷² „Diese philosophische Frage ist aber Ontologie in einem radikaleren Sinne. In dem Sinne nämlich, dass sie nach dem Geist fragt, sofern er in seinem vor aller Vorfindlichkeit liegenden Wesensgrunde ursprünglich vordenkt und in den Begriff setzt, was überhaupt Seiendes, Wesen, Erscheinung, Grund und Gegründetes ist. Diese Urhandlung des Geistes, die wir als sein Wesen fassen wollen, bezeichnen wir als den onto-logischen Entwurf. Es handelt...den Geist in der Ursprünglichkeit seines Entwurfes der Begriffe, in denen das Seiende gedacht wird, zu erfassen. Thesenhaft sagen wir jetzt also: das Wesen des Geistes ist das Denken des Seins. Der Geist existiert als der entwerfende logos des on, er ist als existierende Onto-logie.“: Idem, p. 136

⁷⁷³ „Die erste und entscheidende Tat aller Philosophie ist die Weckung einer Frage, die Aufstellung eines Problems, die Bildung eines Wissens um unser Nichtwissen in der Verwunderung über solches, was sonst fraglos gilt.“: Idem, p. 149

Toute recherche sur les choses demeure, la plupart du temps sans le savoir, sous la direction de représentations fondamentales, dans lesquelles l'être-étant de la chose est compris, est pensé. Une telle conceptualité, qui comme connaissance *a priori* précède toute connaissance empirique, prend sa source dans la pensée de l'homme.⁷⁷⁴

Il s'agit là de la pré-compréhension de l'être. La conceptualité de la précompréhension de l'être n'advient pas dans des réflexions et des jugements mais dans une pré-pensée (*Vor-denken*) de la choséité de la chose. C'est au niveau de la pré-pensée qu'est présent le modèle (*Entwurf*) ontologique. Fink précise : « *Cette conception pré-pensante de l'être de tout étant, nous la caractérisons comme le modèle ontologique.* »⁷⁷⁵. Le sens d'une philosophie de l'esprit par conséquent est donc de revenir à ce niveau fondamental comme à l'origine de la pensée de l'être.

La pensée de l'être, en tant que pré-pensée, se distingue de la réflexion (*Nachdenken*) sur l'étant. La réflexion sur l'étant, traditionnelle dans la métaphysique, permet d'atteindre les grandes distinctions classiques. Fink écrit :

Nous connaissons la réflexion sur l'étant seulement parce que celui-ci est déjà pré-pensé et conçu dans la construction d'une structure, dans l'articulation de ses modes, parce que nous nous mouvons toujours déjà dans les distinctions de la substance et de l'accident, de la relation, du ce-que-c'est (*Was-sein*) et du que-c'est (*Dass-sein*), de l'être effectif et de l'être possible, de l'être et du néant, de l'être et du devenir, de l'être et de l'apparaître.⁷⁷⁶

Mais comment connaissons nous ces distinctions fondamentales ? Font elles parties de la raison humaine, en tant que connaissance simplement *a priori* de l'étant ? C'est le point de vue de la métaphysique moderne. Ce qui est en cause c'est de savoir si les distinctions fondamentales de la métaphysique sont absolument fondamentales, c'est-à-dire qu'il n'existe aucun autre niveau conceptuel qui les dépasse, ou si au contraire, comme pense le faire par

⁷⁷⁴ „Alles Forschen nach Dingen steht, und zumeist ohne wissen darum, unter der Leitung von Grundvorstellungen, in denen das Seiendsein der Dinge verstanden, gedacht ist. Solche Gedachtheit, die als apriorische Kenntnis aller Erfahrungskennntnis vorangeht, entspringt im Denken des Menschen.“: Idem, p.150

⁷⁷⁵ „Dieses vor-denkende Erdenken des Seins alles Seienden bezeichneten wir als den ,ontologischen Entwurf.“: Idem

⁷⁷⁶ „Nachdenken können wir über das Seiende nur, weil bereits im Bau seiner Strukturen, in der Faltung seiner Weisen vorgedacht, er-dacht ist; weil wir uns immer schon bewegen in den Unterscheidungen von Substanz und Eigenschaft, von Relation, von Was-sein und Dass-sein, von Wirklichsein und Möglichsein, von Sein und Nichts, von Sein und Werden, von Sein und Schein.“: Idem, p. 153

exemple Heidegger, on peut remonter en amont de ces distinctions fondamentales pour penser comment elles sont déterminées. Pour Fink il est essentiel, à ce niveau, de prendre en vue le *questionnement* qui motive les doctrines « aprioristes ». C'est-à-dire que les réponses de la métaphysique traditionnelle (moderne) ne rendent pas justice à la *question* de l'être. Là même où la réponse « aprioriste », si l'on peut dire, est donnée, elle est donnée dans la dimension de l'ouverture de la question de l'être, et ni elle ne prend en vue, ni ne thématise la dimension de ce questionnement et ce questionnement lui-même. Or c'est précisément ce que Fink entend faire, et ce qu'il esquisse avec sa théorie de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être. Il écrit :

L'homme trouve-t-il l'être des choses simplement préalablement alors qu'il expérimente les choses qu'il rencontre ? Ou esquisse-t-il préalablement, dans une pré-pensée, [les choses] dans une unité originaire qui rassemble la multiplicité des modes d'être ? Est-ce que la pensée de l'être est un trouver ou un modéliser ? ⁷⁷⁷

C'est là selon Fink la question centrale d'une philosophie de l'esprit.

Fink en vient ainsi à discuter la question de l'essence. L'essence est considérée traditionnellement comme l'unité originaire de l'étant. Fink prend pour exemple la phénoménologie de Husserl. Husserl tente de fonder la connaissance, toute connaissance, sur la connaissance de l'universel, la connaissance intuitive de l'essence, avec laquelle nous opérons ordinairement sans la prendre pour objet, et que la phénoménologie tente d'objectiver avec la méthode de l'idéation ou vision des essences. Mais ce faisant l'étant est conçu comme simple phénomène. Il est appréhendé comme tel. Mais ce qu'est l'étant, quelle est la relation de la réalité singulière et de l'essence universelle qui lui correspond – le phénomène phénoménologique -, n'est pas discuté par Husserl. Et c'est ce niveau du questionnement et de la problématique qui est proprement, pour Fink, ontologique. C'est-à-dire qu'il existe bien un niveau problématique, pour une philosophie de l'esprit, en amont de la sphère investie par une doctrine « aprioriste ». La théorie de l'*a priori* elle-même est le fait d'une ontologie. Que l'on songe au tournant de la philosophie moderne qui vient situer l'étant comme essentiellement vrai, c'est-à-dire comme principiellement le corrélat d'un sujet. Le fait même de situer l'étant

⁷⁷⁷ „Findet der Mensch das Sein der Dinge ebenso vor, wie er erfahrend Dinge antrifft, ihnen begegnet ? Oder entwirft er vorgängig, in einem Vordenken, die in eine ursprüngliche Einheit zusammengehaltene Vielfalt der Seinsweisen ? Ist das Denken des Seins ein Finden oder ein Entwerfen?“ : Idem

au niveau du concept et de le penser comme le propre de la raison humaine, est le fait d'une réflexion philosophique qui s'interroge sur l'être de l'étant. C'est pourquoi selon Fink la phénoménologie husserlienne opère avec la distinction métaphysique de l'essence et de l'existence, en saisissant, au niveau du sujet, l'essence comme phénomène, mais sans renouveler le questionnement métaphysique qui conçoit le rapport de l'essence et de l'existence comme la structure essentielle de l'étant comme tel. Fink écrit :

La question vers l'essence, dans la mesure où elle est une question métaphysique, n'incombe pas à la distinction de la théorie critique entre connaissance empirique et *a priori*, mais à une compréhension de la nature de l'être lui-même.⁷⁷⁸

C'est-à-dire que pour Fink la réflexion sur l'étant, ou pensée de l'être, se situe plus en amont que le seul « trouver ». La réflexion part de l'étant, non pas pour seulement en objectiver l'essence, mais pour atteindre l'essence de l'être comme telle, essence qui n'est pas donnée, qui n'est donc pas de l'ordre du « trouver », mais qui requiert le concept pour être modélisée. « *La chose n'a pas à même elle-même la différence du que et du quoi, mais que-c'est et ce-que-c'est, être-chose, être-singulier et être-universel doivent être conçus à partir de la nature de l'être.* »⁷⁷⁹, écrit Fink. Il y a là, dit-il, une différence de niveau, entre la connaissance ordinaire qui opère avec la distinction de l'essence et de l'existence, mais sans mettre celle-ci en question, et le niveau, - proprement ontologique dit Fink - où cette distinction est prise en vue et où la pensée vise la structure de l'étant comme tel. Fink écrit :

C'est pour ainsi dire un autre niveau, un autre plan problématique, si nous restons sur le sol de la différence entre la chose singulière et l'universel, ou si nous questionnons en retour et pensons en retour la nature de l'être lui-même, et si nous nous étonnons qu'il y ait vraiment une différence entre l'être-universel et l'être-singulier.⁷⁸⁰

⁷⁷⁸ „Die Frage nach dem Wesen, sofern sie eine metaphysische Frage ist, erwächst nicht an dem erkenntniskritisch...Unterschied von empirischer und apriorischer Erkenntnis, sondern aus einer Einsicht in die Natur des Seins selbst.“: Idem, p. 163

⁷⁷⁹ „Das Ding 'hat' nicht an ihm den Unterschied von Dass und Was, sondern Dass-sein und Was-sein, Dingsein, Einzelnes-sein und Allgemeines-sein müssen aus der Natur des Seins begriffen werden.“: Idem, p. 170-171

⁷⁸⁰ „Es ist gleichsam ein anderes Niveau, eine andere Problem-Ebene, ob wir auf dem Boden der Unterscheidung von Einzelding und Allgemeinem stehen, oder ob wir in die Natur des Seins selbst zurückfragen und zurückdenken und uns verwundern, dass es überhaupt den Unterschied von Allgemeinsein und Einzelnes-sein gibt.“: Idem, p. 171

Nous touchons là un point important dans la pensée d'Eugen Fink. Par delà le « trouver », par delà les formes *a priori* de la pensée, se situe une interrogation sur ces formes mêmes et sur leurs raisons d'être, et c'est ce niveau que Fink qualifie de « pensée spéculative ». Il écrit : « *La véritable pensée philosophique est la pensée de la constitution d'être elle-même, la spéculation sur l'être.* »⁷⁸¹. C'est-à-dire que la problématique fondamentale, en quête de laquelle est Fink dans sa philosophie de l'esprit, est la pensée spéculative. Le propre de l'esprit, dans sa compréhension de l'être est de porter au concept l'être lui-même, dans l'esquisse des concepts fondamentaux de la pensée humaine. L'*Entwurf*, le modèle ontologique, est de nature spéculative. Il faut à cet égard bien distinguer entre la connaissance des distinctions fondamentales, par exemple l'essence et l'existence, avec lesquelles nous opérons, et la réflexion sur ces distinctions, qui mobilise la pensée spéculative. Ainsi il ne s'agit pas, pour Fink, d'opposer simplement la connaissance phénoménologique, et l'intuition des essences qu'elle dévoile, à la pensée spéculative, mais il s'agit de prendre en vue et de porter au concept les distinctions fondamentales qui autrement ne sont pas en question. Il écrit encore :

Nous devons...retenir que la question philosophique sur l'essence, l'*eidōs*, ne se tient pas seulement dans le cadre du rapport de la singularité et de l'universalité, mais que ce rapport lui-même doit être mis en question...⁷⁸²

Il y a donc chez Fink une véritable théorie de la compréhension de l'être dont nous venons d'esquisser les contours les plus généraux. Nous nous proposons maintenant d'en cerner de manière plus précise les moments fondamentaux.

B) Essence et existence

Fink aborde d'abord la question de l'essence en opposant le concept de cette dernière aux théories empiristes qui dérivent l'universalité du concept de l'expérience. Il écrit :

⁷⁸¹ „Das wahrhaft philosophische Denken aber ist das Denken der Seinsverfassung selbst, die Spekulation über das Sein.“: Idem, p. 171-172

⁷⁸² „Wir müssen...festhalten, dass die philosophische Frage nach dem Wesen, dem *eidōs*, nicht nur im Rahmen des Bezugs von Einzelheit und Allgemeinheit sich halten kann, sondern dass man diesen Bezug selbst mit in Frage stellen muss...“: Idem, p. 173

...le concept d'essence...ne repose pas sur l'universalisation du réel, de réalités singulières ; mais en lui est signifié une universalité, qui d'emblée advient a priori à toute réalité, parce qu'il en est la position de la possibilité pure.⁷⁸³

L'essence est ainsi, du point de vue de la connaissance, de l'ordre du « trouver », et c'est bien ainsi, en la saisissant comme phénomène, que s'établit la phénoménologie husserlienne. Mais du point de vue du problème de la compréhension de l'être tel que Fink le développe, on ne peut pas s'en tenir à la stricte phénoménalité de l'essence. Car cela revient à clore de manière péremptoire les problèmes métaphysiques qui se rattachent à la notion d'essence. C'est pourquoi Fink situe la phénoménologie de Husserl par rapport aux problèmes qui découlent, et qui sont indiscutés, du concept husserlien de l'essence. Fink distingue dans la théorie husserlienne trois moments qui doivent être rediscutés : le formalité, l'apriorité et l'idéalité :

La formalité comme le caractère de l'universalité face à la chose singulière reste ontologiquement indiscutée. L'être-universel face à l'être-singulier n'est pas compris et conçu à partir de la constitution fondamentale de l'étant, mais seulement « employé » dans la distinction de l'objectivité individuelle et universelle. Et tout aussi bien l'apriorité est seulement interprétée comme l'antécédence théorique de la connaissance des essences vis-à-vis de l'expérience, et non comme un primat d'être. Et finalement l'idéalité de l'essence est caractérisée seulement négativement par délimitation vis-à-vis de l'être de la réalité individuelle, mais n'est pas déterminée positivement dans son rang d'être. En résumé : Husserl n'a pas de concept métaphysique de l'essence, mais seulement un [concept d'essence] de l'objectivité théorique.⁷⁸⁴

C'est-à-dire que s'il emploie le concept d'essence, Husserl ne le problématise pas pour lui-même. Il n'y a pas chez Husserl de métaphysique de l'essence. Pour Fink ce qui caractérise le concept métaphysique de l'essence, c'est qu'il désigne un concept de l'étant comme tel. Il écrit : « *Le concept métaphysique de l'essence est ainsi un concept qui conçoit l'essence de*

⁷⁸³ „...den Wesensbegriffen...beruhen nicht auf der Verallgemeinerung von Wirklichem, einzelner Realen ; sondern in ihnen ist eine Allgemeinheit gemeint, die von vornherein, a priori allem Wirklichem zukommt, weil es das Gesetz der reinen Möglichkeit ist.“: Idem, p. 159

⁷⁸⁴ „Die Formalität als der Charakter der Allgemeinheit gegenüber dem einzelnen Ding bleibt ontologisch undiskutiert. Allgemeinsein gegenüber Einzelsein wird nicht aus der Grundverfassung des Seienden heraus vertanden und begriffen, sondern ‚gebraucht‘ in der Unterscheidung von Individual- und Allgemeingegenständen. Und ebenso wird die Apriorität nur als die Erkenntnisvorgängigkeit des Wesenswissens gegenüber der Erfahrung interpretiert, und nicht als ein Seinsprimat. Und schliesslich wird die Idealität des Wesens nur negativ in Abgrenzungen gegen das Sein des realen Individuellen charakterisiert, aber nicht positiv in seinem Seinsrang bestimmt. Zusammengefasst: Husserl hat keinen metaphysischen, nur einen gegenstandstheoretischen Wesensbegriff.“: Idem, p. 161

l'être-étant. »⁷⁸⁵. Ce n'est plus l'essence théorique rapportée à l'intuition de l'individu qui est en question, c'est l'essence comme constituant la structure ontologique de l'étant en général que Fink veut maintenant prendre en vue. De la sorte, rapportée à l'étant, la question de l'essence fait apparaître la distinction entre l'essence et l'existence. C'est une distinction fondamentale pour Fink. Il écrit :

L'étant se divise pour ainsi dire en que-c'est et ce-que-c'est. L'étant existe toujours comme quelque chose. Il n'y a pas d'étant, qui serait seulement universellement un étant, mais il est toujours déjà quelque chose, une pierre, une plante, un animal, un homme, un Dieu, un nombre ; paradoxalement pouvons nous dire qu'il n'y a jamais absolument un étant, mais un homme étant, une chose étante, etc. L'étant est ainsi tel qu'il est toujours quidditatif. L'étant est toujours spécifié, il existe seulement dans la mesure où il est spécifié.⁷⁸⁶

De la sorte le concept métaphysique de l'essence ne peut pas, comme dans l'usage simplement théorique qu'en fait Husserl, être séparé de l'existence. Il faut au contraire saisir l'essence dans le moment de l'existence, de telle sorte que c'est l'essence qui existe. L'essence est inséparable de l'existence et l'existence inséparable de l'essence. Ainsi la spécification de l'essence est du même coup une spécification de l'existence. Fink précise : « ...*toute existence est une existence spécifiée.* »⁷⁸⁷. Et il ajoute :

L'universalité du genre et de l'espèce, la quiddité, n'est pas quelque chose de premier pour la distinction d'un connaître séparé, mais réside en tout existant. L'universel est. Et ce « est » ne signifie pas principalement la prédonation, la possibilité de son objectivation, et les discours et jugements qui s'y rapportent. L'universel est, c'est-à-dire non pas, qu'il est seulement dans le simple sens de la copule, de l'être-objet pour une prédication possible, un jugement ; l'universel est dans la mesure où il réside dans tout étant. Par là l'attention est attirée sur le fait que le ce-que-c'est, la quiddité de l'étant se spécifie et réside dans l'existence. Ou exprimé autrement : *l'essentia* est dans *l'existentia*.⁷⁸⁸

⁷⁸⁵ „*Metaphysischer Wesensbegriff ist also ein Begriff, der das Wesen vom Seiendsein aus begreift.*“ : Idem

⁷⁸⁶ „*Das Seiende zerfällt sozusagen in Dass-sein und Was-sein. Seiendes existiert immer als je etwas. Es gibt kein Seiendes, das nur allgemein eben ein Seiendes wäre, sondern es ist je immer schon irgendetwas, ein Stein, eine Pflanze, ein Tier, ein Mensch, ein Gott, ein Zahl; paradox könnten wir sagen, es gibt überhaupt nie ein Seiendes, sondern nur seiende Menschen, seiende Dinge usf. Das Seiende ist so, dass es immer washaft ist. Seiendes ist immer geartet, es existiert nur, sofern es artet.*“ : Idem, p. 161-162

⁷⁸⁷ „*alles Dasein ist artendes Dasein* „ : Idem, p. 162

⁷⁸⁸ „*Das Allgemeine der Art und Gattung, der Washaftigkeit, ist nicht etwas erst für das unterscheidende Erkennen Abgehobenes, sondern west in allem Existierenden. Das Allgemeine ist. Und diese ‚ist‘ besagt nicht primär die Vorfindlichkeit, die Möglichkeit seiner Vergegenständlichung und das Reden und Urteilen darüber. Das Allgemeine ist, d.h. nicht, es ist nur in dem blassen Sinne der Kopula, des Gegenstandseins für eine mögliche Prädikation, ein Urteil; das Allgemeine ist, sofern es in allem Seienden anwest. Damit ist hingewiesen*

On peut peut-être mieux situer maintenant la théorie finkéenne de la compréhension de l'être. Il faut pour cela bien retenir deux moments. Le premier moment est la situation cosmologique de l'homme. L'homme est l'étant, au milieu de l'étant, qui, dans le monde, comprend l'être. C'est ainsi que, second moment, il peut, conformément au mouvement de pensée *on – alethes*, prendre en vue immédiatement la compréhension de l'être qui le spécifie. Mais dès lors la compréhension de l'être n'est pas à prendre séparément de l'étant, fût-ce comme phénomène. Il faut au contraire saisir la compréhension de l'être dans l'ampleur cosmologique qui est la sienne, c'est-à-dire comme une connaissance qui se rapporte intrinsèquement à l'étant. Et c'est ainsi que Fink aborde la question de l'essence. L'essence n'est pas à saisir au niveau exclusif de la connaissance, mais en tant qu'elle constitue la vérité de l'étant, elle doit être saisie dans son rapport à l'existence. La compréhension de l'essence apparaît alors dans sa véritable dimension, comme une connaissance de l'étant lui-même, et comme l'accomplissement du mystère de la compréhension de l'être.

C'est dire que tout le problème réside précisément dans la relation de l'essence et de l'existence. Fink en vient par conséquent à dénoncer la conception « vulgaire », dit-il, de cette relation. Ce qui caractérise la conception vulgaire de cette relation c'est de distinguer simplement entre l'un et l'autre de ces termes, là où justement l'authentique problématique ontologique requiert que l'on pense véritablement le rapport. Ainsi, entre l'être et l'essence, ce qu'il s'agit en premier lieu de considérer c'est que *l'être* est quidditatif. C'est à partir de l'être que l'on conçoit l'essence. Fink dit : « *L'être est, dans la mesure où il est toujours comme quelque chose. L'être est quidditatif.* »⁷⁸⁹. Mais inversement l'être s'aborde toujours à partir de l'essence. Fink écrit : « *L'être, advient de telle sorte, qu'il se détermine en une pluralité d'aspects du ce-que-c'est, lesquels restent cependant rassemblées dans l'unité de l'être.* »⁷⁹⁰. Fink, par conséquent, distingue une double problématique ontologique : « *L'être-quidditatif de l'étant est le thème de la problématique ontologique de l'essence. L'être-un de l'étant dans la multiplicité de ses spécifications est le problème des catégories.* »⁷⁹¹. C'est-à-

darauf, dass das Was-sein, die Washaftigkeit des Seienden, gerade im Dass-sein artet und wesen. Oder anders ausgedrückt, die essentia west in der existentia.“: Idem

⁷⁸⁹ „*Das Sein ist, sofern es immer als etwas ist. Das Sein ist washaftig.*“: Idem

⁷⁹⁰ „*Das Sein geschieht so, dass es in mannigfaltige Weisen des Was-seins auseinandergeht, die aber zusammengehalten bleiben in der Einheit des Seins.*“: Idem

⁷⁹¹ „*Washaftigsein des Seienden ist das Thema der ontologischen Problematik des Wesens. Das Eins-sein des Seienden in der Vielfalt seiner Artung ist das Problem der Kategorie.*“: Idem

dire que le problème des catégories est indissociable du problème de l'essence. Les catégories de l'étant sont toujours les catégories de l'essence existante et viennent désigner la pluralité des manières d'être de l'essence, en conséquence de quoi le problème central de la problématique des catégories est l'unité de l'étant qu'elles spécifient.

C'est-à-dire que dans la compréhension qui est celle de Fink, l'être, pour ne le dire qu'en un mot, est la totalité une de l'essence et de l'existence, du « ce-que-c'est » et du « comment c'est ». De telle sorte que le « ce-que-c'est » ne peut se comprendre qu'en rapport au « comment c'est » et inversement. C'est précisément cette totalité qui constitue, dans sa structure la « *nature de l'être* »⁷⁹², et dont l'intelligence est le propre de la métaphysique.

La dualité fondamentale intrinsèque de l'être s'exprime d'abord par la négativité qui permet de distinguer l'essentiel de l'inessentiel. Fink écrit : « ...une telle pensée de l'être, comme déterminée par une différence interne à lui-même, est possible, là où une négativité envahit l'essence de l'être. »⁷⁹³. La négativité est immanente à la constitution de l'être. « *L'être se différencie lui-même en être essentiel et inessentiel.* »⁷⁹⁴, dit encore Fink. Et il ajoute : « *L'être est l'un en lui-même différencié...* »⁷⁹⁵. C'est sur la base de cette structure fondamentale qu'apparaissent les distinctions ontologiques fondamentales. Fink écrit :

Nous pouvons évoquer la tension dans l'essence de l'être à travers l'opposition de l'essentiel et de l'inessentiel, de l'essence et du phénomène, de la force et de l'extériorisation, de la permanence et du changement.⁷⁹⁶

C) Concept et objet

C'est d'abord dans le rapport aux choses que nous distinguons l'essentiel de l'inessentiel. « *Auprès de quelque chose nous distinguons sa teneur quidditative et son 'que', la réalisation*

⁷⁹² „...Natur des Seins selbst... „ : Idem, p. 163

⁷⁹³ „...solches Denken des Seins, als bestimmt durch einen inneren Unterschied in sich selbst, ist dort möglich, wo eine Negativität in das Wesen des Seins einbricht.“: Idem

⁷⁹⁴ „Das Sein unterscheidet sich selbst in eigentliches und uneigentliches Sein. „ : Idem

⁷⁹⁵ „Das Sein ist das Eine in sich selbst unterschiedene...“: Idem

⁷⁹⁶ „Die Spannung im Wesen des Seins können wir...andeuten durch die Gegensatzpaare von Wesentlichem und Unwesentlichem, von Allgemeinem und Einzelem, von Wesen und Erscheinung, von Kraft und Äusserung, von Ständigkeit und Flüchtigkeit.“: Idem

de ce ce-que-c'est. »⁷⁹⁷, écrit Fink. La chose nous est ainsi singulière. Elle constitue le point de départ de la distinction entre le singulier et l'universel : « *A même la chose singulière nous mettons à jour son caractère universel, ce qu'elle est, qui est partagé par de multiples choses de même nature, et sa réalité, son 'que'.* »⁷⁹⁸. La réflexion sur la présupposition de ce qu'est cette distinction en elle-même conduit donc à distinguer le concept du réel. « *Communément, seul le singulier vaut pour nous comme réel.* »⁷⁹⁹, écrit Fink. A l'opposé, explique il, nous rapportons à la représentation l'universel. Il écrit : « *L'universel des choses, leur caractère quidditatif, qu'elles partagent avec plusieurs, se détache dans notre représenter, est une représentation subjective.* »⁸⁰⁰. C'est, pour Fink, l'élément du concept. Il écrit : « *La similitude des choses, nous la voyons avec l'esprit, nous pensons dans des représentations que nous nommons concepts.* »⁸⁰¹, écrit-il. Mais la présupposition du concept ne signifie pas la présupposition ontologique dernière. En effet il faut prendre le concept en lui-même dans ce qu'il comprend intrinsèquement, à savoir qu'il concerne la nature des choses elles-mêmes. C'est pourquoi Fink écrit encore :

Dans les concepts nous posons et pensons le « quoi » commun d'une multiplicité de choses singulières. Et nous concevons par là en même temps aussi, que cette communauté de genre ne reçoit pas cette identité d'être de nous, mais que nous pouvons seulement la percevoir dans notre représenter pensant, parce que elle réside dans les choses elles-mêmes et se tient en elles.⁸⁰²

La distinction conceptuelle des choses obéit à la distinction des différents genres d'êtres, relativement à leur origine. Si nous pensons la quiddité des choses, c'est parce que nous pensons l'origine des choses elles-mêmes. Fink explique : « *Nous concevons cet universel dans les choses, comme l'être semblable des choses conformément à une provenance*

⁷⁹⁷ „An einem Ding etwa unterscheiden wir seinen Wasgehalt und sein Dass, die Verwirklichung dieses Was“: Idem, p.189

⁷⁹⁸ „Am Einzelding heben wir ab den Allgemeinen Charakter dessen, was es ist, den es mit vielen anderen gleichgearteten Dingen teilt, und seine Wirklichkeit, sein Dass. „: Idem

⁷⁹⁹ „Gemeinhin gilt uns das Einzelne allein als wirklich. „: Idem

⁸⁰⁰ „Das 'Allgemeine' an den Dingen, ihr Was-charakter, den sie mit vielen teilen, aber ist als abgehobenes in unserem Vorstellen, ist eine subjektive Vorstellung „: Idem

⁸⁰¹ „Das Gleichartige an den Dingen sehen wir mit dem Geiste, wir denken es in den Vorstellungen, die wir wir Begriffe nennen.“: Idem

⁸⁰² „In den Begriffen stellen wir uns denkend das gemeinsame Was vieler Einzeldinge vor. Und wir begriffen damit zugleich auch, dass das viele Gleichausehende nicht von uns dieses Gleichsein empfängt, sondern dass wir dieses im denkenden Vorstellen nur vernehmen können, weil es in den Dingen selbst da ist, in ihnen sich aufhält.“: Idem, p. 168-169

commune, une origine commune. »⁸⁰³. C'est-à-dire que le concept, l'universel, ne concerne pas seulement notre représentation, mais fondamentalement et essentiellement les choses elles-mêmes, les réalités singulières. C'est l'origine des réalités singulières que nous pensons quand nous les identifions selon les rapports de parentés qu'elles entretiennent entre elles. Ainsi Fink écrit : « ...ainsi une parenté d'être réside entre les choses singulières. »⁸⁰⁴.

Le problème qui se pose dès lors est celui de la relation entre l'universalité du concept et l'universalité de la chose. C'est une question centrale de la métaphysique. Fink la formule ainsi :

A même la chose singulière réelle, nous mettons à jour d'abord, la plupart du temps, la différence de la quiddité universelle et de la réalisation factice. L'universel est par là doublement conçu, comme représentation subjective, comme concept, et comme unité dans la chose singulière elle-même...Mais comment ces deux moments restent ils relatifs l'un à l'autre ? L'universel dans la pensée humaine, l'universalité de concept, et l'universalité dans les choses, la relation de parenté qui réside entre elles ? Comment correspondent l'un et l'autre de ces deux moments ? La relation demeure la plupart du temps non conçue, obscure et douteuse. Et, certes, pour la raison que la relation du singulier et de l'universel elle-même n'est pas radicalement réfléchie.⁸⁰⁵

La question primordiale pour Fink est dès lors celle de cette relation, entre l'universalité du concept et l'universalité de la chose. Fink cherche la base de cette distinction. Il en cherche le sol, le fondement. Ainsi écrit il : « *Il est maintenant de l'importance la plus fondamentale de rendre clair, quelle est la base d'une telle distinction, quel est le sol d'où elle procède.* »⁸⁰⁶. Et derechef Fink désigne le rapport aux choses : « *Et ici pouvons nous dire : cette base, qui n'est pas elle-même discutée, est la perspective sur la chose singulière.* »⁸⁰⁷. Et il ajoute : « *La*

⁸⁰³ „Wir fassen dieses Allgemeine in den Dingen auf als das Gleichsein der Dinge gemäss einer gemeinsamen Herkunft, einer gemeinsamen Abstammung“: Idem, p. 169

⁸⁰⁴ „...also eine Seinsverwandtschaft zwischen den Einzeldingen besteht.“ : Idem

⁸⁰⁵ „An dem wirklichen Einzelding heben wir zumeist zuerst den Unterschied ab von allgemeinem Was und faktischer Verwirklichung. Das Allgemeine wird dabei doppelt begriffen, als subjektive Vorstellung, als Begriff, und als eine in den Einzeldingen selbst...Wie stehen aber diese beiden Momente zu einander? Das Allgemeine im menschlichen Denken, die Begriffsallgemeinheit, und die Allgemeinheit in den Dingen, die ihnen einwohnende Verwandtschaft? Wie entsprechen diese zwei Momente einander? Der Bezug bleibt zumeist unbegriffen, dunkel und fragwürdig. Und zwar deshalb, weil das Verhältnis von Einzelem und Allgemeinem selbst nicht radikal durchdacht wird.“ : Idem

⁸⁰⁶ „Es ist nun von grösster grundsätzlicher Bedeutung sich klar zu machen, welches die Basis einer solchen Unterscheidung ist, welches der Boden ist, auf dem sie aufgerichtet wird.“: Idem

⁸⁰⁷ „Und hier können wir sagen : die Basis, die selbst nicht mehr diskutiert wird, ist die Perspektive auf das Einzelding.“: Idem

*chose singulière est le modèle de la différence du 'quoi' et du 'que', de l'essentia et de l'existentia. »*⁸⁰⁸.

Le problème de la connaissance de l'universel se pose donc d'abord à ce niveau, celui où partant de la distinction entre l'essence et l'existence, l'on doit reconnaître que la compréhension de l'essence, vivante dans notre esprit comme concept, porte cependant sur la structure ontologique de l'étant lui-même. Et c'est à ce niveau que se pose le problème de la coïncidence du concept et de l'essence. Fink n'évacue certes pas le problème, mais il indique que la source de ce problème réside dans son point de départ, à savoir la considération sur la chose et la structure ontologique de la chose. Il convient pour lui, ni de trancher cette épineuse question, ni de l'évacuer arbitrairement, mais d'atteindre le sol problématique où cette question pourra être convenablement posée : à savoir le niveau le plus élevé de la compréhension de l'être, le niveau des « transcendants » (quadruple structure transcendantale de la question de l'être). Pour s'acheminer vers ce niveau, il s'agit donc, - comme le recommande Fink -, de dépasser la simple ontologie de la chose, et de prendre en vue maintenant le problème de la totalité et des régions, au-delà duquel, dans le moment des transcendants, la question de la connaissance de l'universel pourra être *posée*, par delà l'opposition trop simple entre idéalisme subjectif et réalisme.

D) Chose et totalité

Pour Fink il s'agit de mettre en question le modèle chosal traditionnel, c'est à dire mettre en question les présupposés indiscutés de l'approche naturelle de la question de l'essence et de l'existence. Non plus considérer la distinction du singulier et de l'universel, mais s'interroger sur ce qu'est le singulier et ce qu'est l'universel. Il s'agit, non plus de partir du modèle ontologique chosal, mais de s'interroger sur l'être-chose lui-même. C'est-à-dire que le modèle chosal, à l'origine des problèmes par lui soulevés, devient lui-même en question, ouvrant ainsi pour la pensée de nouvelles voies. C'est pour Fink le passage à l'authentique ontologie :

La chose n' « a » pas à elle-même la différence du « que » et du « quoi », mais « que-c'est » et « ce-que-c'est », être-chose, être-singulier et être-universel doivent être conçus à partir de la

⁸⁰⁸ „Das Einzelding ist das Modell der Unterscheidung von Was und Dass, von essentia und existentia.“: Idem

nature de l'être. Une telle... recherche, qui ne relève plus de l'étant, mais qui est à saisir comme pensant l'être lui-même... est l'ontologie philosophique.⁸⁰⁹

Fink pose dès lors un certain nombre de questions, proprement ontologiques :

Comment est la nature de l'être, pour qu'il se solidifie, pour ainsi dire, en l'étant subsistant, singularisé et universalisé, qui est ? Pourquoi l'être se décide-il à être déterminé ? Comment doit alors être conçu l'être, pour qu'il soit l'origine du singulier et du multiple, de l'être réel et de l'être possible, du se-tenir-en-soi et de l'auto-consistance en une chose, pour que l'auto-développement de l'être dans l'étant puisse devenir pensé ?⁸¹⁰

On atteint là le niveau problématique le plus élevé. On peut dire qu'à ce stade Fink se démarque définitivement du projet descriptif husserlien, en réintroduisant la problématique qu'il qualifiera par ailleurs de spéculative relativement à la sphère de l'intuition de l'essence. Il ne s'agit cependant pas de rejeter l'analyse eidétique au profit d'une pure spéculation mais il s'agit de prendre en vue véritablement le niveau proprement ontologique dont dépendent les distinctions opératoires de la phénoménologie husserlienne. C'est ainsi qu'il faut saisir de manière composée, si l'on peut dire, le point de départ immédiat de la problématique métaphysique, la distinction de l'essence et de l'existence, et l'approche ontologique qui met proprement en question ces distinctions ; comme le souligne Fink :

C'est pour ainsi dire un autre niveau, un autre plan problématique, si nous nous tenons sur le sol de la distinction de la chose singulière et de l'universel, ou si nous questionnons en retour, pensons en retour et nous nous étonnons de la nature de l'être lui-même, qu'il y ait vraiment la distinction de l'être-universel et de l'être-singulier.⁸¹¹

⁸⁰⁹ „Das Ding 'hat' nicht an ihm den Unterschied von Dass und Was, sondern Dass-sein und Was-sein, Dingsein, Einzelnes-sein und Allgemeines-sein müssen aus der Natur des Seins begriffen werden. Eine solche...Untersuchung, die nicht am Seienden abliest, sondern denkend das Sein selbst erfassen will...ist philosophische Ontologie.“: Idem, p. 170-171

⁸¹⁰ „Wie ist die Natur des Seins, dass es gleichsam ertarrt zu festen, bestehende Seienden, dass es einzelhaft und allgemeinhalt ‚ist‘? Warum entschliesst sich das Sein, je Bestimmtes zu Sein? Wie muss also das Sein selbst begriffen werden, dass es als der Ursprung der Einzelung und Vielung, des Wirklichseins und Möglichseins, des Ansich-haltens und Sich-Festigens zu einem Ding, des Sichausbildens des Seins zum Seienden gedacht werden kann?“: Idem, p. 171

⁸¹¹ „Es ist gleichsam ein anderes Niveau, eine andere Problem-Ebene, ob wir auf dem Boden der Unterscheidung von Einzelding und Allgemeinem stehen, oder ob wir in die Natur des Seins selbst zurückfragen und zurückdenken und uns verwundern, dass es überhaupt den Unterschied von Allgemeinsein und Einzelseines-sein gibt.“: Idem

Le niveau maintenant atteint, est, comme nous l'avons souligné, le niveau de la pensée spéculative. A ce niveau on ne considère pas la distinction donnée entre le singulier et l'universel, mais on pense l'être lui-même. Fink précise : « *La véritable pensée philosophique est la pensée de la structure d'être elle-même, la spéculation sur l'être.* »⁸¹². C'est-à-dire que la pensée philosophique prend maintenant en vue non plus une chose, comme modèle, mais la totalité, la totalité de l'être. Comment s'opère ce passage ? Il s'agit d'abord de se démarquer du modèle chosal, en partant du terme « étant ». « *Qu'est-ce que l'étant ?* »⁸¹³, demande Fink. « *Est-il demandé par là, vers une chose, ce qu'elle est et comment elle est ? Absolument pas.* »⁸¹⁴. Fink poursuit : « *L'expression allemande 'das Seiende' montre franchement un caractère verbal. L'étant est l'advenir, l'événement de l'être.* »⁸¹⁵. Une chose très importante est dite par là. Il ne s'agit pas de considérer la chose, avec l'universalité qui est la sienne, mais la structure ontologique elle-même, à laquelle obéit la chose singulière. Toutes les choses singulières procèdent du devenir de l'être même. En ce sens l'étant, la multiplicité des choses, est la manifestation de l'être, c'est-à-dire que l'être est la totalité composée et exposée de chaque chose. Du coup, sous le jour de cette totalité, il faut comprendre que l'étant est structuré en régions. Toute chose advient dans la totalité, portée par cette totalité. Le modèle chosal apparaît donc ici insignifiant, si l'on se rend compte que l'universalité chosale, n'est pas à rapporter exclusivement à la réalité singulière, mais apparaît elle-même dans une *région* englobante de la réalité.

Il n'y a par conséquent plus à séparer l'essence et l'existence, mais à saisir le mouvement, qui est le mouvement même de l'apparaître, comme le mouvement ontologique. Fink écrit :

La mobilité interne de l'être, qui advient comme être-chose, comme une « chose » verbale, comme ce-que-c'est et que-c'est, comme être-singulier et être-universel, comme être-réel et être-possible, etc., n'est pas un mouvement sur ou avec l'ontique, sur ou avec les choses, mais est un devenir, dans lequel l'architecture de la chose et le mouvement à même la chose sont d'abord.⁸¹⁶

⁸¹² „*Das wahrhaft philosophische Denken aber ist das Denken der Seinsverfassung selbst, die Spekulation über das Sein.*“: Idem, p. 171-172

⁸¹³ „*Was ist das Seiende ?* „: Idem, p. 172

⁸¹⁴ „*Wird dabei angefragt bei einem Ding, was es ist und wie es ist ? Keineswegs.*“: Idem

⁸¹⁵ „*Die deutsche Wortprägung 'das Seiende' zeigt gerade den verbalen Charakter. Das Seiende ist das Geschehnis, das Ereignis des Seins.*“: Idem

⁸¹⁶ „*Die innere Bewegtheit des Seins, dass es geschieht als Dingsein, als ein verbales ‚Dingen‘, als ‚Was-sein und Dass-sein, als Einzelnes-sein und Allgemein-sein, als Wirklichsein und Möglichsein usf., ist keine Bewegung*

On peut comprendre à partir de là que l'étant est un moment de l'être : «... *l'étant est un moment du mouvement de l'être...* »⁸¹⁷, écrit Fink. Du coup c'est la mobilité du tout qui apparaît maintenant essentielle. Et c'est sous le jour de cette pensée ontologique fondamentale que Fink emprunte maintenant à Héraclite l'idée, centrale dans sa pensée, du *jeu*. « *Chez Héraclite* », dit il, « *le caractère verbal d'advenir de l'être, qui se déploie en de multiples manières, à être, est conçu dans la métaphore du jeu.* »⁸¹⁸.

L'ontologie du jeu réclame, dès lors, vis-à-vis de la conception phénoménologique de l'essence, un changement de perspective. L'essence est généralement considérée comme « *...une structure fondamentale dans la nature de l'étant.* »⁸¹⁹. Mais elle est, en cela, susceptible d'être mécomprise. La première équivoque consiste à la prendre comme la simple forme de quelque chose. On ne saisit pas l'essence comme constituant l'être de l'étant, mais comme la détermination essentielle d'une chose porteuse de propriétés, d'une forme, de ses couleurs, de ses aspects. On saisit l'essence relativement aux déterminations ontiques, sans s'élever à sa nature ontologique. Fink écrit :

La proposition ontologique, dans laquelle le que-c'est et l'être-chose de l'étant sont formulés philosophiquement, n'est pas la proposition courante sur une chose basique. Bien plutôt, ici, l'être est énoncé, et certes comme ce-que-c'est et être-chose. Avoir une essence et avoir des propriétés, l'étant le peut seulement, parce que l'être advient comme spécifié et choséifié. Etre spécifié et être choséifié sont les modes fondamentaux, de comment l'être lui-même advient, se montre. A partir de l'être, de sa nature verbale, doit être conçu le mouvement de son déploiement en être spécifié et être-chose. Ceci seul est la métaphysique.⁸²⁰

an oder mit Ontischem, an oder mit Dingen, sondern ist ein Werden, in dem erst das Gerüst von Ding und Bewegung am Ding selber wird.“: Idem

⁸¹⁷ „...*das Seiende ein Bewegungszustand des Seins ist...* „: Idem

⁸¹⁸ „*Bei Heraklit wird der verbale Geschehnischarakter des Seins, das sich entfaltet in die vielen Weisen, zu sein, begriffen in dem Gleichnis des Spiels*“: Idem

⁸¹⁹ „...*Fundamentalstrukturen in der Natur des Seienden.* „: Idem, p. 175

⁸²⁰ „*Die ontologische Aussage, in der das Was-sein und das Ding-sein des Seienden philosophisch formuliert wird, ist keine gewöhnliche Aussage über eine zugrundeliegende Sache. Vielmehr wird hier das Sein ausgesagt, und zwar als Was-sein und als Dingsein. Ein Wesen haben und Eigenschaften haben kann Seiendes nur, weil das Sein sich arthaft und dinghaft ereignet. Arthaft und Dinghaft sein sind Grundweisen, wie das Sein selbst geschieht, sich zeigtigt. Aus dem Sein, aus seiner verbalen Natur, muss die Bewegung seiner Entfaltung zum Arthaftsein und Dingsein begriffen werden.*“: Idem

On voit donc comment Fink dépasse le modèle chosal, vers une ontologie de la chose qui achemine vers la pensée de la *région*. L'essence déterminée n'est qu'un mode de la manifestation du tout. On ne peut plus, à ce stade, considérer les régions d'être séparément. Il faut au contraire toujours saisir la chose dans un ensemble régional, lui-même s'inscrivant dans l'ensemble plus vaste. C'est une véritable ontologie de la totalité qui est ici à l'œuvre. Le mouvement universel n'est pas séparable de la teneur quidditative de ce qui apparaît, mais il appartient au contraire à la structure ontologique du Tout de se déployer en choses particulières, elles mêmes donc seulement possibles à partir des régions qui les déterminent. Fink dit :

Le monde se structure de façon suffisamment claire en domaines, en régions de choses rassemblées, qui ont une apparence commune, un aspect commun, une parenté interne venue d'une origine commune, qui ont un *genos*. Les choses sont en tant que pierres, en tant que plantes, en tant qu'animaux, en tant qu'hommes, en tant que productions humaines, etc. Le ce-que-c'est réside dans les choses, et les détermine comme étant ainsi ou ainsi spécifiées.⁸²¹

E) Les transcendants

Pour bien comprendre le sens et la signification du problème des transcendants (Étant-Un-Bien-Vrai) dans la théorie finkéenne de la compréhension de l'être, il importe de situer cette problématique par rapport aux moments qui la précèdent. Le moment premier est la distinction essence/existence, distinction d'abord trouvée. Cette distinction de base doit conduire à un niveau spéculatif premier : celui de la totalité. Nous avons un concept des choses tel que nous pensons une « origine commune » à l'étant multiforme, à ce niveau on ne considère plus l'essence d'un individu donné, mais l'on considère la hiérarchie des essences dans son ensemble : c'est le niveau où l'essence de chaque étant apparaît déterminée en régions. C'est ici qu'intervient un troisième niveau, qui est le niveau le plus élevé qui soit possible en métaphysique, et qui est le niveau de la quadruple structure transcendantale de la

⁸²¹ „Die Welt gliedert sich auffällig genug in Bereiche, in Regionen ähnlicher Dinge, die ein gemeinsames Aussehen, einen gemeinsamen Anblick, eine innere Verwandtschaft aus einer gemeinsamen Herkunft, ein *genos* haben. Dinge sind als Steine, als Pflanzen, als Tiere, als Menschen, als menschengemachte Gebilde usw. Das Was-sein west in den Dingen und bestimmt sie als so und so geartet.“: Idem, p. 176

question de l'être. Avec le premier problème, celui de la question de l'étant *en tant qu'étant*. Qu'est-ce qui fait proprement un étant comme tel ? A quel niveau situer l'être de l'étant ? Est-ce au niveau du singulier, où au niveau de l'universel ? Est-ce l'existence singulière de la chose qui définit l'être de l'étant, où est-ce au contraire l'Idée universelle dont il participe, son *essence* qui définit d'abord l'étantité de l'étant ? C'est un premier problème fondamental.

A partir de là, un deuxième problème se pose : celui du rapport Etant-Un. Doit-on penser l'Un, c'est à dire le Tout de l'étant à partir de l'essence ou de l'existence ? L'Un est-il l'Idée absolue de toutes les Idées particulières, où au contraire faut-il, partant de l'existence des substances individuelles et de leur génération, le chercher dans l'horizon du mouvement ?

Mais encore, pourquoi pense-t-on une hiérarchie des êtres, quel est son sens, et comment, précisément, la penser ? Doit-on la penser de manière ascendante, en partant des individus et en s'acheminant dans la généralité des essences, jusqu'à une essence suprême qui en constitue la mesure ? Où doit-on au contraire penser cette hiérarchie de manière descendante, en saisissant les perfections de chaque genre d'étant comme une phénoménalisation progressive du concept, la hiérarchie se déterminant non pas en fonction de l'idéalité la plus abstraite mais en fonction du but réalisé ? C'est la question philosophique de Dieu qui est ici posée, en tant que *problème* ontologique, lui-même tributaire du questionnement qui le soutient (rapport Etant-Un).

Et finalement se pose la question de la vérité, et d'abord celui de la vérité ontologique, c'est à dire la question de savoir ce qu'est l'étant en vérité. N'est-il qu'une copie de l'essence archétypale, où existe-t-il positivement ? La vérité de l'étant réside elle dans la conformité de l'étant à son concept, ou au contraire dans la correspondance entre ses qualités essentielles et sa forme ? Mais ultérieurement, encore, doit-on poser le problème du rapport Etant-Vrai dans l'horizon du rapport Etant-Un et Etant-Bien, ou au contraire doit-on réévaluer le problème de l'Etant en tant qu'Etant à la lumière du rapport Etant-Vrai, et ultérieurement, ensuite, repenser le rapport Etant-Un et Etant-Bien ? Dans la mesure où le problème ontologique en général est le problème de la compréhension de l'être, dans la mesure où c'est *l'esprit* qui élabore la problématique, il est légitime de définir la question de l'étant en tant qu'étant d'abord au niveau Etant-Vrai : l'étant en tant qu'étant est d'abord un *verum*, et c'est seulement à partir de

là que doivent être repensés les deux autres moments (Etant-Un et Etant-Bien). Le gain de ce renversement de la problématique des transcendants est, tandis que l'Un devient, comme le Bien ontologique, essentiellement un problème pour la pensée, et non plus une thèse dialectique dogmatique, d'ouvrir à la dimension de *questionnement* de cette problématique. La pensée de l'être se révèle *question* de l'être, et encore question *transcendantale*. L'élément originaire de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, se révèle comme l'esprit philosophant et posant les questions les plus élevées. Ce qui ne signifie pas, cependant, qu'il faille s'en tenir ou s'arrêter à une position unilatérale, qui serait celle d'un idéalisme transcendantal subjectif, mais qu'au contraire il faille mettre en perspective les différentes versions du problème : il faut saisir en une vue d'ensemble et dans son entièreté la quadruple problématique de la question de l'être, et réévaluer, sans doute, la conception moderne du rapport Etant-Vrai, par rapport à la position antique du rapport Etant-Un, pour prendre en vue que si le savoir doit atteindre à la conscience *immédiate* de lui-même (traitement moderne du rapport Etant-Vrai), cela ne signifie pas qu'il ne porte aucune vérité, mais qu'au contraire cette relation immédiate atteint l'étant lui-même, parce que c'est dans l'Un du monde que le connaître, dans son essence intrinsèque et au niveau qui le caractérise proprement, est une compréhension de l'être de ce qui existe indépendamment de lui.

F) Conclusion : le modèle ontologique

Au terme de sa philosophie de l'esprit, Fink peut maintenant rendre compte de manière relativement fondée de sa doctrine du modèle (*Entwurf*) ontologique. Fink décrit l'*Entwurf* ontologique comme une activité de l'esprit, et ce, non comme une activité parmi d'autres, mais comme l'activité propre et essentielle de l'esprit humain. Ce que l'esprit est proprement, c'est qu'il comprend l'étant. L'homme pense l'être-étant de l'étant. Même lorsque l'esprit humain œuvre dans l'indifférence ontologique, il véhicule des représentations ontologiques fondamentales qu'il n'interroge pas. C'est le propre de la philosophie que de penser ces représentations fondamentales. Pour ce faire le philosophe *questionne*. Il met en question les présuppositions ordinairement indiscutées. C'est pourquoi le philosophe est pensant, il est questionnant, et l'œuvre de l'esprit se manifeste dans ce questionner lui-même. L'esprit, que la philosophie de l'esprit prend pour objet, n'est pas une structure toute faite, prédonnée, qu'il s'agirait de prendre pour objet et de décrire ; l'esprit, pour Fink, est l'activité questionnante et

pensante elle-même, qu'on ne peut atteindre qu'en renouvelant le questionnement philosophique : « ...le philosophe n'est rien d'autre que l'esquisse (Entwurf) pensante de l'être de tout l'étant, l'acte premier et fondamental de l'esprit : la fondation du monde dans le concept. »⁸²².

L'Entwurf n'advient cependant pas comme simple retour de la pensée vers le fondement mais toujours dans l'espace du langage. C'est déjà le cas pour la philosophie grecque pour laquelle le *logos* est central. C'est du discours que le dialecticien part. L'étant se dit multiples et ce sont les acceptions courantes de l'étant que le philosophe examine d'abord. Cela vaut, souligne Fink, encore pour Kant, quand ce dernier part du jugement pour découvrir la table des concepts purs de l'entendement. La question peut dès lors se poser de savoir dans quelle mesure le discours ontologique est tributaire, à son insu, des formes grammaticales du langage, comme, par exemple, celle du rapport entre le sujet et le prédicat. Cependant pour Fink, le philosophe, et, au départ, le philosophe grec, n'assume pas naïvement les formes du langage, bien au contraire il les prend en vue de façon critique, de manière à penser véritablement, plutôt qu'à y obéir aveuglément, le sens et la forme du langage. Mais, et c'est là l'essentiel, le langage reste bien le point de départ de l'investigation ontologique. « *Le fil conducteur du discours est seulement le premier accès à la question ontologique.* »⁸²³, écrit Fink. C'est-à-dire que d'une part, le questionnement part bien du langage, mais d'autre part l'examine de façon critique : les deux moments sont essentiels. « *L'interprétation philosophique de l'être s'accomplit tout aussi bien contre les significations déjà disponibles dans une langue.* »⁸²⁴, écrit Fink. Mais le philosophe ne peut pas faire, au départ, l'économie du langage dans lequel il pense. Une langue, dit Fink, est porteuse du sens de l'étant dans son ensemble. Elle porte une sorte de philosophie cachée. Aucun penseur n'est en relation directe avec l'étant lui-même, mais sa perspective sur l'étant est toujours médiatisée à travers les représentations fondamentales du langage commun. Fink écrit :

⁸²² „...dass Philosophieren nichts anderes ist als der denkerische Entwurf des Seins alles Seienden, die erste und fundamentale Tat des Geistes : die Gründung der Welt im Begriff.“: Idem, p. 185

⁸²³ „Die Leitung durch die Rede ist nur der erste Ausgang für das ontologischen Fragen.“: Idem, p. 182

⁸²⁴ „Philosophische Interpretation des Seins vollzieht sich ebenso sehr gegen die in einer Sprache bereits schon vorliegende Deutung.“: Idem

La langue est toujours déjà là, comme vocabulaire et comme syntaxe, comme un système disponible, comme une interprétation préalable du monde, dans laquelle nous nous mouvons, même quand nous exprimons la vue la plus propre et le plus proprement.⁸²⁵

Le philosophe est donc confronté à un modèle ontologique implicite, inexprimé, préalable. L'activité philosophante consiste alors en une mise à l'épreuve des représentations préalables. Fink dit :

Le langage est une esquisse ontologique transmise, inexprimée et subsistante, qui précède tout philosopher. Sur ce sol langagier commence le philosopher, mais il n'en reste pas là, il doit le percer, et parvenir vraiment à une compréhension proprement éprouvée de l'être.⁸²⁶

Le philosophe entretient ainsi une relation spécifique au langage. D'une part il repose sur son sol, d'autre part il s'y oppose. Le rejet, chez les premiers philosophes grecs, de la *doxa*, l'opinion, en est une illustration. Ce qui signifie que le langage du philosophe est un langage particulier qui ne doit pas être confondu avec le langage courant. Fink écrit :

...la proposition philosophique n'est pas une proposition sur les choses, sur l'étant déterminé, mais une proposition qui se prononce sur l'être de l'étant. Elle a extérieurement et inévitablement la forme d'une proposition habituelle, mais se rebelle dans son contenu contre la proposition habituelle et la vision du monde et la signification ontologique latente et naïve qui réside en elle.⁸²⁷

Le rapport au langage, qui fonde le philosophe, marque ainsi la dimension réflexive, de questionnement, qui est celle du philosophe. Le philosophe, - pour Fink, l'authentique philosophe -, n'a pas pour sens, comme les autres sciences, d'examiner les faits prédonnés, comme par exemple, dans le cadre d'une philosophie de l'esprit, les facultés de l'âme ou la raison humaine, mais elle est l'activité de penser les structures ontologiques fondamentales

⁸²⁵ „Die Sprache steht immer bereit, als Wortschatz und als Syntax, als ein verfügbares System, als eine vorausgehabe Interpretation der Welt, in der wir uns bewegen, auch wenn wir eigene und eigenste Ansichten äussern.“: Idem

⁸²⁶ „Sprache ist ein überlieferter, unausdrückliche, stehender Seinsentwurf, der allem Philosophieren vorausliegt. Auf diesem Sprachboden beginnt das Philosophieren, aber es bleibt nicht auf ihm, es muss ihn durchbrechen, um zu einem eigentlicheren geprüften Verstehen von Sein überhaupt zu kommen.“: Idem

⁸²⁷ „...die philosophische Satz ist kein Satz über Dinge, über bestimmtes Seiendes, sondern ein Satz, der das Sein des Seienden ausspricht. Er hat äusserlich und unvermeidbar die Form eines gewöhnlichen Satzes, in seinem Inhalt aber rebelliert er gegen die in der gewöhnlichen Satzform latent steckenden naive Weltansicht und ihre Seinsdeutung.“: Idem, p. 183

dont dépendent les objets de la science. L'esprit, ainsi appréhendé, n'est principalement pas quelque chose de prédonné que l'on prendrait *a posteriori* pour thème. Il n'est pas présent avant la philosophie, il est la philosophie en acte. Et c'est cette dimension du philosopher en acte qui confère sa nature d'esquisse à l'*Entwurf* ontologique. C'est pourquoi l'*Entwurf* ontologique n'est pas, pour Fink de l'ordre du « trouver ». Ce n'est pas une réflexion sur une structure prédonnée qui rend possible l'ontologie. Mais c'est un questionnement sur les concepts présupposés qui permet de penser véritablement le niveau fondamental de la compréhension. C'est pourquoi la philosophie de l'esprit, selon Fink, ne peut être confondue avec de l'empirisme, de quelque forme que ce soit. La structure ontologique n'est pas « trouvée ». Fink s'oppose au :

...préjugé qui reste opaque, que les structures ontologiques pourraient être trouvées à même l'étant, en d'autres termes, qu'elles sont analogues à l'étant que nous rencontrons, qu'elle sont pré-trouvées. L'être-chose n'est pas quelque chose comme une chose, comme sa forme, sa grandeur, sa couleur ou sinon une propriété. Avoir des propriétés n'est pas une propriété de la chose...⁸²⁸

Une conduite empirique de l'ontologie n'est donc pour lui pas possible. Car elle partirait du singulier, qu'elle rendrait thématique, en laissant non critiqué et indiscuté le schéma du rapport entre le singulier et l'universel, et ne pourrait qu'écarter préalablement l'examen de ces présuppositions ; de plus, procédant de la sorte, elle rétablirait le modèle chosal qui doit précisément être mis en question. L'ontologie est donc pour Fink du ressort de la pensée, de l'esquisse ontologique, et ne peut, semble il, pas échapper à la dimension problématique qui est la sienne.

C'est pourquoi Fink qualifie l'*Entwurf* ontologique d'idéalisme. « *L'essence de la philosophie est d'esquisser d'abord toutes les présuppositions elles mêmes. En tant que cet esquisser la philosophie est toujours un idéalisme.* »⁸²⁹. Fink écarte le sens vulgaire, dit-il, du terme idéalisme, qui est celui de l'idéalisme subjectif, qui place l'homme au centre du monde, producteur de toute réalité ; idéalisme qui part de la relation sujet-objet, qui fait de

⁸²⁸ „...dem undurchsichtig bleibenden Vorurteil getragen, dass ontologische Strukturen am Seienden gefunden werden können; mit anderen Worten, dass sie analog wie das Seiende uns begegnen, das sie vorfindlich sind. Das Dingssein ist nicht irgendetwas am Ding, wie seine Gestalt, seine Grösse, seine Farbe oder sonst eine Eigenschaft. Das Eigenschafthaben ist keine Eigenschaft der Dinge...“: Idem, p. 188

⁸²⁹ „Das Wesen der Philosophie jedoch ist es, alle Voraussetzungen selber erst zu entwerfen. Als solcher Entwurf ist die Philosophie immer ‚Idealismus.‘“: Idem

l'antécédence cognitive une antécédence ontologique, et qui, finalement, ne clarifie pas l'ensemble de ces présupposés. Fink oppose à cet idéalisme vulgaire l'idéalisme ontologique. « *Le véritable et authentique idéalisme...est l'idéalisme ontologique.* »⁸³⁰, écrit-il. Cet idéalisme se définit par opposition au donné. « *L'être n'est pas pré-trouvé.* »⁸³¹, dit Fink. L'être doit être pensé à partir de son unité et de la pluralité de ses manifestations. Il est l'objet d'une réflexion qui esquisse, modélise, d'un *Entwurf*. Et comme la réflexion de l'*Entwurf* porte sur les présuppositions, elle doit mettre à jour les conditions de possibilités de ce qui est pré-trouvé (*Vorfindlichkeit*). « *Pré-trouvé est l'étant.* »⁸³², dit Fink. Mais ce pré-trouvé requiert la pensée des présuppositions. « *La pré-trouvabilité du pré-trouvé doit devenir esquissé a priori.* »⁸³³, dit-il. C'est ce rapport de présuppositions qui caractérise et motive l'*Entwurf* ontologique. « *Et certes cette position des présuppositions advient comme une pré-esquisse de concepts, dans lesquels sont préalablement pensé ce qui fait qu'un étant est produit tel qu'il est.* »⁸³⁴, dit Fink. Mais cette réflexion sur l'être de l'étant n'est pas une étude *a posteriori*, relativement à l'étant, qui découvrirait en lui une structure ontologique, disponible à même l'étant. C'est le questionnement sur l'étant, sur ce qu'il est, sur les présuppositions de son être qui forme l'*Entwurf* ontologique. Le paradoxe est que ces concepts sont fondamentaux. C'est à leur lumière, à la lumière de l'héritage ontologique d'une culture, transmis par le langage, que nous comprenons l'être. « *Ces concepts sont la lumière originelle de la raison humaine, sont l'activité propre de l'esprit.* »⁸³⁵, écrit Fink. C'est-à-dire que nous comprenons toujours l'être de façon problématique. Notre compréhension vivante de l'être n'est pas une intuition prédonnée, mais l'état, pour ainsi dire, d'une question sur les présuppositions ontologiques fondamentales.

La compréhension de l'être est toujours vivante en l'homme comme l'état actuel de son questionnement. Elle l'est toujours parce que nous vivons, pour Fink, dans la compréhension *a priori* du concept d'étant. Fink s'oppose en cela, encore, aux philosophies de l'expérience. Le concept d'étant, dit-il, n'est pas un concept empirique. Fink dit :

⁸³⁰ „*Der wahrhafte und echte Idealismus...ist der ontologische Idealismus.*“ : Idem, p. 189

⁸³¹ „*Das 'Sein' ist keine Vorfindlichkeit.*“ : Idem

⁸³² „*Vorfindliches ist Seiendes.*“ : Idem

⁸³³ „*Die Vorfindlichkeit des Vorfindlichen muss a priori entworfen werden.*“ : Idem

⁸³⁴ „*Und zwar geschieht dieses Setzen der Voraussetzungen als eine Vorentwurf von Begriffen, in denen das vorweggedacht wird, was ein Seiendes zu einem solchen macht.*“ : Idem

⁸³⁵ „*Diese Begriffe sind das ursprünglichste Licht der menschlichen Vernunft, sind die eigentliche Tat des Geistes.*“ : Idem

Etant, réalité et possibilité et autres semblables, ne pouvons nous seulement expérimenter, [que] parce que nous nous mouvons déjà préalablement dans une compréhension de l'être. Nous ne sommes jamais sans une compréhension de l'être et d'une structure d'être.⁸³⁶

D'une part, donc, nous vivons dans la compréhension *a priori* de l'étant ; d'autre part ce qu'est l'étant doit toujours être esquissé dans un retour aux présuppositions, retour nécessaire mais problématique. Le sol de la compréhension de l'être est donc constitué de quatre concepts fondamentaux dont la relativité forme l'espace de la pensée métaphysique et ontologique. Le premier de ces concepts fondamentaux est donc celui de « l'étant ». « *Ce concept universel de l'étant...est dans son sens le plus véritable un concept fondamental...* »⁸³⁷, écrit Fink. Et il ajoute :

Et tout autant universel que ce concept, et toujours relié à lui, est le concept du monde, c'est-à-dire l'entière et la totalité de l'étant. Le monde n'est pas reçu à même les choses, mais toute expérience de choses se tient inexpressément et aussi inévitablement dans l'horizon préalable de la compréhension du monde.⁸³⁸

C'est dire que l'horizon de la compréhension de l'étant est indissociable de l'horizon du monde, et c'est ce qui fonde le premier rapport de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, le rapport *on – hen*. La compréhension des choses dans le monde opère, ensuite, selon ce que Fink appelle le « comparatif ontologique ». Nous distinguons différents genres d'êtres, nous distinguons l'essence, et nous comparons les êtres ontologiquement. C'est, pour Fink, l'idée philosophique de Dieu (le rapport *on – agathon*) qui est la mesure nécessaire de cette comparaison. Et finalement se pose la question de la vérité, aussi bien au niveau de l'étant lui-même, dans le rapport de l'essence et de l'existence, qu'au niveau du fondement de cette quadruple structure transcendantale, qui est l'esprit lui-même. Ces quatre concepts fondamentaux forment la base de l'esquisse ontologique. Fink écrit :

⁸³⁶ „*Seiendes, Wirkliches, und Mögliches und dergleichen können wir nur erfahren, weil wir uns schon vorgängig in einem Verständnis von Sein und dergleichen bewegen. Wir sind nie ohne ein Verständnis von Sein und Seinsstruktur.*“: Idem, p. 190

⁸³⁷ „*Dieser 'aller-allgemeinste' Begriff des Seienden...ist im wahrsten Sinn ein Grundbegriff...*“: Idem

⁸³⁸ „*Und ebenso allgemein wie dieser Begriff und immer mit ihm zusammen ist der Begriff der Welt, d.h. der Ganzheit und Allheit des Seienden. Welt wird nicht an den Dingen angenommen, sondern alle Dingerfahrung hält sich unausdrücklich, doch auch unvermeidbar im vorgängig verstandenen Horizont der Welt.*“: Idem

La pensée de l'être est avant tout la pensée des concepts de l'étant, des concepts du monde, des concepts de Dieu et des concepts de la vérité. Ils produisent ensemble la clarté originare de la raison humaine et forment la voie sur laquelle l'esquisse ontologique s'accomplit.⁸³⁹

La question centrale, selon Fink, d'une philosophie de l'esprit, à savoir si la compréhension de l'être est de l'ordre du « trouver » ou de « l'esquisser », est maintenant élucidée. Si l'étant est pré-trouvé, ceci s'accomplit sur le sol de représentations ontologiques fondamentales dans lesquelles la structure d'être de l'étant est pensée. Le « pré-trouver » repose toujours sur une base ontologique qui elle-même n'est pas de l'ordre du « trouver ». Il faut, et c'est le sens authentique de la métaphysique, remonter aux présuppositions, et penser véritablement la structure de l'être. Ce qui, précise Fink, est de l'ordre d'un *mouvement*. Ce mouvement est la mise en question des représentations fondamentales, une prise de distance à leur égard. C'est la mise en branle des représentations ontologiques fondamentales. Cette mise en mouvement porte sur la structure ontologique dans son ensemble et l'homme tente de penser l'architecture ontologique de la totalité. Cette tentative est celle de l'*Entwurf* ontologique.

C'est celui-ci, comme tel, comme *Entwurf*, qui peut devenir l'objet des considérations finales de Fink sur la philosophie de l'esprit. Dans quelle mesure le terme d'*Entwurf*, que nous avons traduit approximativement par « modèle », que d'autres ont traduit par « projet », convient-il à la pensée ontologique ? Dans quelle mesure, se demande d'abord Fink, le terme d'*Entwurf* est-il synonyme de production ? Dans la mesure, répond-t-il, où ce qui advient en lui sont des concepts. « *La pensée ontologique est une esquisse de concepts.* »⁸⁴⁰, écrit-il. Mais même en un sens ainsi précisé, l'emploi du terme *Entwurf* reste ambiguë, du fait de sa parenté avec son emploi courant qui le réfère constamment à l'objet du modèle, de l'esquisse. Fink prend l'exemple du plan de l'architecte. Dans cet exemple le plan n'a de valeur qu'au niveau de la possibilité. Le plan ainsi pensé, s'oppose à la maison réalisée. L'*Entwurf* s'oppose ici au réel. Dans quelle mesure, dès lors, l'*Entwurf* ontologique, si il est l'esquisse de « *...la structure sensée de l'être, le plan architectural du monde...* »⁸⁴¹, s'accorde-t-il, ou se distingue-t-il de la réalité ? C'est la question que l'on peut se poser. L'*Entwurf* n'est-il que le modèle

⁸³⁹ „Das Denken des Seins ist vor allem ein Denken des Begriffs des Seienden, des Begriffs der Welt, des Begriffs Gottes und des Begriffs der Wahrheit. Sie machen zusammen die ursprüngliche Helligkeit der menschlichen Vernunft aus und bilden die Bahn, auf der der ontologische Entwurf sich vollzieht.“: Idem, p. 190-191

⁸⁴⁰ „Das ontologische Denken ist ein Entwurf von Begriffen.“: Idem, p. 195

⁸⁴¹ „...das Sinngefüge des Seins überhaupt, der Bauplan der Welt...“: Idem

ontologique de l'étant, seulement une représentation pensée, subjective, d'une structure réelle ? L'opposition entre pensée et réalité est-elle valable ici ? Ou bien est-ce que « l'être » lui-même n'est-il pas justement quelque chose d'idéal, saisissable uniquement par la pensée ? Une chose, par exemple un morceau de roche, est réel, il est lourd et dur. Mais l'être-chose, c'est-à-dire le niveau ontologique de la chose, n'est-il pas, lui, essentiellement de l'ordre de la pensée ? « *L'étant est réel, mais l'être-réel, l'être-un-étant, est peut-être, en soi-même, pensée.* »⁸⁴², dit Fink. Il explique : « *Nous commettons l'erreur de penser l'être comme si il était lui-même un étant, quand nous posons la question de savoir si le modèle ontologique correspond à une réalité objective.* »⁸⁴³. C'est-à-dire que Fink fait mouvement vers la dimension dans laquelle nous comprenons l'être, sans préjuger de son objectivité ni de la problématique correspondantiste qui accompagnerait ce préjugé. « *...la philosophie n'esquisse pas absolument, mais dans l'espace d'une ouverture intuitive.* »⁸⁴⁴, écrit Fink. Tous les concepts ontologiques, substance, propriétés, etc., adviennent, dit Fink, dans « *...l'ampleur indéterminée d'une intuition de l'être...* »⁸⁴⁵. Cette intuition (*Ahnung*), dit Fink, n'est pas un acte de l'esprit, mais son élément vital. « *L'intuition est l'espace et la voie de chaque modèle ontologique déterminé, et le domaine de tout changement de l'esquisse conceptuelle de l'essence de l'être.* »⁸⁴⁶, écrit Fink. Cela signifie-t-il que nous retrouvons l'idée d'une intuition de l'être, et que nous retombons au final sur l'idée d'un « trouver » qui serait ontologiquement fondamental ? Non. Car l'intuition dont il est ici question, est précisément celle de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être. Nous n'avons pas une intuition ultime de l'être comme tel, mais nous vivons dans la pré-compréhension intuitive, non pas d'un donné, mais d'un « structuré », selon les concepts fondamentaux de l'esprit humain. Nous vivons, dit Fink, dans « *...l'intuition de l'être, du monde, de Dieu, et de la vérité.* »⁸⁴⁷. Ce ne sont pas des *objets* de la raison humaine, mais des mobiles pour l'esprit réfléchissant. C'est pourquoi l'esprit ne se rapporte pas à eux comme à des objets fixes, mais vit dans la nécessité de penser leurs relations. « *L'intuition ne demeure pas au terme, mais au commencement des concepts.* »⁸⁴⁸, écrit Fink. Cette intuition

⁸⁴² „*Seiendes ist real ; aber das Realsein, das 'eine-Seiendes-sein' ist vielleicht in sich selbst Gedanke.* „ : Idem, p. 196

⁸⁴³ „*Wir machen den Fehler, dass wir das Sein denken, als ob es selber ein Seiendes wäre, wenn wir die Frage stellen, ob dem ontologischen Entwurf auch eine ‚objektive Wirklichkeit‘ entspricht.*“ : Idem

⁸⁴⁴ „*...die Philosophie entwirft nicht absolut, sondern im Raume einer ahnungshaften Offenheit.* „ : Idem

⁸⁴⁵ „*...in der unbestimmten Weite einer Ahnung von Sein...* „ : Idem

⁸⁴⁶ „*Die Ahnung ist Raum und Bahn jedes bestimmten ontologischen Entwurfs und der Bereich alles Wandels im begrifflich-entworfenen Wesen des Seins.* „ : Idem

⁸⁴⁷ „*...die Ahnung von Sein, von Welt, von Gott und von der Wahrheit.*“ : Idem

⁸⁴⁸ „*Ahnung Steht nicht am Ende, sondern am Anfang des Begriffs.*“ : Idem

fondamentale forme donc la quadruple structure transcendantale de la question de l'être. C'est sur la base de cette quadruple structure que peut se développer la pensée ontologique. « *Sur la base de l'intuition transcendantale l'homme esquisse dans la philosophie l'architecture conceptuelle de l'être. Cela vaut aussi bien pour Aristote que pour Kant ou Hegel.* »⁸⁴⁹, dit Fink. C'est-à-dire que la pensée ontologique n'est ni de l'ordre d'un simple « trouver », ni de l'ordre de la pure fantasmagorie. Elle est de l'ordre du « modéliser », c'est-à-dire que ce que nous trouvons intuitivement, ce sont des questions fondamentales. C'est pourquoi Fink nomme la problématique des transcendants, la quadruple structure de la *question* de l'être. Cette structure est *transcendantale*, dans la mesure où nous trouvons *a priori* les quatre moments qui la composent. Mais, comme nous l'avons déjà souligné, il ne s'agit pas là d'objets qui soient donnés à l'homme. Le terme qu'emploie Fink, pour qualifier l'intuition de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, n'est pas « *Anschauung* », mais « *Ahnung* », c'est-à-dire qu'elle ne concerne pas un donné objectif mais un pré-donné qui doit devenir l'objet d'un approfondissement.

C'est par cette théorie de l'*Entwurf* ontologique que Fink achève sa philosophie de l'esprit. Le problème essentiel en est celui de la compréhension de l'être. C'est précisément en tant qu'elle pose le problème de la compréhension de l'être qu'une philosophie de l'esprit se distingue d'une science de l'esprit. Elle est pour Fink philosophie, parce qu'elle remonte aux présupposés derniers de la compréhension, là où justement « cela va de soi » pour les sciences de l'esprit. Le problème central d'une théorie de la compréhension de l'être est celui de savoir si les catégories fondamentales de la compréhension sont de l'ordre du « trouver » ou d'un « modéliser ». C'est l'occasion pour Fink de se positionner par rapport à Husserl et à Heidegger. Husserl voyait dans l'intuition de l'essence un phénomène fondamental et indépassable de l'esprit. Heidegger se démarquait de Husserl en posant la question de savoir comment étaient déterminées les catégories fondamentales de la métaphysique : essence, existence, etc. Mais son analytique existentielle faisait retomber la problématique de la détermination de l'étant sur une compréhension de l'être préalable, à la lumière de laquelle, selon Heidegger, l'homme pense l'être de l'étant. C'est donc bien le problème de l'intuitionnisme qui est ici décisif. Fink renverse à cet égard le schéma heideggerien. Pour Heidegger les catégories sont déterminées à la faveur d'une compréhension de l'être

⁸⁴⁹ „*Auf dem Grunde der transcendentalen Ahnungen entwirft der Mensch in der Philosophie das begriffene-begriffliche Gefüge des Seins. Das gilt so gut für Aristoteles wie für Kant oder Hegel.*“: Idem, p. 197

préalable. Pour Fink au contraire les catégories sont données, mais jamais de façon isolée. Elles véhiculent toujours la pensée de leurs présuppositions. Ce qui est immédiat ce n'est pas l'être avant la détermination de l'étant, c'est la détermination de l'étant qui est première et qui requiert la pensée de ses conditions. Du coup l'être n'est pas un donné préalable, mais un problème pour l'homme pensant l'étant. Je comprend d'abord l'étant et ses différences catégoriales et je pose à leur sujet la question de l'être lui-même, et non : j'ai une compréhension neutre de l'être d'abord, pour déterminer l'étant ensuite. Cependant le questionnement heideggerien présente cet intérêt de vouloir saisir comment l'homme pense l'être, par delà les différentes théories qui jalonnent la métaphysique. Là encore on est aux frontières de l'intuitionnisme husserlien avec l'idée d'une constitution universelle de la compréhension de l'être. Mais pour assumer cette ambition, Fink doit dépasser l'idée d'un donné eidétique, pour assumer la problématique du *questionnement* métaphysique. Toujours en parallèle avec Husserl, Fink tente de comprendre la structure du questionnement métaphysique. Et en cela il rejoint Heidegger, pour présenter le niveau des conditions de possibilités du questionnement métaphysique. C'est la théorie de l'*Entwurf* ontologique. Il y a effectivement un niveau de questionnement où l'être de l'étant est pensé, par delà les catégories données. Mais il ne s'agit pas pour Fink de déterminer arbitrairement l'être de l'étant, il s'agit de réfléchir les catégories données et de penser véritablement la structure ontologique de l'étant dans son ensemble. C'est à ce niveau que l'homme est le plus pleinement lui-même, puisqu'il effectue alors ce qui lui est le plus propre, quand il met en œuvre la pensée de l'être.

On voit donc comment, à la faveur du contexte du mouvement phénoménologique qui était celui de Fink après-guerre, Fink pense de façon originale le rapport phénoménologie et métaphysique. Il assume le problème husserlien du donné et le problème heideggerien du « déterminer » dans une théorie, nouvelle, celle de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, dont nous avons parcouru les moments principaux. Il importe, pour conclure, de situer la théorie finkéenne de la compréhension de l'être dans sa philosophie d'ensemble.

On a vu, en exposant la problématique fondamentale, au début de notre deuxième partie, que pour Fink le problème de la vérité avait ampleur de monde. C'est seulement à la faveur du rassemblement cosmologique de l'étant dans son ensemble que l'homme se trouvait lui-même

comme l'étant qui connaît l'étant. C'est seulement à la faveur de l'ouverture au monde, qui rassemble l'homme et les choses, que le problème moderne de la connaissance pouvait se poser, mettant en question la relation sujet-objet. On a vu que pour Fink cette relation n'était pas première, mais que l'ouverture du monde était préalable. C'est donc dans ce cadre qu'il faut situer le thème finkéen de la compréhension de l'être. La compréhension de l'être n'est pas le fait d'un sujet relativement à des objets, elle est l'*Ahnung*, l'intuition par laquelle l'homme a toujours déjà conscience du tout de l'étant dans lequel il se pose la question de Dieu et du vrai. La compréhension de l'être, dans la mesure où elle est l'intuition problématique du tout, dépasse toujours le champ strict de l'étant, et porte toujours, par delà les choses, sur le monde, sur le tout des choses, lui-même toujours différent des choses. C'est-à-dire que la compréhension de l'être a toujours ampleur cosmologique. C'est seulement en son sein que peut être posé le problème moderne de la relation sujet-objet. Et c'est encore en son sein, au sein de la relation étant-monde, que se pose le problème de la valeur et du vrai. C'est dire que la compréhension de l'être chez Fink n'est pas identifiable à une égologie de type moderne, mais est la prise en vue du moment de l'esprit, dans l'ampleur de la problématique cosmologique.

Deuxième section : monde et concepts cosmologiques

Dans notre première section, nous avons d'abord exposé la problématique fondamentale de Fink. Celle-ci est originale, tant au niveau de la forme qu'elle revêt, celle de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, qu'au niveau du traitement que cette dernière permet des philosophèmes traditionnels, et notamment du problème du monde et de la vérité. C'est pourquoi il apparaît somme toute logique que Fink, dans l'ordre du développement de ses cours, après son cours introductif de 1946, *Einleitung in die Philosophie*, ait d'abord choisi de concentrer ses efforts sur une philosophie de l'esprit et sur une théorie de la compréhension de l'être, qui est le fondement spirituel de la quadruple

structure transcendantale du questionnement. C'est seulement après le développement d'une théorie approfondie de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, que Fink passe aux développements sur le monde et sur les concepts cosmologiques. Nous suivrons, dans notre mission introductive, l'ordre chronologique du développement finkéen. C'est pourquoi nous nous intéresserons d'abord au cours de 1949 *Welt und Endlichkeit*, où Fink renverse cosmologiquement le primat de l'ontologie, puis nous ferons mouvement vers le cours de 1950/51, *Sein und Mensch*, où Fink pense le monde lui-même dans ses moments fondamentaux.

1. – Le développement du problème du monde

A) Position de la problématique du monde

a) *Considérations introductives*

Welt und Endlichkeit, « monde et finitude », est le premier développement complet que Fink consacre au problème du monde. C'est donc un cours important qui doit préparer à l'intelligence de son œuvre toute entière.

Fink thématise d'abord sa problématique. Il s'agit de la problématique Etant–Un (*on – hen*). Fink pose la problématique Etant–Un avec les termes de « monde » et de « finitude ». Il écrit :

Le monde : cela vaut pour nous basiquement comme la totalité de l'étant, et d'autre part : tout étant que nous pré-trouvons dans le monde se montre à nous comme limité, comme spatialement et temporellement fini ; la finitude apparaît ainsi comme le trait fondamental de tout ce qui se produit dans le monde.⁸⁵⁰

⁸⁵⁰ „Welt : das gilt uns eben als die Allheit des Seienden ; und anders : alles Seiende, das wir in der Welt vorfinden, zeigt sich uns als begrenztes, als räumlich und zeitlich endliches; Endlichkeit erscheint so als der Grundzug alles dessen, was in der Welt vorkommt.“: in Eugen Fink, *Welt und Endlichkeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990, p. 7

C'est dire que la finitude est maintenant pour Fink la caractéristique principale de la chose dans son rapport au monde. Mais plus encore, c'est à partir de la finitude de l'étant que se pose la question de la totalité de l'étant. Fink écrit encore :

Nous disons : la détermination de l'étant comme tel, dans la mesure où il atteint la finitude, conduit inévitablement à la détermination de l'étant dans sa totalité, conduit à la question de l'ouvert et de l'in-fini, où tout [étant] fini a son espace et son temps. Le problème de la chose se déploie selon une nécessité logique interne jusqu'au problème du monde, jusqu'au problème de l'unité relative de toutes choses.⁸⁵¹

En abordant ainsi le problème Etant-Un, Fink aborde son explication avec la métaphysique. Nous avons vu, en exposant la problématique fondamentale de la quadruple structure de la question de l'être, au début de notre deuxième partie, que Fink pensait la métaphysique comme la pensée de l'être de l'étant. Certes, cette dernière y trouve sa dignité, en inaugurant par là, dit Fink, un nouvel âge du monde, mais elle porte également en cela ses limites, en ce qu'elle pense le Tout, l'Un, à partir de l'étant, à partir du multiple. Le monde est pour la métaphysique une réalité particulière dont l'âme a l'entendement parce que Dieu lui en a donné l'intelligence. L'âme, le monde et Dieu sont ainsi les termes fondamentaux de la pensée métaphysique, ceux-là même qui feront encore l'objet de la critique kantienne dans la *dialectique transcendantale*. C'est précisément cette problématique qui est motrice dans l'histoire de la métaphysique. Au départ en effet, le modèle de l'étant est à ce point directeur, que l'âme, comme le souligne d'ailleurs Hegel dans le préliminaire à l'*Encyclopédie*, est considérée comme une chose⁸⁵². La grande pensée moderne de la subjectivité atteint l'intériorité du sujet, sa réalité subjective ou le sujet proprement dit, pour lequel cependant encore, le monde est un corrélat objectif de conscience. C'est précisément l'objectivité ainsi présumée du monde, qui est l'objet de la critique kantienne, Kant atteignant pour Fink cette vérité fondamentale : que le monde n'est pas un objet. Que ce soit d'abord au niveau de la psychologie, puis au niveau de la cosmologie, la pensée de l'être se débat avec le point de départ qui est le sien, et qui est celui de l'étant, de la chose. Mais même la position kantienne

⁸⁵¹ „Wir sagen etwa : die Bestimmung des Seienden als solchen, gerade sofern sie in der Endlichkeit gipfelt, führt zwangsläufig zur Bestimmung des Seienden im Ganzen, führt zur Frage nach dem Offenen und Unendlichen, worin alles Endliche seinen Raum und seine Zeit hat. Das Ding-Problem entrollt sich mit innerer Folgerichtigkeit zum Weltproblem, zum Problem des Einheitszusammenhanges aller Dinge.“ : Idem, p. 7-8

⁸⁵² Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 34 (éd. 1830)

reste tributaire du point de départ chosial. Elle situe la vérité dans le sujet, c'est à dire part de la relation sujet-objet pour mettre en œuvre son analyse ; elle dénie, par sa déconstruction transcendantale, l'objectivité présumée du monde, mais le sujet, atteint à partir de la relation sujet-objet, reste la mesure de cette critique. Parce que l'objet, la chose, reste le modèle métaphysique fondamental de cette pensée. Or pour Fink c'est précisément cette ontologie fondamentale de la chose comme point de départ de la pensée de l'être qui caractérise la métaphysique. Toutes les choses sont rassemblées, pour cette pensée, dans une unité problématique qui n'est jamais assumée au niveau de la clarté intuitive. Et par là la métaphysique méconnaît le monde, la dimension dans laquelle l'homme a accès à l'étant, *mais également l'étant dans sa finitude*. C'est seulement dans le monde que l'étant acquiert sa finitude, spatiale et temporelle. C'est seulement dans l'espace du monde que la spatialité chosale se détache de façon précise. Concevoir le monde à partir de l'étant et comme un étant constitue une apparence transcendantale qui masque l'authentique rapport au monde de l'étant, et qui barre l'accès à la clarté intuitive de la finitude de l'étant. « Monde et finitude » n'est ainsi pas une problématique spéciale pour l'exercice de la sagacité, mais un problème central, non seulement de la métaphysique mais, en amont et en aval de celle-ci, un problème central et fondamental de la pensée philosophique. C'est non seulement le sens du rang ontologique de l'étant qui est en cause, mais encore le sens du Tout, et par là le sens de l'existence humaine qui est en jeu, quand l'homme s'éveille à l'évènement fondamental dont il est le témoin, que dans le monde, l'étant advienne et que la pensée de son essence lui soit réservée.

Le débat avec la métaphysique doit donc commencer par une explicitation du rapport Etant-Un. L'approche finkéenne est à cet égard de nature phénoménologique. Non pas qu'il s'agisse d'une eidétique égologique, - le jeune Fink, déjà, avait pris ces distances avec cette approche - , mais il s'agit d'une description de ce qui est donné, sans préjugé aucun sur le fondement. Le problème du monde, précisément au niveau d'une analyse du donné, présente cette difficulté qu'il n'est jamais comme un objet donné. Et pourtant, écrit Fink : « *Nous ne sommes jamais sans un savoir du monde. Toujours déjà nous nous tenons dans l'ouvert, qui nous entoure comme tout autre étant.* »⁸⁵³. C'est à dire que Fink ne tient pas un discours sur le monde exclusivement, mais tente de prendre en vue, au niveau de la prédonation, le monde comme la

⁸⁵³ „Wir sind gar nie ohne ein Wissen um Welt. Immer schon halten wir uns auf im Offenen, das uns umfängt wie alles andere Seiende. », in Eugen Fink, *Welt und Endlichkeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990, p. 11

totalité de l'étant, dans sa relation avec l'étant. C'est là que l'approche phénoménologique, telle que Fink la pratique, peut porter ses fruits : il s'agit de décrire le monde tel qu'il nous est donné, hors de tout préjugé hérité de la tradition, religieuse ou philosophique. Le monde se laisse ainsi découvrir comme l'horizon dans lequel nous rencontrons l'étant. Ce n'est pas à partir de l'étant - et c'est là que Fink, déjà, rompt avec la tradition métaphysique -, que nous concevons le monde, mais c'est dans l'horizon du monde que nous rencontrons l'étant. Fink écrit :

Nous rencontrons l'étant singulier seulement dans l'horizon englobant du monde. Et cet horizon est toujours déjà là, il est l'ouverture préalable dans laquelle nous mêmes et les choses nous nous rencontrons.⁸⁵⁴

Ce n'est donc pas à partir de l'expérience que nous connaissons le monde, - et cette thèse conduirait inévitablement à poser le problème de l'objectivité du monde -, mais c'est dans le monde, dans l'ouverture de l'espace-temps du monde, que l'expérience est possible. Fink écrit : « *Nous ne rencontrons jamais le monde comme un objet de notre expérience, parce que c'est seulement d'abord dans son ouverture qu'elle nous laisse rencontrer vraiment des objets.* »⁸⁵⁵. L'étant n'est ainsi jamais sans monde.

L'erreur qui pourrait être commise serait de ne viser le monde que comme région de la totalité, en même temps que l'on saisirait les choses dans le secteur de l'expérience, ne parvenant plus alors à saisir la relation essentielle de la chose et du monde. Mais, écrit Fink : « *Nous ne rencontrons jamais des choses sans monde ; [là] où toujours nous sommes ouverts pour la chose étante, sommes nous préalablement déjà ouverts pour le monde.* »⁸⁵⁶. La chose est ainsi principiellement ordonnée au monde. Elle n'a pas une structure ontologique qui la distinguerait *absolument* du monde, elle est au contraire intrinsèquement intra-mondaine. « *Toute chose a le caractère se comprenant de soi d'advenir 'dans le monde'.* »⁸⁵⁷, dit Fink. Le monde marque ainsi de son sceau tout ce qui advient en lui. Fink dit encore : «... la

⁸⁵⁴ „Einzelnes Seiendes begegnet uns nur aus dem umfangenden Horizont der Welt. Und dieser Horizont ist immer schon da, er ist die vorgängigste Offenheit, in welcher wir uns selbst und den Dingen um uns begegnen.“: Idem, p.11

⁸⁵⁵ „Wir treffen die Welt nie an als einen Gegenstand unser Erfahrung, weil sie in ihrer Offenheit überhaupt erst Gegenstände begegnen lässt.“: Idem

⁸⁵⁶ „Nie treffen wir weltlose Dinge ; wo immer wir offen sind für seiende Dinge, sind wir vorgängig schon offen für die Welt.“: Idem

⁸⁵⁷ „Alle Dinge haben den Selbstverständlichen Charakter von Vorkommnissen ‚in der Welt‘.“: Idem

rencontre elle-même se tient dans le monde, l'expérimentant est pareillement entouré du monde, comme les choses expérimentées. »⁸⁵⁸, écrit Fink. Le monde n'est ainsi pas seulement le concept de la totalité de l'étant, mais il rassemble intrinsèquement tout les étants qui dans leur être et dans leur émergence sont fondamentalement rassemblés, ainsi l'homme qui expérimente et les choses expérimentées. Le monde précède donc toute objectivité. Ce n'est pas à partir des objets que l'on rencontre le monde, mais c'est dans l'élément du monde que la rencontre avec un objet est possible. Par là le monde est saisi dans ce qui lui est propre, et ne peut pas être confondu avec un objet. Fink dit :

Le monde est par là une totalité qui ne se laisse pas substituer à une objectivité, qui ne peut pas devenir pensé comme un concept intrinsèquement objectif. Elle [la totalité] est plutôt intrinsèquement ce qui dépasse chaque opposition du sujet et de l'objet.⁸⁵⁹

Ce qu'on atteint ainsi est en quelque sorte le concept originaire du monde. « Concept » ne s'entend pas ici comme une détermination universelle que l'on pourrait analyser et définir, mais désigne, maladroitement, le savoir originaire que l'homme a du monde. Fink dit : « *Le monde est l'originairement connu qui traverse et éclaire l'existence humaine. Dans la mesure où nous sommes vraiment, nous vivons...dans l'ouvert du monde.* »⁸⁶⁰. La connaissance du monde est ainsi pour Fink le phénomène fondamental de toute compréhension. On saute, dit Fink, par dessus ce phénomène originaire si l'on tente, en de vides spéculations dit-il, de dériver le monde d'un sujet qui le construirait à partir de l'expérience. L'homme, dit Fink, ne construit pas le monde, mais ce dernier constitue l'existence humaine, et, dit il, dans la mesure où nous sommes, nous sommes ouverts au monde et à l'étant en lui. « *L'homme est l'être qui a une compréhension de l'être ouverte au monde.* »⁸⁶¹, dit il.

Cependant l'ouverture au monde ne nous est pas immédiatement thématique. Fink remarque :

Mais cette ouverture donnée à l'étant dans sa totalité, de l'existence humaine, ne signifie pas un rapport explicite de l'homme au monde. Au contraire. L'essence du monde nous est communément soustraite dans l'absence conceptuelle de la compréhension allant de soi.

⁸⁵⁸ „...die Begegnung selbst hält sich in der Welt ; das Erfahrende ist ebenso von der Welt umfungen wie das erfahrene Ding.“: Idem

⁸⁵⁹ „Welt ist somit eine Allheit, die sich nicht auf die Objektseite rücken lässt, nicht als ein objektiver Inbegriff gedacht werden kann. Sie ist vielmehr ein Inbegriff der jede Entgegensetzung von Subjekt und Objekt schon überholt hat.“: Idem

⁸⁶⁰ „Sofern wir überhaupt sind, leben... wir im Offenen der Welt.“: Idem

⁸⁶¹ „Der Mensch ist das seinsverstehende weltoffene Wesen.“: Idem

Explicitement nous ne connaissons ce qu'est le monde aussi peu que ce qu'est l'étant comme tel.⁸⁶²

Nous ne pensons pas au monde, entendu comme l'élément de notre existence et de notre rapport à l'étant. Parce que nous sommes rivés à l'étant. On peut penser ici à la théorie bien connue de « l'attitude naturelle ». Dans l'attitude naturelle nous sommes principalement conscients des choses et des objets qui suscitent notre intérêt. Et pourtant, dans cette attitude nous sommes pré-conscients, en quelque sorte, de l'élément allant de soi de notre rapport aux choses. Mais nous ne faisons pas naturellement retour vers lui, ce qui est le propre du philosophe. « ...nous connaissons le monde, mais sur le mode particulier de l'oubli. »⁸⁶³, écrit Fink. Il ne s'agit pas tant d'un oubli volontaire que d'une orientation naturelle vers les choses. Nous nous intéressons aux grands et aux petits événements qui adviennent dans le monde, nous nous intéressons au proche et au lointain, nous courons les mers les plus éloignées, nous élargissons notre connaissances des choses avec des télescopes ou des analyses spectrales, nous recherchons les étoiles les plus lointaines, et pourtant, dit Fink, nous ne trouvons jamais sur cette voie un accès au monde. Il y a pour Fink une sorte de paradoxe dans le rapport de l'homme au monde. Il en cherche les limites, mais au niveau des choses. Or le monde n'est pas l'extériorité absolue de l'étant, il est l'élément qui contient l'étant. Fink questionne :

Mais [le monde] est-il seulement cette extériorité inatteignable, qui dépasse et rassemble tout ? Est il le là-bas le plus éloigné et jamais l'ici ? Ou est-ce que tout ici et là-bas est d'une façon difficilement dicible « dans le monde », toute proximité et toute distance étant au final en lui, si bien que lui-même n'est ni proche ni lointain ?⁸⁶⁴

Autrement dit le monde est présent en tout, mais n'est saisissable nulle part. Le monde est en quelque sorte caché par l'étant qui apparaît en lui. Le monde n'est pas présent (*Vorhanden*) comme une chose. Il est ce qui rassemble tout l'étant, dans un rapport englobant, mais n'advient lui-même jamais comme une chose unifiée.

⁸⁶² „Aber diese mit dem menschlichen Dasein gegebene Offenbarkeit des Seienden im Ganzen bedeutet nicht ein ausdrückliches Weltverhältnis des Menschen. Im Gegenteil. Das Wesen der Welt hat sich uns gemeinhin in der Begrifflosigkeit des Selbstverständlichen entzogen. Ausdrücklich wissen wir so wenig, was Welt ist, wie wir Wissen was das Seiende als solches ist.“: Idem

⁸⁶³ „... wir wissen um Welt, aber in dem eigentümlichen Modus der Vergessenheit.“: Idem, p. 12

⁸⁶⁴ „Aber ist sie nur dieses uneinholbare Draussen, das alles überholend umfängt? Ist sie das fernste Dort und nie das Hier? Oder ist alles Hier und Dort auf eine kaum sagbare Weise ‚in der Welt‘, sind am Ende alle Nähen und alle Fernen in ihr, so dass sie selber weder nah noch fern ist?“: Idem

Notre rapport au monde a donc la forme de l'oubli du monde. D'une part le monde nous est toujours connu, d'autre part ce qu'il est nous est toujours vague. Quand nous pensons le monde, nous le pensons dans des représentations traditionnelles problématiques, comme celle du corps de tout les corps, ou celle d'un monde problématiquement fini qui contiendrait en lui l'étant intra-mondain (selon Fink, le modèle de la cruche). Ce qui est caractéristique de ces représentations c'est que nous cherchons toujours à appréhender le monde à partir du plus lointain, à partir du fin fond de l'espace, sans saisir d'abord que le monde est ce qui nous est le plus proche. C'est pourquoi, pour Fink, l'approche du monde ne doit pas avoir pour nous la forme de l'appréhension directe, mais la forme du retour vers la pré-compréhension : «...*nous devons nous étonner de ceci, que nous sommes transposés dans un immense ensemble, qui comprend tout ce qui est vraiment..., que nous sommes résidants dans le monde.* »⁸⁶⁵, écrit il.

Ce qu'il s'agit de renverser n'est pas une négligence plus ou moins volontaire, mais c'est l'orientation même de notre vie quotidienne. Fink écrit :

Cette absence de pensée n'est pas une négligence à l'égard de laquelle on pourrait montrer des reproches. Elle n'est pas... accidentelle. Elle est une manière fondamentale de comment nous sommes là. Nous l'avons déjà appelée l'oubli du monde.⁸⁶⁶

A la vie humaine appartient ce trait fondamental d'être, dans le monde, reliée aux choses. L'homme est concerné par les choses qui l'entourent, il est sollicité par la multiplicité de l'étant. Il ne prend pas en vue la dimension de la rencontre avec l'étant qui l'intéresse. Il ne prend pas en vue que la multiplicité de relations qu'il entretient avec les choses est seulement possible dans une unité préalable. « *Toutes les distractions de l'homme à l'égard du multiple se fondent dans l'accueil préalable d'un Un, où le tumulte de la multiplicité variée se produit.* »⁸⁶⁷. L'unité englobante du tout demeure et traverse notre existence, sans pourtant que nous pensions à elle.

⁸⁶⁵ „...*wir müssen uns verwundern darüber, das wir hineingestellt sind in einen grossen Zusammenhang, der alles, was überhaupt ist, in sich einbegreift,...dass wir heimisch sind in der Welt.*“: Idem, p. 16

⁸⁶⁶ „*Diese Gedankenlosigkeit ist keine Nachlässigkeit, die man vorwurfsvoll vorrechnen könnte. Sie ist nicht...zufällig. Sie ist eine Grundweise, wie wir da sind. Wir nannten sie bereits die Weltvergessenheit.*“: Idem, p. 17

⁸⁶⁷ „*Alle Zerstreung des Menschen an das Viele gründet in der vorgängigen Eingelassenheit in das Eine, worin der Tumult des Vielen vielfältig sich ereignet.*“: Idem

Nous sommes donc dans un rapport au monde double. D'une part il est l'archi-connu dans lequel nous rencontrons l'étant, dans lequel nous sommes choses au milieu des choses, ayant, comme elles, une place et un temps dans le monde, d'autre part nous sommes membres d'une communauté humaine, à laquelle nous appartenons et avec laquelle nous pensons, nous sommes parti prenante d'une histoire au sein de laquelle l'humanité occidentale a tenté de porter au concept les problèmes fondamentaux de la pensée humaine. C'est dire que l'oubli de la dimension originaire est contemporain d'une pensée du monde qui s'est élaborée en elle. Ainsi le monde peut correspondre pour nous à différentes conceptions héritées de la tradition. Il y a par exemple la conception objectiviste du monde, pour laquelle le monde est la totalité de ce qui existe, la totalité des choses réelles, conception qui se caractérise par deux traits fondamentaux : d'une part le monde est une réalité elle-même objective, d'autre part cette réalité se conçoit à partir des choses dont elle est l'ensemble. A l'opposé de cette conception objectiviste, nous connaissons aussi la conception subjectiviste, qui veut que le monde soit le système subjectif de l'accès d'une subjectivité à l'étant. Il y a ainsi, par exemple le monde animal, ou encore le monde culturel, où chaque fois le monde signifie la structure d'accès d'une subjectivité à l'étant. On peut remarquer que ces deux conceptions renvoient à la distinction sujet-objet : tantôt c'est la réalité objective qui est en cause, tantôt la subjectivité ouverte sur l'étant qui est censée former le monde.

L'approche de Fink est donc double. Il s'agit bien sûr de penser proprement le monde, mais il s'agit pour ce faire de discuter les conceptions du monde dont nous sommes les héritiers. Il s'agira donc de discuter le fondement métaphysique, c'est à dire d'une approche fondamentalement chosale, de la conception que nous nous faisons du monde, pour s'acheminer ensuite vers un développement post-métaphysique du problème du monde.

b) Le problème de la métaphysique

Le monde est donc l'élément auquel nous ne pensons pas et qui pourtant détermine de part en part notre existence. Dans cette prise de conscience, dans la prise de conscience de la

différence cosmologique, la première tendance qui peut être la nôtre, est celle de tenter de déterminer ce qu'est, alors, le monde. Il s'agit là, pour Fink, d'une « mauvaise » tendance :

Et malgré tout nous nous empêtrons avec l'intention de vouloir déterminer conceptuellement le monde, dans la mauvaise tendance presque inévitable de vouloir penser le rendant possible [à partir] du rendu possible, le fondement [à partir] du fondé.⁸⁶⁸

C'est à dire que la perspective sur le monde, quoique enracinée dans la dimension originaire, reste tributaire de la conception métaphysique, quand elle tente de prendre en vue *conceptuellement* ce qu'est le monde. Cette situation n'est rien d'autre que notre situation historique. Nous *pensons* le monde dans des représentations traditionnelles qui partent de l'étant pour penser le Tout. Ainsi, dit Fink, on part de l'objet pour penser sa condition, on part du fondé pour penser le fondement. Il s'agit d'une tendance profonde de la pensée humaine. C'est une tendance que l'on peut retrouver d'abord, certes, dans la métaphysique, mais qui menace également la perspective dans le cadre même de la différence cosmologique. Fink écrit :

Le monde interprété à partir du modèle de la chose, de la substance, ne signifie pas seulement cette vaine et massive mise en place du monde lui-même comme d'une chose ou d'une substance. [mais] Aussi quand la différence cosmologique, la différence essentielle de l'étant intra-mondain et du monde lui-même est prise en considération, ainsi l'accomplissement de cette distinction peut-il être toujours encore orienté dans la direction de l'intra-mondain. Celui-ci nous le rencontrons comme fini. De là le monde peut il être vu en retour dans l'aspect de l'infini. Cet aspect domine largement l'histoire de la philosophie.⁸⁶⁹

C'est à dire que la pensée métaphysique se caractérise par une prise en vue de la totalité à partir de l'étant, à partir des choses. Et sur cette voie, soit elle pense le monde comme le corps de toute les choses, autrement dit comme une chose, soit elle prend en vue la différence qui marque la région de la totalité et les choses rassemblées en elle, mais elle le fait là encore à

⁸⁶⁸ „Und dennoch verfangen wir uns, in der Absicht, die Welt begrifflich bestimmen zu wollen, fast unvermeidlich in der verkehrten Tendenz, das Ermöglichende vom Ermöglichten, das Gründende vom Gegründeten her denken zu wollen.“: Idem, p. 34

⁸⁶⁹ „Welt vom Modell des Dinges, der ‚Substanz‘, her auszulegen, bedeutet aber nicht allein jenes vergebliche, massive Ansetzen der Welt selbst als eines Dinges oder einer Substanz. Auch wenn die ‚kosmologische Differenz‘, das wesentliche Unterschied von binnenweltlich-Seiendem und Welt selbst, in acht gehalten wird, so kann der Vollzug dieses Unterschiedes immer noch orientiert sein auf den Ausgang bei dem Binnenweltlichen. Dieses begegnet uns als das Endliche. Von daher gesehen rückt die Welt in den Aspekt des Un-endlichen. Dieser Aspekt beherrscht weitgehend die Geschichte der Philosophie.“: Idem

partir des choses finies et conçoit alors l'in-fini. L'infini est alors conçu d'abord de façon simplement négative, et il l'est à partir de l'être de l'étant. L'infini est une réalité qui n'est pas un étant, mais qui est pensé à partir de l'étant. On comprend ce qui constitue ici un *problème* fondamental de la métaphysique. D'une part il s'agit de concevoir la totalité, d'autre part la totalité est *autre* que l'étant, et le problème est alors fondamentalement de penser cette altérité, laquelle est dans un rapport à l'étant incompréhensible, puisque n'étant qu'autre que lui, l'infini acquiert ainsi sa transcendance, cette dernière toujours à son tour niée puisque se rapportant toujours à l'étant qu'elle conditionne. La voie fondamentale de la métaphysique est donc de poser la question de l'être à partir de l'étant, et de transférer vers la totalité l'être conçu à partir de l'étant. Mais ce qui peut tout autrement apparaître, c'est qu'il faille non pas appréhender d'abord l'être des choses pour penser la totalité à partir d'elles, mais bien plutôt d'appréhender les choses à partir du monde, d'appréhender *l'être* des choses à partir du monde tel qu'il est apparu dans la différence cosmologique, en quoi cette différence apparaît dès lors de façon marquée : l'être du monde est différent de l'être chosal. La réalité de l'étant n'est que celle de l'étant. Il y a erreur si l'on transfère dans la région du Tout la particularité ontologique de la chose. Le monde apparaît alors dans sa plénitude. La transcendance, la négativité de l'infini métaphysique, n'est qu'une négativité d'apparence, une négativité pour la pensée humaine, qui oppose le fini à l'absolu, et qui bute sur cette négativité et infinité incompréhensible ; mais incompréhensible pour l'homme. Il y a là un mystère qui n'est que « pour-nous », et non en soi. Tandis que la limite appartient fondamentalement à la chose, la plénitude de l'illimité est le propre du monde. Si il est l'infini, il l'est en lui-même et non vis à vis de l'étant. La négativité de la transcendance n'est pas la véritable infinité mais seulement le hiatus qui sépare l'homme du monde quand celui-ci prend la finitude chosale pour modèle, quand il entreprend de penser l'absolu.

La métaphysique se trouve donc en quelque sorte aliénée à l'étant, si elle tente de penser la totalité. Que ce soit si elle le pense comme une chose ou que ce soit comme l'in-fini. Fink explique :

Nous devons distinguer deux manières de penser le monde à partir de la chose. Une fois la manière grossière et irréfléchie, qui pose le monde comme une grande chose, comme une incommensurable grande substance, comme une méga-chose, et puis la manière plus raffinée et réfléchie, qui certes souligne la différence du monde et de l'étant intra-mondain, mais qui aborde le monde par un caractère négatif, qui se rapporte négativement au monde à partir de

l'étant, lesquels sont pensés à partir de là. La détermination de la mondéité du monde s'accomplit alors en une « via negationis », fixée dans un rejet de l'intra-mondain.⁸⁷⁰

C'est donc essentiellement le problème du monde qui doit être posé, si une discussion de la métaphysique doit avoir lieu. C'est par rapport à la question du monde que peut être délimitée ce qu'est la métaphysique. « *En tant que métaphysique, nous comprenons communément une question et une recherche d'un genre tout particulier. Là où la métaphysique questionne, est l'étant.* »⁸⁷¹. La recherche sur l'étant, qui spécifie la métaphysique, se distingue de toute science particulière, en ce que ce n'est pas, par exemple, la mesure du mouvement matériel, ou encore le développement du vivant qui la préoccupe, mais elle se définit par la réflexion sur l'étant parce que c'est *comme tel*, qu'il la préoccupe. Toute science s'occupe de réalités, mais à chaque fois ce qu'est la réalité comme telle n'est pas en question, même si celle-ci est présupposée, et même si une science de l'irréel n'aurait pas grande signification. Le propre de la métaphysique est donc de considérer l'étant *comme tel*. Autrement dit la métaphysique porte au regard une présupposition de la science, avec laquelle cette dernière opère sans la mettre en question. Tandis que l'étant, dans sa spécification, passionne le chercheur scientifique, celui-ci ne cherche pas à comprendre l'essence universelle de l'étant, sa structure fondamentale, qui rend possible la spécification qu'étudie le scientifique, et qui rend encore possible la conversion philosophique du regard sur cette structure elle-même. La métaphysique part donc de l'étant et se rapporte d'abord à l'étant. « *Elle est la détermination pensante de l'étant comme tel. Elle s'accomplit dans la considération de l'étant et détermine celui-ci en son être.* »⁸⁷², dit Fink. La métaphysique se définit donc intégralement à partir de deux axes : d'une part c'est l'être lui-même qui est en question, c'est à dire la structure ontologique de l'étant qui est en cause, d'autre part c'est l'étant, c'est à dire la multiplicité des choses qui est prise en vue dans cette considération ontologique. Si l'on dit : « la métaphysique est la science de l'étant comme tel », ces deux axes doivent être pris en compte pour une bonne intelligence de la formule.

⁸⁷⁰ „Wir müssen zwei Weisen, die Welt vom Ding her zu denken, unterscheiden. Einmal die grobe und gedankenlose Art, die Welt als ein grosses Ding anzusetzen, als eine unermesslich grosse Substanz, als ein Mordsding, - und dann die feinere und gedankenreichere Art, zwar den Unterschied von Welt und Binnenweltlichem zu betonen, aber die Welt in ‚negativen‘ Charakteren anzusprechen, die negierend doch auf das Seiende in der Welt bezogen und von dort her gedacht sind. Die Bestimmung der Weltlichkeit der Welt vollzieht sich dann in einer ‚via negationis‘, die sich ständig vom Binnenweltlichen abstösst.“: Idem

⁸⁷¹ „Als Metaphysik verstehen wir gemeinhin ein Fragen und forschendes Untersuchen ganz eigener Art. Wobei die Metaphysik anfragt, ist das Seiende.“: Idem, p. 35

⁸⁷² „Sie ist das denkende Bestimmen des Seienden als solchen. Sie vollzieht sich im Hinblick auf das Seiende und bestimmt dieses auf sein Sein hin.“: Idem, p. 36

Cependant, si la métaphysique se définit par son rapport à l'étant, elle est essentiellement et intrinsèquement confrontée au problème du Tout. Elle part de l'étant pour poser la question du Tout, c'est à dire que quoique rivée d'abord à l'étant, elle pose tout de même la question fondamentale du Tout de l'étant, et se tient ainsi dans la relation problématique Etant-Un. Mais le point de départ chosal doit déterminer essentiellement la conception métaphysique du Tout : « *La métaphysique...est aussi une vue d'ensemble d'un genre particulier sur le Tout lui-même. Elle vise en effet vers le timiotaton on, vers l'étant suprême.* »⁸⁷³, dit Fink. L'étant suprême constitue éminemment un problème pour la pensée. Cet étant suprême, explique Fink, n'est pas un donné préalable qui correspondrait à une intuition *a priori*, comme si nous avions immédiatement et sans question une intuition de lui. Il est au contraire le fruit de la problématique métaphysique qui part de l'étant et qui à partir de lui pose la question du Tout. Autrement dit l'étant suprême n'est qu'une conclusion et non un préalable. Ainsi la métaphysique ne pense pas l'étant suprême à partir d'une idée de Dieu mais construit l'idée de Dieu, comme étant suprême, à partir de la considération sur l'étant. C'est à partir des différentes régions de l'étant, qu'est conçu un étant à partir duquel et relativement auquel tout étant acquiert une mesure et un rang d'être. L'ensemble de l'étant ainsi appréhendé, conduit à une intelligence du *Tout* de l'étant, c'est à dire que le tout est fondamentalement, ici, appréhendé à partir de l'étant, tandis que tout étant est principiellement inséré dans le Tout. C'est là la conception métaphysique du Tout. D'une part ici le Tout est fondamentalement pensé à partir de l'étant, d'autre part il est délimité et appréhendé par rapport à lui, de façon éminemment problématique. Le problème du monde se pose d'abord : comme Tout de l'étant, on ne sait pas si il est limité ou illimité, on ne sait pas si comme corps de toutes les choses il est éternel ou limité dans le temps ; la question de Dieu se pose également : comme cause de toutes les choses, on ne sait pas si il est relatif ou indépendant du monde ; on doit bien penser qu'il n'est pas fini, quoique n'étant pas le monde dont il est pourtant cause ; bref l'on tombe dans des oppositions rationnelles qui proviennent toutes du point de départ de la métaphysique, c'est à dire la question de l'étant fini, qui est son modèle directeur, son modèle de base.

⁸⁷³ „*Die Metaphysik...ist auch ein Überblick eigener Art über das Ganze selbst. Sie blickt nämlich nach dem timiotaton on, nach dem höchsten Seienden.*“: Idem

B) Le dépassement cosmologique de la métaphysique

Rapport au monde et compréhension du monde forment donc le sol de notre situation historique. D'une part le monde a toujours déjà été distingué des choses, mais cette distinction est comprise à partir de la chose. D'une part nous distinguons bien le monde d'une simple chose, mais nous le comprenons à partir des choses. Mais dès l'instant où la différence cosmologique a été reconnue, dès l'instant où la dimension de notre rencontre avec l'étant est apparue dans sa nature supra-chosale, n'étant ni une objectivité, ni un simple concept de la condition de la pensée d'une objectivité, mais l'élément dans lequel l'étant nous apparaît dans le moment de la connaissance, une nouvelle tâche apparaît pour le philosophe, que Fink définit ainsi : « ...la tâche [est] d'examiner vraiment à sa base tout l'arsenal de la conceptualité ontologique à partir d'une authentique compréhension du monde. »⁸⁷⁴. C'est à dire que ce qui est en cause maintenant c'est le primat de l'ontologie. La métaphysique part de l'étant pour penser l'être. Elle se tient dans le rapport problématique Etant-Un. Elle pense l'Un à partir de l'étant. Elle transfère ainsi les catégories de l'ontologie chosale vers le problème de la totalité, parce que elle pense la totalité à partir de l'étant. Elle subordonne donc ainsi la question du Tout à la question de l'Être. Le monde devient donc ainsi une thématique subordonnée à la question de l'Être. La cosmologie se déploie dans l'horizon de l'ontologie. Mais ce que Fink engage c'est une discussion cosmologique de l'ontologie. Il s'agira de repenser la métaphysique dans une authentique compréhension du monde. Ce n'est pas le monde qui est subordonné à l'être, mais c'est l'étant qui n'advient, selon sa finitude essentielle, que dans le monde. Il s'agira de montrer comment l'étant se distingue principiellement du monde, comment celui-ci est essentiellement supra-chosal ; il s'agira de repenser la question de Dieu par rapport au monde d'une part, par rapport à l'étant d'autre part, il s'agira enfin de repenser la question de la vérité, par delà la relation sujet-objet, c'est à dire par delà l'alternative intra-mondaine qui oppose la vérité en soi et la vérité pour soi, en posant le problème de la vérité comme ayant dignité de question, à savoir la question du rapport de la connaissance et de la chose, rapport n'étant pas lui-même intra-mondain, mais s'accomplissant comme rencontre avec l'étant, dans le monde. Il s'agira donc de mettre en

⁸⁷⁴ «...der Aufgabe, das ganze Arsenal der ontologischen Begrifflichkeit überhaupt zu überprüfen von der Basis eines echten Weltverständnisses aus.“: Idem, p. 189

question la métaphysique en opérant au niveau de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, avec la discussion première du rapport Etant-Un, où il doit être démontré que le primat de l'ontologie provient d'une position de la problématique du Tout enracinée dans le modèle chosal qu'est l'étant.

On comprend ainsi le rôle absolument primordial de la question du monde, pour une pensée qui dépasserait la métaphysique. Fink écrit :

Quand le monde lui-même fut devenu une fois le thème fondamental de la pensée, - quand avec cela l'englobant, qui contient en soi tout étant, est devenu digne de question et digne d'être pensé, alors, aussi, tout les concepts ontologiques fondamentaux de la métaphysique doivent devenir conçus dans la perspective de l'étant intra-mondain, et devenir nouvellement examinés. L'ontologie de la métaphysique doit explicitement devenir cosmologiquement dépassée.⁸⁷⁵

a) *L'Etant, l'Un, l'Absolu*

La discussion de la métaphysique doit d'abord porter sur le thème de *l'étant*. L'étant est le thème central de la métaphysique. Fink résume :

La métaphysique pense l'étant dans son être, saisit la chose dans la structure de l'être-chose et des domaines fondamentaux, comment les choses sont spécifiées selon leur ce-que-c'est. Elle délimite l'architecture essentielle de la chose comme substance et les régions de substances : la région de l'inanimé, du vivant, des animaux, de l'homme, des réalisations humaines comme l'outil, les formes de société, les états, etc.. Elle détermine l'étant selon les catégories, ce qui forme l'étantité comme telle, et selon les « Idées », selon le ce-que-c'est, et plus lointainement détermine-t-elle sous quelles conditions l'étant ainsi interprété est réel, ce que sont les facteurs de la réalité, et comment finalement l'étant se rapporte à la connaissance humaine.⁸⁷⁶

⁸⁷⁵ „Wenn die Welt selbst einmal zu einem Grundthema des Denkens geworden sein wird, - wenn damit das Umfangende, das alles Seiende in sich enthält, fragwürdig und denkwürdig wird, dann müssen auch alle ontologischen Grundbegriffe der Metaphysik, die in der Blickbahn auf das binnenweltlich-Seiende entwickelt worden sind, erneut überprüft werden. Die Ontologie der Metaphysik muss explizit kosmologisch überholt werden.“: Idem

⁸⁷⁶ „Die Metaphysik bedenkt das Seiende in seinem Sein, fasst die Dinge in der Struktur des Dingseins und der Grundbereiche, wie die Dinge nach ihrem Was-sein gegliedert sind. Sie umgrenzt den Wesensbau des Dinges als Substanz und die Bezirke von Substanzen: die Regionen des Leblosen, Belebten, des Animalischen, des

Que ce soit dans la perspective des catégories, ou dans la perspective de l'essence, la métaphysique est préalablement orientée vers les choses, non pas vers les choses comme au quotidien, mais vers les choses quant à leur être. D'une part le regard vers les choses, d'autre part le regard vers leur être. Ainsi la métaphysique forme la notion de l'étant : « *Pris bien rigoureusement, elle appelle d'abord les choses, dans cette position de perspective, l'étant.* »⁸⁷⁷. Le concept de l'étant est donc le concept proprement métaphysique, qui pose les choses selon l'être. L'emploi du concept d'« étant » est cependant, dès le départ, problématique. Nous parlons de l'étant pour parler de *tout* ce qui nous entoure. C'est à dire que toutes les choses qui nous entourent sont déjà, même pour le quotidien, *rassemblées*. Un ensemble, quand nous parlons de l'« étant », réunit tout par delà toutes les différences. La communauté des choses nous est toujours présente, même si nous ne la recevons pas des choses, elle est toujours présente même si dans l'intérêt pour la multiplicité des choses nous ne sommes pas concernés par elle. Ainsi quand la métaphysique parle de « l'étant », elle part des choses pour en désigner la totalité, sans cependant mettre en question la communauté des choses elle-même, qui rassemble toutes les choses dans l'unité de « l'étant ». Qu'est-ce qui rapproche et rassemble les choses ? Qu'est-ce qui se distingue de toute différence et qui cependant les porte et les éclaire ? C'est l'universalité du concept d'étant qui est ici en question. Une fois le terme d'« étant » vise fondamentalement une pluralité de choses, une autre fois il désigne une universalité, qui vaut pour toutes les choses, sans que l'on comprenne bien comment cette universalité produit la communauté des choses. La question est de savoir si l'on peut seulement viser l'unité de l'étant à partir de la multiplicité des choses. Fink pose clairement la question : « *Mais la métaphysique a-t-elle la vue sur l'unité de l'étant, sur la parenté et l'amitié de toute chose ?* »⁸⁷⁸. Fink met ainsi en cause la conception aristotélicienne de l'*analogia entis*. Le fait, l'étant étant considéré dans sa diversité, de reconnaître ne pouvoir parler de l'étant comme tel, que par analogie, est l'aveu même du problème essentiel de la métaphysique naissante, puisque pour tenir un discours unitaire sur l'étant, on est cependant référé à la base à une multiplicité variée. L'analogie est le moyen de tenir un discours universel sur une multiplicité de choses. La mise en question de la métaphysique est donc

Menschen, menschlicher Gebilde wie Werkzeuge, Gesellschaftsformen, Staaten usw. Sie bestimmt das Seiende nach den Kategorien, die die Seiendheit als solche bilden, und nach den ‚Ideen‘, nach dem Was-sein; ferner bestimmt sie, unter welchen Bedingungen das so ausgelegte Seiende ‚wirklich‘ ist, was die Faktoren der Wirklichkeit sind, und wie das Seiende schliesslich zum menschlichen Erkennen sich verhält.“: Idem, p.190

⁸⁷⁷ « *Ja strenggenommen nennt sie erst in dieser Blickstellung die Dinge eben ‚das Seiende‘.* », : Idem

⁸⁷⁸ „*Aber hat die Metaphysik eine Einsicht in die Einheit alles Seienden, in die Verwandtschaft und Freundschaft aller Dinge?*“: Idem

radicale : la métaphysique peut elle vraiment, avec le concept de l'étant qui est le sien, à la manière dont elle questionne, clarifier vraiment la question de l'être ? Ou faut il, afin de clarifier la pensée de l'être, reconnaître que le *monde* est implicitement présent dans l'universalité que l'on a appelé « l'étant » ? : « *Une sérieuse question à examiner serait [de savoir] si le monde n'est pas déjà inexpréssément présent dans l'universalité, que nous appelons 'l'étant'.* »⁸⁷⁹, dit Fink.

Le problème essentiel d'une discussion cosmologique de la métaphysique est de comprendre le développement des thèmes de la métaphysique en tant que cette dernière d'une part, part de l'étant, d'autre part méconnaît le monde comme la dimension authentique de son questionnement. Partant de l'étant la métaphysique pense donc la totalité. Le tout de l'étant, pensé à partir de l'étant, se voit dès lors lui-même distingué des choses, et, en tant que limité par elles, est pensé comme un étant face à elles. Cet étant, comme le tout auquel les choses sont rapportées comme parties, est l'étant le plus haut, parce que étant précisément l'absolu auquel sont relatives les choses, c'est ainsi que la métaphysique est conduite à concevoir l'étant suprême (*höchste Seiende*). La métaphysique transfère par là, selon Fink, la distinction ontologique, chosale, entre l'être et l'apparaître, vers l'étant suprême. De même que toute chose consiste en propriétés qui forment l'apparition de l'essence, de même l'étant suprême est conçu comme la substance dont les réalités particulières sont des manifestations. Comme l'explique Fink :

La distinction ontologique de l'être et de l'apparence se manifeste dans la métaphysique de telle sorte qu'un étant du plus haut rang d'être est posé, en relation auquel les autres choses sont d'un moindre rang et portent en elles la relation au rang le plus élevé. En rapport à l'étant le plus haut la multiplicité des choses se rattache à un ensemble relatif unitaire intégral.⁸⁸⁰

Mais ce faisant la métaphysique pense l'être du Tout à partir de l'étant. Il convient donc pour Fink de se demander si l'universalité de l'être et l'universalité du monde ne doivent pas être détachées de l'étant. Ce qui est en cause ici est un thème central de la métaphysique, celui de l'absolu. L'absolu est une substance à laquelle sont relatives les parties, parce que l'on part du

⁸⁷⁹ „Eine ernsthaft zu prüfende Frage wäre, ob nicht die Welt bereits unausdrücklich anwesend in der Allgemeinheit, die wir das ‚Seiende‘ nennen.“: Idem, p. 191

⁸⁸⁰ „Die ontologische Unterscheidung von Sein und Schein äussert sich innerhalb der Metaphysik so, dass ein Seiendes Höchsten Seinsranges angesetzt wird, im Verhältnis zu dem die anderen Dinge minderen Ranges sind, die in sich den Bezug zum höchstrangigen tragen. Im Hinweis auf das höchste Seiende schliesst sich die Vielheit der Dinge zu einem gefügten einheitlichen Ganzen zusammen.“: Idem

multiple pour penser l'Un et que l'on oppose dès lors le Tout aux choses. On comprend bien ici comment joue dans le développement de la pensée métaphysique, la quadruple structure transcendantale de la question de l'être. C'est au niveau du rapport Etant-Un, que l'Un, opposé à l'étant, mais conçu comme un étant, acquiert la dignité d'Absolu, tandis qu'il devient la mesure, la vérité, de l'étant. C'est pour Fink ainsi que se forme la notion *métaphysique* de Dieu. La notion métaphysique de Dieu est la notion d'un Absolu auquel sont référés les êtres, bien que ce soit à partir de ceux-ci que lui même est conçu.

Dans la mesure où l'étant suprême est conçu dans l'horizon de la distinction entre l'essence et la manifestation de l'essence, autrement dit entre l'être et l'apparaître, le tout de l'étant est conçu selon cette même distinction, et c'est ce qui permet à la tradition métaphysique, d'ascendance platonicienne, de concevoir le monde apparent comme la manifestation de l'être suprême, conçu dès lors comme l'essence absolue. Pour Fink la question est la suivante :

Ce qui serait à opposer à ces représentations fondamentales, serait d'abord la question [de savoir] si la distinction de l'être et de l'apparence, est principalement une distinction dans l'être de l'étant, - ou si elle vaut finalement originairement pour la relation du monde et des choses intra-mondaines.⁸⁸¹

On est là à un tournant tout à fait central et d'une grande importance dans la pensée de Fink. Il s'agit de passer d'une conception du Tout qui opère avec la distinction de l'essence et de la manifestation, mais qui part pour cela de l'étant et qui oppose l'Un au multiple, à une conception où le Tout est, - radicalement -, distingué de l'être de la chose. Du coup si les choses doivent manifester quelque chose, ce n'est plus selon leur essence finie, mais selon leur immersion dans le monde. Le fini apparaît ainsi essentiellement porté par l'infini. Cet infini n'est plus la contradiction qui oppose la conception de la substance absolue face aux choses, il est le mouvement qui porte toute finitude à sa réalisation. On passe, pour le dire en termes scolaires, d'une philosophie de l'être à une philosophie du devenir. Mais le devenir ici n'est pas le simple passage en autre chose, il est précisément le mouvement de la manifestation dans lequel toute chose acquiert sa spécificité, joue et coexiste avec les autres. Autrement dit toute chose ne doit pas être conçue en elle-même, mais dans son inscription

⁸⁸¹ „Was angesichts dieser Grundvorstellung zu prüfen wäre, ist zuerst die Frage, ob der Unterschied von Sein und Schein primär ein Unterschied im Sein von Seiendem ist – oder ob er am Ende ursprünglicher gilt für das Verhältnis von Welt und binnenweltlichen Dingen.“: Idem

intra-mondaine ; fondamentalement elle appartient à une région et fondamentalement les régions coexistent entre elles. L'être, dans cette perspective, la réalité, n'est pas du côté du Tout, elle est au contraire le but pour ainsi dire du mouvement mondial, le moment réalisé du mouvement cosmique. Ce qui est, finalement, c'est l'étant, tandis que le Tout dont il dépend, certes, est autrement, mais radicalement autrement. Le Tout n'est pas sur le mode de l'être de l'étant. On peut donc apercevoir ici comment Fink discute la métaphysique, et notamment des thèses d'origine platonicienne, sous la forme d'un dialogue qui resitue les choses. On peut également pressentir comment Fink sera en mesure d'intégrer la philosophie de Nietzsche dans sa philosophie cosmologique, puisque le dualisme platonicien se voit renversé, à la faveur d'une ontologie réaliste, qui se conjugue avec une vision du mouvement universel, dans laquelle toute chose finie acquiert son sens, sa valeur, sa force.

b) Le contexte mondain de la pensée métaphysique

Le problème central du platonisme est pour Fink ce qu'il appelle l'aveuglement au monde. Il y a aveuglement au monde dès l'instant où l'on ne saisit pas son essence, du fait même que l'on pense le monde à partir de l'étant. « *Quand des mondes [sensible et intelligible] ont ainsi été distingués, dans quelle compréhension du monde se meut à chaque fois la pensée ?* »⁸⁸², demande Fink. La réponse est : dans une compréhension qui subordonne le phénoménal à l'intelligible. Qui subordonne la *genesis* à l'*ousia*. Le problème de cette subordination, qui part de l'étant, est de restreindre la phénoménalité et son mouvement sous la condition de l'essence en soi. Avec ce point problématique, celui du rapport de l'Idée et du phénomène, de l'universel et du singulier. Il ne s'agit pas seulement de penser l'*eidos* de l'étant intra-mondain, mais il s'agit de penser précisément la relation de l'*eidos* et du phénomène. C'est à ce niveau qu'il doit apparaître que l'*eidos* et le fait non du phénomène en soi, mais de l'esprit qui le pense. Le problème alors, de la relation de l'universel et du singulier, doit porter sur la dimension de la correspondance entre l'esprit et les choses, correspondance qui pour Fink a lieu dans l'espace et dans le temps. Espace et temps dès lors, ne sont pas des « catégories » ressortissant de la seule phénoménalité comme Platon l'entendait, soumises à la permanence

⁸⁸² „Wenn so 'Welten' auseinandergehalten werden, in welchem Verständnis von Welt bewegt sich das Denken?“: Idem, p. 192

de l'intelligible, mais au contraire : l'intelligible, l'*eidōs*, n'advient que dans son rapport aux phénomènes, sous la condition de l'espace et du temps. La dimension qui rassemble l'esprit et l'objectivité, reconnue par Fink comme le monde, la dimension de la phénoménalité, a donc le rang de condition vis à vis de l'intelligible, lui-même n'ayant de sens que par rapport aux phénomènes, et n'étant lui-même à son tour qu'un phénomène particulier, le phénomène de la connaissance. La primauté donnée par Platon à l'intelligible le conduit donc à ne pas pouvoir viser le monde comme la dimension supra-chosale qui rassemble et porte l'étant à l'apparaître.

On peut maintenant cerner un peu mieux ce qu'est la métaphysique. Fink le formule ainsi : « *La situation mondaine de toute métaphysique est intra-mondaine.* »⁸⁸³. Cette sentence est lourde de sens. Elle signifie d'une part que la métaphysique est en quête du Tout, d'autre part qu'elle le cherche dans l'étant. Ceci doit marquer sa grandeur et ses limites. Elle cherche le Tout dans la mesure où elle pense l'universalité de l'étant, elle échoue dans la mesure où elle recherche cette universalité dans les choses. C'est ce qui forme la première contradiction de la pensée métaphysique : l'universel dont elle est en quête et la chose, l'opposition et la problématique de leur rapport. Fink écrit :

Tout étant singularisé se montre dans un caractère universel. Singularité et universalité, fait et essence, individu et concept : ce sont les relations ontologiques fondamentales dans lesquelles la pensée de la métaphysique se meut.⁸⁸⁴

C'est à dire que d'une part la métaphysique se meut dans la contradiction entre l'universalité qu'elle cherche et les choses, dans lesquelles elle la cherche, mais encore que la dimension de la correspondance entre l'universel et le singulier, fait pour elle problème, puisque c'est précisément cette dimension qu'elle cherche sans pouvoir la trouver, quand elle tente d'expliquer le rapport de la connaissance et de la chose. Le monde fait donc doublement défaut à la métaphysique, quand elle cherche l'universalité et quand elle cherche la correspondance entre le savoir et l'objectivité. Formulé autrement, la métaphysique opère, au niveau de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, le questionnement Etant-Un-Dieu-Vrai, mais en se méprenant à la base sur le rapport Etant-Un, puisque pensant l'Un comme un étant, s'empêtrant alors sur le rapport Un-Dieu et le rapport Etant-Vrai. La

⁸⁸³ „Die Weltsituation aller Metaphysik ist binnenweltlich.“: Idem, p. 193

⁸⁸⁴ „Alles vereinzelte Seiende zeigt sich in allgemeinen Charakteren. Einzelheit und Allgemeinheit, Faktum und Wesen, Individuum und Begriff: das sind die ontologischen Grundbezüge, in denen sich das Denken der Metaphysik bewegt.“: Idem

contradiction fondamentale de la métaphysique peut alors se résumer ainsi : « ...*sa compréhension de l'être est explicitée seulement sur l'étant dans le monde.* »⁸⁸⁵. C'est à dire d'une part une dimension problématique mondaine, d'autre part un développement intra-mondain qui ne peut que buter contre des incohérences. La métaphysique cherche le monde. C'est pourquoi elle cherche par delà l'étant quand elle pose un étant suprême ou un absolu qui transcenderait la réalité mondaine. Son problème fondamental est donc celui du monde. Elle le pense comme un Tout étant de choses étantes. Mais ce « Tout » n'est alors qu'une représentation formée à partir de l'étant. Et cette représentation explose, dit Fink, en des contradictions internes, qui adviennent dès lors que l'on pense le monde et sa structure à partir de l'étant. La destination d'une métaphysique de la substance est par conséquent une métaphysique de la subjectivité. Parce que c'est seulement dans la subjectivité qu'une compréhension intra-mondaine du tout a sa condition. Fink explique ainsi le mouvement problématique de la métaphysique occidentale à partir de la situation intra-mondaine d'une pensée rivée à l'étant : elle ne peut trouver ce qu'elle cherche là où elle le cherche et ne peut que revenir à sa contradiction initiale. « *Le sujet devint un échappatoire. La métaphysique de la substance a son ultime accomplissement dans une métaphysique de la subjectivité.* »⁸⁸⁶, écrit-il. C'est à dire que le mouvement même de la métaphysique occidentale est l'histoire d'une contradiction. Mais la prise en vue de cette contradiction permet de pouvoir enfin porter au concept correctement la quadruple problématique fondamentale de la philosophie. En quoi ce n'est pas qu'une histoire vaine, mais le passage à un niveau supérieur, quand le philosophe, conscient du questionnement qui le guide, trouve dans le monde l'élément recherché.

Ce qui se met en place maintenant pour Fink c'est la tâche d'une compréhension cosmologique de la métaphysique. La compréhension de la dimension cosmologique du questionnement métaphysique permet une compréhension globale de la métaphysique et de sa problématique. Il ne s'agit plus de comprendre la métaphysique selon sa thématique explicite, comme une métaphysique de la substance ou une métaphysique de la connaissance, mais il s'agit de comprendre l'histoire de la métaphysique, sa problématique, eut égard à la condition cosmologique de son questionnement. Il s'agit à cette fin de situer la pensée métaphysique vis à vis de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être. Remarquons à cet égard un point d'ordre historique. Fink était parti en 1946 d'une exposition générale de sa

⁸⁸⁵ „...*ihr Seinsverständnis ist ausgesprochen allein auf das Seiende in der Welt.*“: Idem, p. 194

⁸⁸⁶ „*Das Subjekt wird zum Fluchtweg. Die Metaphysik der Substanz hat ihre letzte Vollendung in der Metaphysik der Subjektivität.*“: Idem

problématique qui liait les termes fondamentaux « étant », « monde » et « vérité ». En 1947, il entreprend d'exposer une philosophie de l'esprit, dans laquelle devient immédiatement thématique la théorie de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être. Maintenant, en 1949, il développe sa problématique du monde. Ce qu'il faut remarquer, c'est que si la problématique fondamentale de 1946 trouve dans la philosophie de l'esprit son fondement, dans l'élément spirituel du questionnement transcendantal, cette quadruple structure du questionnement trouve à son tour dans l'exposition du monde son fondement. Le niveau de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être marque le niveau de la pré-compréhension de l'étant, du monde, de la valeur et de la vérité. La quadruple structure transcendantale de la question de l'être désigne le savoir que l'homme, dans le monde, a du monde. Elle a dans le monde sa condition. C'est donc maintenant le monde, dans sa différence d'avec l'étant, qui éclaire la quadruple structure du questionnement. C'est lui qui donne tout son sens au rapport Etant-Un, à la lumière duquel la valeur et la vérité doivent être repensés. Le thème de la quadruple structure transcendantale, compris cosmologiquement, est donc tout à fait central : il marque la structure *a priori* du questionnement, à partir duquel la métaphysique s'égare, et à la lumière duquel elle peut être dépassée. La compréhension cosmologique de l'histoire de la métaphysique sera donc l'examen de son histoire et de ses problèmes, à la lumière de la quadruple structure transcendantale du questionnement, lui-même rendu adéquat à la pré-compréhension qui le forme. La thématique de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être joue donc maintenant doublement. D'une part elle est la structure *a priori* du questionnement, avec laquelle opère la métaphysique, d'autre part rapportée à son fondement cosmologique elle seule peut révéler les limites et les erreurs de la métaphysique.

Le dépassement de la métaphysique par conséquent n'est pas un abandon de la métaphysique, mais un dialogue avec la métaphysique. La métaphysique représente l'effort de la pensée humaine pour mettre en œuvre ses questions fondamentales. Il ne s'agit donc pas de la rejeter massivement, mais de saisir ses questions, de saisir aussi ses limites, et de poursuivre finalement son effort en accomplissant la tentative de penser le Tout.

C) Les problèmes fondamentaux d'une philosophie cosmologique

a) Première approche non-métaphysique du problème du monde

L'envers de la tâche qui consiste à comprendre cosmologiquement la métaphysique est de penser positivement le monde. Ce qui comporte la première difficulté de s'arracher à la conception métaphysique du monde. Dans la mesure où l'on reconnaît, dans la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, la forme de la pré-compréhension, dans la mesure où l'on reconnaît la dimension du monde à la fois comme la dimension de notre existence mais aussi comme l'oublié de notre pensée philosophique, la première voie qui s'ouvre est celle d'un retour vers la pré-compréhension. Cette situation est notre situation historique. Il s'agit de faire retour, à partir de la métaphysique, vers la pré-compréhension du monde. Cette situation présente une difficulté particulière. Certes nous pré-comprenons le monde, mais le porter au concept n'est pas d'abord chose facile. « *Notre ouverture au monde est en même temps un mode de l'oubli du monde.* »⁸⁸⁷, écrit Fink. Nous connaissons le monde mais nous ne le reconnaissons pas. La tâche de la pensée par conséquent est une recherche sur la pré-compréhension en vue de reconnaître ce que le monde est vraiment.

Ce qu'il s'agit donc d'examiner d'abord c'est la compréhension du monde, connaissance que Fink qualifie d'*a priori*, ce qui signifie pour lui non pas l'appareil d'un sujet, - tout le travail du jeune Fink fut de dépasser le point de vue égologique, – mais qui signifie l'antériorité, vis à vis de l'expérience, des concepts fondamentaux de la pensée humaine, qui dirigent l'élaboration de l'expérience. C'est la pré-compréhension *a priori* qui rend possible la philosophie. « *La philosophie est toujours l'étonnement envers ce qui se comprend de soi.* »⁸⁸⁸, écrit Fink. Ce faisant, cependant, elle peut, en prêtant attention à un thème particulier, oublier ce qui appartient pourtant, aussi, à la précompréhension. Le savoir du monde est ainsi profondément ancré dans notre précompréhension. Fink dit :

⁸⁸⁷ „*Unserer Weltoffenheit ist zugleich eine Art von Weltvergessenheit.* „ : Idem, p. 195

⁸⁸⁸ „*Die Philosophie ist immer die Verwunderung über das Selbstverständnis.*“ : Idem

Le monde nous est plus profondément et plus originairement familier que chaque objectivité a priori. Nous savons sur lui, avant de connaître sur le que-c'est et le ce-que-c'est et l'être-vrai a priori de l'étant. Le savoir sur le monde est l'a priori originaire. Le savoir sur le monde et sur l'être est la lumière la plus intérieure de notre compréhension. C'est d'abord à la lumière de la compréhension de l'être lui-même et du monde que peut être donné le savoir se comprenant de soi des structures a priori de l'étant. La familiarité avec le monde n'est pas seulement inégalable en excellence, elle est la plus originaire.⁸⁸⁹

La situation dans laquelle se trouve le penseur pour parler du monde est donc celle de la prise de conscience d'une relation compréhensive rivée à l'étant, dans l'oubli de la dimension originaire. Comment dans cette situation parler du monde ? Il ne s'agit pas, maladroitement, de viser le monde directement, ce qui pourrait nuire à la transparence de la différence cosmologique, mais il s'agit de considérer le monde au niveau même de la possibilité de l'oubli du monde, c'est à dire au niveau de son *retrait* (« *Entzug* »). Fink écrit :

Le monde ne se dissimule pas de la manière [suivante], comme si il perçait en tant que frontière impénétrable et obscure du champ visible ; au contraire, il se cache de telle sorte qu'il libère le champ intra-mondain, qu'il laisse celui-ci en avant, il se cache à travers l'avancée de l'étant intra-mondain. Il a le mode du retrait.⁸⁹⁰

Le retrait du monde, vis à vis de l'étant, est le premier mode de manifestation du monde. Il faut bien entendre ce que « retrait » signifie ici. Le retrait du monde n'est pas un retrait absolu pour lui-même, il n'est pas de l'essence du monde d'être simplement « caché ». Il ne signifie pas pour la pensée que le retrait du monde, soit le produit d'une alternative : soit la pensée de l'étant dans le retrait du monde, soit, négation faite du rapport à l'étant, la pensée du monde sans retrait. Bien au contraire le dévoilement du monde n'advient pas à l'exclusion de la visée de l'étant, mais *en faveur* de celui-ci. En même temps que le monde se retire, l'étant apparaît. C'est un processus cosmologique fondamental. C'est parce que dans le retrait du monde

⁸⁸⁹ „Die Welt ist uns viel tiefer und viel ursprünglicher vertraut als jedes gegenständliche a priori. Wir wissen um sie, bevor wir sozusagen um das Dass-sein und Was-sein und Wahrsein von Seiendem a priori; Wissen um Welt ist das Ur-Apriori; um Welt und Sein wissen ist das innerste Licht unseres Verstehens. Im Licht des Verstehens von Sein selbst und Welt erst kann es selbstverständliches Wissen um die apriorischen Strukturen von Seiendem geben. Die Vertrautheit mit Welt ist schlechthin nicht überbietbar; sie ist die ursprünglichste.“: Idem

⁸⁹⁰ „Die Welt aber verbirgt sich nicht in der Weise, dass sie gleichsam als dunkle undurchdringliche Grenze am Feld des übersichtlichen auftaucht; im Gegenteil, sie verbirgt sich so, dass sie dem Binnenweltlichen das Feld räumt, das sie diesen vordrängen lässt; sie verdeckt sich durch den Vordrang des binnenweltlich-Seienden. Sie hat die Weise des Entzugs.“: Idem

l'étant apparaît, que l'homme est le destinataire de la manifestation de l'étant, dans la connaissance de celui-ci. Seulement l'étant apparaît à la faveur du retrait du monde, et il faut se garder de prendre l'étant pour la condition absolue, puisque celui-ci est conditionné dans son apparaître par le mouvement de retrait du monde. Pour nous, donc, qui prenons conscience de la différence cosmologique, le monde a d'abord le mode du retrait, puisque c'est ainsi qu'il se rapporte à l'étant, duquel nous partons pour dépasser la perspective métaphysique.

Le premier danger pour penser le monde réside donc dans la manière d'appréhender le rapport des choses au monde. Comme on l'a déjà amplement souligné, le premier danger, bien sûr, est celui de penser le monde comme une substance. Et ce danger réside encore dans la perspective du retrait du monde dans la différence cosmologique quand on le pense encore comme la relation de toute chose. En tant que lien substantiel entre toutes les choses, le monde est encore délimité par elles comme fini. L'erreur ici, est encore de chercher à penser le monde à partir de l'étant : « *Le monde fut recherché et questionné et tenté d'être déterminé à partir de l'intra-mondain. Mais cette voie est l'erreur de la cosmologie.* »⁸⁹¹, écrit Fink.

Nous sommes en quelque sorte prisonniers de notre rapport à l'étant. Car même lorsque nous opérons la distinction de la différence cosmologique, et que nous tentons de penser le monde en dehors du rapport à l'étant, nous sommes cependant d'abord prisonniers des procédures de pensée et des méthodes conceptuelles dont nous faisons usage dans la compréhension métaphysique. C'est pourquoi nous procédons d'abord à l'accomplissement d'une « *cosmologie négative* »⁸⁹². Celle-ci consiste dans l'affirmation de la différence du monde et de l'étant, et proscriit l'emploi de tout modèle ontologique chosial pour penser le monde. Ceci constitue certes un progrès par rapport à toute choséification du monde. Mais cela ne permet pas de parler du monde et de le penser, si le dicible et le conceptuel sont de nature métaphysique. Le problème qui se pose à Fink est celui de la pensée et du langage. Le langage est-il par nature rapporté aux choses ? La pensée philosophique, qui pense l'étant et son être, peut-elle s'élever par delà l'étant et atteindre le monde ? C'est le problème qui se pose si l'on part de l'étant. Dans la mesure où notre pensée conceptuelle part des choses et pense les

⁸⁹¹ „Welt wird vom Binnenweltlichen her gesucht und erfragt und zu bestimmen versucht. Dieser aber ist der Irrweg der Kosmologie.“: Idem, p. 196

⁸⁹² „negative Kosmologie » : Idem

choses, quand elle s'élève, via la cosmologie négative, à la différence du monde et de la chose, cette pensée conceptuelle peut-elle encore progresser, et dépasser l'étant ? Ou est-ce que toute l'entreprise de la pensée, d'abord rivée à l'étant, n'atteint elle pas sa propre limite dans la visée du monde ? C'est encore, donc, le dépassement de la métaphysique qui est ici en question : une voie vers la pensée du monde est-elle possible à *partir* de la métaphysique, ce qui veut dire : peut-on porter la pré-compréhension du monde au concept, ou est-ce que le concept étant de nature intrinsèquement chosale, un dépassement de la métaphysique à partir de celle-ci et vers une cosmologie non-métaphysique est chose tout simplement impossible ? « *Une pensée non-métaphysique du monde est elle possible ?* »⁸⁹³, demande Fink. C'est à dire : le concept est-il de nature métaphysique, essentiellement chosal, et l'entreprise d'un dépassement conceptuel de la métaphysique reste-t-elle tributaire de la nature chosale du concept, étant ainsi intrinsèquement vaine et impossible ? C'est cette question que le traitement des analyses qui vont suivre permettra de trancher.

b) Espace, temps, apparaître

Deux éléments sont donc en cause. D'abord tenter de dépasser la métaphysique, mais à partir de celle-ci, c'est-à-dire tenter de porter au concept la pré-compréhension du monde qui est à l'œuvre opératoirement dans la métaphysique, d'autre part respecter l'antériorité du monde vis-à-vis de l'étant dans l'élaboration compréhensive des questions fondamentales de la pensée humaine, que représente la philosophie. Pour ce faire il s'agit de partir du problème du monde, tel que la métaphysique a pu le penser, mais en respectant l'antériorité cosmologique vis-à-vis de l'étant intra-mondain ; il s'agit donc de partir de la trinité (« *Dreieinigkeit* ») de l'espace, du temps et de l'apparaître. Si la métaphysique a conçu (on pense notamment à Kant) le monde comme le concept de la totalité des phénomènes, elle saisit bien que le monde est le concept intrinsèque de la totalité de l'espace et de la totalité du temps, mais elle part des phénomènes, des choses, pour s'élever à l'idée de la totalité, saisissant bien, alors, la différence entre la chose et la totalité, mais développant toute cette problématique à partir des choses, à partir de l'étant. Le point de jonction entre la compréhension métaphysique du monde, et une conception cosmologique post-métaphysique, peut donc bien être la thèse

⁸⁹³ „*Ist ein nicht-metaphysische Weltdenken möglich?*“: Idem

suiuante : le monde est bien la totalité de tous les phénomènes, la totalité spatiale et temporelle de tous les phénomènes, mais il s'agit non pas de penser le monde à partir des phénomènes, mais les phénomènes à partir du monde ; il s'agit non pas de construire une représentation de l'espace à partir de la spatialité chosale, mais il s'agit de comprendre la spatialité chosale à partir de l'espace du monde ; et de même pour le temps : ce n'est pas la durée de la chose qui doit être d'abord prise en considération mais toute durée particulière doit être saisie selon son insertion dans le temps du monde. C'est ainsi que le problème du monde peut être abordé de façon post-métaphysique.

L'approche du monde selon la trinité de l'espace, du temps et de l'apparaître permet tout d'abord une perspective sur l'unité essentielle du processus cosmologique, là où la perspective sur l'étant ne permet pas de saisir l'unité constitutive de cette trilogie. Fink explique :

Dans cette trinité de l'espace, du temps et de l'apparaître le problème du monde se pose à nous. Le monde n'est pas un tout chosal, mais un tout-spatial et un tout-temporel et un tout-de-l'apparaître ; mais ce ne sont pas trois parties du monde ou trois dimensions séparées, qui se rapprocheraient d'une certaine manière, elles sont essentiellement trinité. Ce qui s'unifie est l'être lui-même. L'être spatialise, temporalise et porte à l'apparaître. Espace, temps et apparaître ne sont pas primairement quelque chose à même l'étant, ils sont tels qu'ils produisent d'abord l'étant intra-mondain. Mais dans leur essence productrice ils restent tout d'abord cachés.⁸⁹⁴

C'est-à-dire que si l'on part de l'étant, l'espace et le temps apparaissent bien comme des conditions de l'apparaître, l'étant ne peut apparaître que dans l'espace et que dans le temps ; dans cette perspective l'espace et le temps ne sont que des conditions de l'apparaître du phénomène, lesquels sont en raison soumis à la condition ontologique dont on ne comprend pas bien, ni le rapport à l'existence du phénomène, ni le rapport à l'espace et au temps, dont on doit penser qu'ils « sont » bien d'une certaine manière. Si maintenant on appréhende non plus l'espace et le temps à partir des phénomènes, mais les phénomènes à partir de l'espace et

⁸⁹⁴ „In dieser Dreieinigkeit von Raum, Zeit und Erscheinung hat sich uns das Weltproblem gestellt. Welt ist nicht ein dinghaftes Ganzes, sondern ein Raumganzes und ein Zeitganzes und ein Erscheinungsganzes; aber dies sind nicht drei Teile der Welt oder drei getrennte Dimensionen, die nur eben irgendwie zusammenhängen; sie sind wesentlich dreieinig. Das, was sie einigt, ist das Sein selbst. Das sein räumt, zeitigt und bringt zum Erscheinen. Raum, Zeit und Erscheinung sind nicht primär etwas am Seienden, sie sind solches, was erst Seiendes als Binnenweltliches ‚hervorbringt‘. Aber in ihrem ‚hervorbringenden‘ Wesen bleiben sie zumeist verdeckt.“: Idem, p. 196-197

du temps du monde, l'existence du phénomène n'a plus de dignité ontologique première, mais elle est rapportée au mouvement du monde qui produit le phénomène spatialement et temporellement. On voit bien ici comment le dépassement de la métaphysique s'opère, quand l'être ne doit plus être posé comme premier, mais quand l'étant, dans sa réalité, qui est celle de son existence phénoménale, est reconnu dépendre du mouvement cosmologique qui spatialise, temporalise, et porte à l'apparaître.

C'est le retrait du monde qui est à l'origine de deux fausses représentations de l'espace, celle qui part d'une connaissance *a priori* de l'espace chosal, et celle qui fait dériver la connaissance de l'espace de l'expérience métrique. La faiblesse, fatale, de ces approches de l'espace et du temps, est de ne pas considérer l'espace et le temps dans leur caractère de monde. Fink discute à cet égard la problématique de la mesure de l'espace et du temps. Nous mesurons les choses, mais apprenons nous par là ce que sont l'espace et le temps eux-mêmes ? L'espace et le temps sont bien plutôt les conditions de l'exercice de la mesure, plutôt que l'objet mesuré lui-même. C'est bien plutôt parce que l'objet advient dans l'espace et dans le temps, qu'il a une mesure et qu'il peut être mesuré. Chaque chose se déploie *dans* l'espace et *dans* le temps. La mesure de la chose n'est pas, pour Fink, la mesure *de* l'espace et *du* temps, mais c'est précisément parce que la chose est *dans* le monde, qu'elle acquiert une mesure spécifique, et qu'elle peut être mesurée : « ...les choses ont de l'espace et ont du temps ; mais elle ne l'ont pas comme elle ont de la couleur ou du poids. Elles sont dans le temps et dans l'espace. »⁸⁹⁵, écrit Fink.

La problématique de l'approche métaphysique de l'espace et du temps vient de notre rapport aux choses, dans lesquelles nous les rencontrons d'abord. Fink écrit :

L'être-dans-le-temps et l'être-dans-l'espace est chaque fois la première manière manifeste selon laquelle nous portons au regard la relation de la chose et du temps ou de la chose et de l'espace.⁸⁹⁶

⁸⁹⁵ „...die Dinge haben Raum und haben Zeit ; aber sie haben sie nicht, wie die Farben oder Schwere haben. Sie sind in der Zeit und im Raum.“: Idem, p. 197

⁸⁹⁶ „Das InderZeitsein und ImRaumsein, das ist jeweils die erste und auffällige Weise, wie wir den Zusammenhang von Ding und Zeit oder Ding und Raum uns in den Blick bringen.“: Idem

C'est-à-dire que puisque nous rencontrons d'abord les choses dans l'espace et dans le temps, nous partons de ces dernières pour les penser, sans prêter attention à *l'insertion* des choses dans l'espace et dans le temps. L'approche métaphysique de l'espace et du temps est donc une explicitation de l'espace et du temps qui part des choses. Ainsi l'espace, dans la métaphysique, a pu être défini⁸⁹⁷ comme l'être-l'un-hors-de-l'autre, et le temps comme l'être-l'un-après-l'autre. On voit bien dans cette définition comment l'espace ou le temps sont conçus à partir de leurs parties. Fink oppose donc aux doctrines métaphysiques de l'espace et du temps cette objection :

Il n'y a pas d'espace parce que deux choses adviennent l'une à côté de l'autre, mais au contraire, c'est seulement parce qu'il y a de l'espace que deux choses peuvent demeurer l'une à côté de l'autre ; et la correspondance vaut pour l'être-l'un-après-l'autre du temps.⁸⁹⁸

L'erreur de l'approche métaphysique est de distinguer, au niveau de la chose, l'espace et la durée, de telle sorte que chose, espace et temps, soient en quelque sorte trois catégories qu'on conçoit séparément. Avec l'approche cosmologique, au contraire, espace, temps et chose, apparaissent comme un seul et même processus. Le mouvement de l'espace et du temps, pour Fink, se conjugue dans la production de la particularité, c'est-à-dire de « la » chose. L'être-l'un-hors-de-l'autre, ou l'être-l'un-après-l'autre ne sont pas des conditions *préalables* à l'apparition des choses, comme si un espace divisé en parties préexistait à l'apparition des choses, mais l'extériorité constitutive de la détermination spatiale et temporelle est immanente à la production de la réalité particulière. L'être-l'un-hors-l'autre n'est pas une réalité préexistante aux choses, mais le processus même de la production des choses. Le mouvement de production de la réalité est donc un double mouvement de séparation et d'association, mouvement qui constitue, dit Fink, l'ouverture dans laquelle les choses peuvent se séparer et s'assembler. L'espace et le temps sont essentiellement deux moments d'un même processus :

Auprès de l'espace et du temps la séparation et la relation sont une et indivisibles ; c'est seulement dans l'accomplissement de leur « Entre-deux » que les choses peuvent s'installer, se déployer selon la forme et la durée. L'Entre-deux est un trait fondamental.⁸⁹⁹

⁸⁹⁷ Par exemple par Hegel, dans la philosophie de la nature de l'*Encyclopédie*, § 254 (éd. 1830).

⁸⁹⁸ „Raum gibt es nicht, weil zwei Dinge nebeneinander vorkommen, sondern umgekehrt, nur weil es Raum gibt, können zwei Dinge ‚neben‘ einander stehen; und das Entsprechende gilt für das Nacheinander der Zeit.“: Idem, p. 198

⁸⁹⁹ « Bei Raum und Zeit ist das Trennen und Verbinden gerade eins und ungetrennt ; nur indem sie ein ‚Inzwischen‘ schaffen, können Dinge in ihnen sich ansiedeln, sich ausbreiten nach Gestalt und Weile. Das Zwischen ist ein Grundzug.“: Idem

Ce qui se met en place ici, c'est la compréhension de la relation de l'espace du temps et de l'apparaître. L'espace et le temps ne sont pas des conditions extérieures à l'apparaître de l'étant, l'être de l'étant n'est pas premier par rapport à l'espace et au temps, l'espace et le temps ne sont pas eux-mêmes distincts et autonomes, mais ils sont les moments du mouvement unique de la réalisation de l'étant, de son apparaître. Apparaître signifie donc : être déterminé à venir spatio-temporellement. Exister veut dire : apparaître spatio-temporellement. L'espace, le temps et l'apparaître ne sont qu'un seul processus, le mouvement du monde qui pose, compose et expose les choses, lesquelles ont par là intrinsèquement contour et durée.

D) Conclusion : penser le monde après la métaphysique

Le monde nous est donc ce qu'il y a de plus proche et de plus éloigné. Nous vivons à la fois dans la familiarité originaire du monde, et en même temps nous le pensons dans des représentations éloignées. Il n'est pas une chose, et pourtant nous le pensons comme une chose, il n'est pas fini comme une chose, et pourtant nous tentons vainement de le penser comme une chose. Mais le monde est-il de l'ordre du pensable ? Nous éprouvons la limite du concept en éprouvant la différence cosmologique. La question est dès lors de savoir si, par-delà l'étant, par-delà les choses, aucun discours rationnel n'est en fin de compte possible. La question est de savoir si l'on doit s'en tenir à un mystère, à un secret, pour lequel seule la résignation est possible. La pensée de l'étant épuise-t-elle toutes les possibilités du discours conceptuel ? Fink questionne : « *Le monde doit-il, avec cela, quand la pensée conceptuelle ne l'atteint pas, devenir réservé à l'humeur, la sentiment, la poésie ?* »⁹⁰⁰. Mais il tranche aussitôt : « *En aucun cas.* »⁹⁰¹. Au contraire la pensée doit atteindre l'origine. Fink dit :

⁹⁰⁰ „Soll damit die Welt, wenn das begriffliche Denken sie nicht erreicht, aufbehalten werden der Stimmung, dem Gefühl, der Dichtung?“ : Idem, p. 203

⁹⁰¹ „Keineswegs“ : Idem

Le monde doit être pensé à partir de l'être. Cela exige l'effort d'exposer plus profondément les bases ontologiques de la question cosmologique : non pas la structure d'être des choses, leurs étantité, [mais] bien plutôt de penser l'être lui-même, dont tout étant est issu, qui est l'origine de toute chose. Il s'agit de penser en retour l'origine elle-même. Mais ce n'est pas une possibilité qui nous est communément connue, elle n'a pas son origine dans la relation fondamentale à l'étant et son être qui porte et entrelace notre vie ; elle ne vient pas du champ des possibilités disponibles. Et pourtant elle nous appartient.⁹⁰²

Il faut bien entendre ce que Fink pense ici. Il ne s'agit pas de partir du monde pour penser l'être : ce serait parfaitement contraire au renversement cosmologique du primat de l'ontologie que Fink opère ici. Il faut partir, non pas de l'étant particulier, isolé ou régional, il faut partir de la totalité de l'être pour saisir celui-ci comme apparaissant à partir du monde. Dans la « trinité » cosmologique finkéenne, celle de l'espace, du temps et de l'apparaître, il faut bien saisir que *l'être* est l'apparaissant, c'est l'être dans son ensemble qui apparaît. On ne peut pas saisir vraiment le monde, ou penser authentiquement l'origine de toute chose, si l'on se tient sur le plan des choses. Il faut saisir au contraire à sa racine la plus ultime toute réalité, c'est-à-dire l'origine de la réalité elle-même, le mouvement par lequel elle apparaît toute entière dans son immensité, l'authentique totalité. L'origine de tout ce qui est, ainsi, intrinsèquement, est « spatio-temporelle », tout être, dans l'efficiencia de son apparaître, se déploie spatio-temporellement. Le tout de l'être est ainsi un Tout de l'espace-temps du monde, et le monde, ainsi pensé, est l'origine de tout être. C'est ainsi que le monde, quoique se superposant, pour ainsi dire, à un niveau supérieur à l'égard de l'étant, est cependant pensable : la raison peut l'atteindre comme l'inconditionné absolu relativement à toute existence en général.

La pensée ne s'en tient pas à la chose, à l'objectivité, elle remonte, par delà celle-ci, à l'origine. Fink dit :

Penser n'est pas seulement ou essentiellement juste la représentation universelle conceptuelle, où une objectivité est supposée. [le] Penser ne se meut pas exclusivement dans des 'concepts

⁹⁰² „Die Welt muss vom Sein her gedacht werden. Das verlangt die Anstrengung den ontologischen Ansatz der kosmologischen Frage tiefer zu legen: nicht die Seinsverfassung der Dinge, ihre Seiendheit, vielmehr das Sein selbst zu bedanken, dem alles Seiende entstammt, das der Ursprung aller Dinge ist. Es gilt in den Ursprung selbst zurückzudenken. Das aber ist keine Möglichkeit, die wir als eine uns geläufige kennen; sie ist nicht beheimatet in dem unser Leben durchwirkenden und tragenden Grundbezug zum Seienden und seinem Sein; sie kommt auf dem Felde der verfügbaren Möglichkeiten nicht vor. Und doch gehört sie uns.“: Idem, p. 203

universels'. La nature des concepts n'est pas suffisamment atteinte à partir de l'interprétation des concepts de l'étant. Plus authentiquement et plus 'originellement' sont concepts et pensées où la conceptualisation et la pensée ne sont pas seulement la constitution d'essence de la chose, l'universalité a priori de l'étant, mais où la pensée est pour ainsi dire derrière tout étant, pense en retour derrière toute réalisation de la chose dans le fondement originaire vivant, d'où toutes viennent.⁹⁰³

C'est-à-dire que la pensée, plus originellement que la pensée de l'étant, des choses, est la pensée du Tout dont procède les choses. On a vu que Fink pensait l'apparaître de l'étant comme un unique processus cosmologique, spatio-temporel, qui produit, spatialement et temporellement, l'étant. L'étant vient fondamentalement du Tout. On ne peut pas saisir l'étant en dehors de son processus de réalisation effective. C'est à partir de la compréhension du Tout que chaque chose peut apparaître dans sa spécificité, dans son inscription régionale dans laquelle elle acquiert une « essence ». C'est-à-dire que non seulement la pensée est possible par delà l'étant, mais cela est même nécessaire. C'est par et dans le mouvement cosmologique que toute chose se différencie et peut être pensée. C'est à la lumière du mouvement cosmologique que la clarté régionale est possible et peut apparaître. Le Tout est ainsi l'élément propre de la pensée, l'Ouvert dans lequel elle se meut et dans lequel elle saisit chaque chose.

Le monde est donc essentiellement un monde en *devenir*. Fink rompt ainsi avec la conception traditionnelle du monde. Le monde n'est pas une réalité figée, qui comprendrait en soi un ordre fixe, qui aurait, dit Fink, son devenir derrière soi, et qui serait, achevé, présent à l'homme. Cette conception du monde provient de la prééminence, dans la métaphysique, de l'intelligible sur le sensible. Ainsi, dans cette conception, l'ordre du monde serait intelligiblement fixé, avec sa hiérarchie d'êtres, dans le repos de l'être suprême. Au contraire, le monde, loin d'être une architecture figée, est principalement en devenir. C'est le mouvement du monde qui produit spatio-temporellement l'apparaître de l'étant, apparaître fondamentalement continu, toujours en devenir.

⁹⁰³ „Denken ist nicht allein oder wesentlich nur die begriffliche Allgemeinvorstellung, wo ein Gegenständliches ver meint wird. Denken bewegt sich nicht vom Begreifen des Seienden aus inerpretiert werden. Echter und ‚ursprünglicher‘ ist Begreifen und Denken, wo das Begriffene und Gedachte nicht bloss die Wesensverfassung der Dinge, das apriorisch ‚Allgemeine‘ am Seienden ist, sondern wo das Denken gleichsam hinter alles Seiende, hinter alle Gewordenheit der Dinge zurückdenkt in den lebendigen Urgrund, aus dem alles herkommt.“: Idem, p. 203-204

Le problème pour Fink est maintenant de penser le devenir. Fink considère deux conceptions du devenir. La première est la conception platonicienne : on oppose l'immobile, le fixe, le repos, au mouvant, au flux, au passager. Le devenir est ainsi subordonné à l'être. La seconde conception, plus proche de Hegel ou encore de Nietzsche, est de considérer le devenir comme le mouvement qui porte toute forme finie, comme le flux vivant qui se manifeste en chaque être particulier, qui forme chaque chose. Le problème, pour Fink, de ces conceptions du devenir est de penser le devenir comme un devenir *étant*. C'est-à-dire d'opérer l'erreur constitutive de toute métaphysique qui consiste à penser le Tout comme un étant. L'erreur de ces conceptions est de se représenter le mouvement du devenir comme une réalité à part, fut elle porteuse de toutes choses. Car alors, d'abord, on transfère le problème ontologique de la substance sur le Tout, et l'on conçoit, mais toujours sur le mode de la substance, le Tout comme le devenir absolu. Dès lors on est en mal d'expliquer le rapport de l'espace, du temps, et de l'être. Espace et temps ne sont saisis que comme des conditions de la matière, tandis que l'étant, quoique pensé dans un devenir universel, subsiste. C'est ce champ problématique qui vacille avec l'approche de Fink. Avec Fink il convient non plus de dire que l'étant subsiste, mais que la chose dure. Son être est fondamentalement produit par le mouvement spatio-temporel du monde. Son existence n'est plus dérivée d'une substance absolue, mais produite par le mouvement du monde. Espace et temps ne sont donc plus des seules conditions de l'existence matérielle, mais des conditions de l'existence en tant que telle. La subsistance de l'objet n'est pas le fait d'une participation à l'être, mais elle correspond à la durée, dans l'espace, de l'objet. Du coup le devenir n'est pas un processus situé au-delà de l'espace et du temps, il n'est pas le fait de la nature de l'Absolu, mais il est le processus spatio-temporel du monde qui réalise tout apparaître, porte toute chose à l'existence. Ainsi le devenir n'est plus pensé comme un étant, comme la substance absolue, mais il est le mouvement du venir à l'être de toute choses. Ainsi Fink peut il écrire : « *L'être lui-même ne 'demeure pas', mais bien plutôt il est le devenir lui-même. Etre et devenir arrivent ensemble...Le monde est l'advenir de l'être.* »⁹⁰⁴. On comprend bien ici la portée ontologique de la différence cosmologique : l'être ne préexiste pas au monde, mais le monde produit l'être.

Il s'agit donc de penser le devenir, non plus à partir de l'étant, mais à partir du monde. Fink écrit :

⁹⁰⁴ „Das Sein selbst 'steht nicht', sondern ist vielmehr das Werden selbst. Sein und Werden fallen zusammen...Welt ist das Aufgehen des Seins.“: Idem, p. 205

Le monde devient : cela ne signifie pas qu'une chose apparaît ou qu'un événement se déroule, mais ce qui devient [est] l'espace de jeu pour les choses et les événements, - ce qui apparaît le pouvoir apparaître et le pouvoir disparaître de l'étant, - ce qui arrive le pouvoir-se-manifester des événements. Ce qui arrive [est] l'espace, le temps et l'apparaître. Cette trinité ne caractérise pas des « relations stables », un ordre structuré disponible, dans lequel les choses et les événements sont insérés ; espace, temps, et apparaître sont originairement et essentiellement l'événement originaire du déploiement mondial de l'être.⁹⁰⁵

Autrement dit l'être doit être pensé à partir du devenir. La réalité est le produit du devenir. Dans le schéma métaphysique, l'on dérive le multiple de l'Un, parce que c'est dans l'Un que l'on pense pouvoir fonder la structure métaphysique chosale. De même que la chose est une et multiple, l'on conçoit le tout comme l'Un de toutes choses. Pour Fink, il convient bien plutôt de penser le multiple à partir de son devenir :

Le multiple doit être conçu à partir du devenir de l'être- multiple, l'apparaissant à partir du devenir de l'apparaissant, - « l'étant » à partir du devenir du se-déterminer de l'être en une multiplicité de choses et d'événements.⁹⁰⁶

Il ne s'agit pourtant pas ici d'une réflexion qui partirait de l'étant pour s'élever vers le Tout. Au contraire il est essentiel pour Fink de penser chaque chose particulière à partir du Tout. Il ne s'agit donc pas de penser le devenir à partir de l'étant, mais l'étant à partir du devenir.

La considération sur le devenir amène une seconde considération, sur « l'offrande » (*Gewähren*) de l'être. Dans la mesure où l'étant apparaît à la faveur du devenir cosmologique, Fink s'arrête sur cette considération ontologique importante. En effet il ne s'agit plus de penser l'être par delà l'étant, comme l'être suprême, mais il s'agit de considérer, à l'inverse, le mouvement par lequel l'étant apparaît, en quoi il acquiert une valeur spécifique. Dans cette perspective il faut noter que l'existence apparaît être une valeur. Si dans la considération

⁹⁰⁵ „Die Welt 'wird' : das heisst nicht, ein Ding entsteht oder ein Ereignis läuft ab, sondern es wird der Spielraum für Dinge und Ereignisse, - es entsteht das Entstehenkönnen und Vergehenkönnen von Seiendem, - es ereignet sich das Sichereignenkönnen von Ereignissen. Es ‚geschieht‘ der Raum, die Zeit, das Erscheinen. Diese Dreifalt bezeichnet nicht ‚stehende Verhältnis‘, vorhandene Ordnungsgefüge, in welche die Dinge und Begebenheiten eingliedert sind; Raum, Zeit und Erscheinen sind das ursprünglich-wesende Ureignis des welthaft aufbrechenden Seins.“: Idem, p. 205-206

⁹⁰⁶ „Das Viele muss aus dem Werden des Vielseins, das Erscheinende aus dem Werden des Erscheinens begriffen werden, - das ‚Seiende‘ aus dem werden, dem Sichselbstbestimmen des Seins zur Vielfalt der Dinge und Vorgänge.“: Idem, p. 206

métaphysique la valeur se détermine par le rang de l'étant dans la hiérarchie des essences, c'est l'existence maintenant qui devient une valeur. Parce qu'elle apparaît pour ainsi dire comme un but, qu'elle est justement le fruit du devenir cosmologique. Dans cette perspective Fink aborde le thème de « l'offrande » de l'être, en considérant justement l'existence, c'est-à-dire l'apparaissant, en tant que celui-ci advient et qu'il est déterminé à être. « *Le monde doit devenir pensé et conçu comme l'offrant.* »⁹⁰⁷, écrit-il. C'est dans le monde qu'advient l'offrande de l'être, c'est le monde qui laisse advenir en lui tout ce qui se produit. L'offrande de l'être n'advient pas à quelque chose qui est déjà. Fink dit :

L'essence profonde de l'être est le laisser-être de l'étant, mais une telle offrande n'est pas une confection, pas une fabrication, une création hors du néant, mais la production, la mise en évidence dans l'Oouvert.⁹⁰⁸

C'est-à-dire que l'être ne préexiste pas à l'apparition des choses, le néant lui-même ne préexiste pas à l'être, mais l'être est véritablement l'offrande qui advient dans l'Oouvert, le « se manifester » de l'étant, qui constitue par là même l'événement, au sens propre comme au figuré. Mais le monde, encore, dans cette perspective, en tant qu'Oouvert, ne doit pas être conçu comme une structure préexistante, comme le contenant préexistant de ce qui apparaît, où les choses ont lieux et durées, mais il est ce qui produit originairement espace et durée. Ainsi la caractérisation finkéenne du monde comme « donnant de l'espace » (*Raumgeben*) et « laissant du temps » (*Zeitlassen*), doit bien être saisie au niveau du mouvement qu'elle vise, du mouvement de la *donnée* de l'être.

La donnée de l'être s'inscrit donc principalement dans le devenir spatio-temporel du monde, et par là conduit encore à comprendre de façon renouvelée le problème de la finitude. Dans la mesure où l'être est fondamentalement destiné à exister spatio-temporellement il revêt essentiellement la finitude spatio-temporelle. Tout ce qui advient advient localement et temporellement. C'est pourquoi la finitude est finitude dans l'espace et dans le temps. Dans la perspective métaphysique, l'on concevait d'une part la finitude spatio-temporelle comme le

⁹⁰⁷ „Die Welt muss als das Gewähren gedacht und begriffen werden.“: Idem

⁹⁰⁸ „Das tiefste Wesen des Seins ist das Seinlassen von Seiendem, aber solches Gewähren ist nicht eine ‚Verfertigung‘, keine Herstellung und Schöpfung aus dem Nichts, sondern die ‚Hervorbringung‘, die Herausstellung ins Offene.“: Idem

fait de conditions extérieures à l'étant lui-même, on concevait d'autre part la finitude ontologique, qui caractérisait l'étant multiple selon la particularité de l'essence et les déterminations catégoriales. On ne mettait pas en rapport la finitude spatio-temporelle, assimilée à la finitude matérielle, et la finitude ontologique. On supposait enfin, relativement à ces deux facteurs, un devenir plus global, qui d'une part donnait l'être, d'autre part produisait le changement, sans pouvoir comprendre comment coïncidait, à partir de là, le devenir matériel et le devenir ontologique. Fink apporte sur cette question une réponse pertinente. Le devenir ontologique est fondamentalement subordonné au devenir spatio-temporel. L'être est le produit de l'espace-temps. La finitude catégoriale, selon la qualité et la quantité, est fondamentalement elle aussi subordonnée au devenir spatio-temporel. La limite est toujours une limite dans le temps et dans l'espace. Elle n'est pas subordonnée ontologiquement à l'essence, mais l'essence désigne l'identité de l'étant spatio-temporel. C'est à partir de la situation spatio-temporelle de l'étant que peut être identifiée l'essence, et non à partir de l'essence que se déterminent les déterminations catégoriales. La finitude marque donc intrinsèquement tout étant intra-mondain ; tout ce qui existe, est intra-mondain, et tout ce qui est intra-mondain est fini. Etre signifie advenir dans l'espace-temps du monde, et par là être fini spatio-temporellement. Mais si toute chose intra-mondaine est essentiellement finie, le mouvement qui les porte, lui, ne passe pas. En effet, Fink conclut : « *Espace et temps, l'Ouvert du Ciel et de la Terre, l'apparaître de l'être, l'espace de jeu, où tout étant s'élève et sombre, est impérissable.* »⁹⁰⁹. C'est-à-dire que Fink assume, en fin de compte, le problème fondamental de la métaphysique de l'être et du devenir, dans sa philosophie cosmologique, qui se veut pourtant essentiellement post-métaphysique.

Le problème métaphysique part de l'étant, c'est dans l'étant qu'est distingué l'être du devenir, l'essence du phénomène. La métaphysique s'élève, à partir du problème de l'étant, vers une construction du problème de la totalité, dans laquelle on retrouve la distinction entre l'être et l'apparaître, dans laquelle le monde est problématiquement, d'une part, conçu comme une chose, d'autre part subordonné à la réalité ontologique absolue. Il s'ensuit un certain nombre de problèmes, concernant le monde lui-même, sa relation à l'être suprême, concernant encore l'étant lui-même, dans sa relation au monde et dans sa relation à l'être. C'est précisément cette problématique fondamentale, entre l'étant, le monde et l'absolu, ou entre l'étant, l'Un et

⁹⁰⁹ „*Raum und Zeit, das Offene von Himmel und Erde, das 'Scheinen' des Seins, der Spielraum, wo alles Seiende steigt und sinkt, ist unvergänglich.*“: Idem, p. 210-211

Dieu, que Fink remet en branle, à partir de sa position de la problématique de la quadruple transcendantale de la question de l'être. Il s'agit tout d'abord de resituer le problème du rapport Etant-Un. Le problème de l'Un, dans la métaphysique, se voit orienté d'une part, à partir du monde phénoménal, vers l'idée d'une totalité du monde matériel, à laquelle appartiennent l'espace et le temps, d'autre part à partir des réalités intelligibles vers l'Idée d'une unité réelle absolue, l'être suprême. L'ensemble de ces problèmes proviennent du fait que l'on transfère l'analyse de la structure ontologique de la chose, vers le problème de la totalité. Il y a là pour Fink une erreur fondamentale, qui signe par là même le questionnement et les limites de la métaphysique. Pour Fink la vision décisive est la prise en vue de la différence cosmologique dans laquelle la totalité révèle sa différence d'avec l'étant. C'est la naissance de la pensée finkéenne du monde. Il ne s'agit pas là d'une différence ontologique, mais d'une différence cosmologique : le monde doit apparaître comme donnant de l'espace et laissant du temps. Ce qui caractérise la chose dans son rapport à la totalité, n'est pas la participation à l'être, mais la détermination spatiale et temporelle que chaque chose reçoit du monde. Du coup, l'étant, dans son rapport à l'Un, se voit bien subordonné à celui-ci, mais ce n'est pas à partir de l'étant que l'on conçoit l'Un, mais à partir de l'Un que l'on conçoit l'étant. Par là, ce qui dans la métaphysique apparaissait comme des conditions secondes, la spatialité et la temporalité, apparaissent comme des conditions premières. Du coup, c'est encore la question de Dieu, de l'être suprême, qui se voit rediscutée. Si pour la métaphysique l'être apparaissait comme une condition nécessaire de toute existence, il apparaît maintenant que l'être dont il était question dans la métaphysique, n'est que l'être de l'étant et non l'être de Dieu. L'être n'est donc plus une condition, mais un conditionné, conditionné par l'Un, c'est-à-dire l'espace-temps du monde. Si, maintenant, le problème de Dieu se posait, dans la métaphysique, comme le problème de l'origine de l'étant et du monde, comme la substance absolue, qui quoique elle-même immobile était cependant cause première, la question de l'origine se pose maintenant au niveau du mouvement du monde, dans et par lequel chaque chose est spatio-temporellement portée à être. Et c'est à ce niveau que Fink peut reposer le vieux problème grec de l'impérissable. Si la métaphysique appréhendait l'impérissable à partir de l'étant, c'est maintenant à partir du monde lui-même que la question se pose.

On voit donc comment Fink parvient à conduire un dialogue avec la métaphysique, par-delà la métaphysique. D'une part une critique de la métaphysique et de sa position de la quadruple problématique de la philosophie, d'autre part une discussion, qui n'est pas entièrement

négative, des thèses métaphysiques, mais qui resitue ces dernières dans le cadre de la problématique Etant-Un, correctement posée.

2. – Le développement des concepts cosmologiques

Avec le cours *Welt und Endlichkeit* (1949), que nous venons d'étudier, est apparue la dimension de pensée proprement finkéenne. Celle-ci s'est forgée dans une discussion de la métaphysique. Fink est revenu aux sources du *questionnement* métaphysique, dont il exhibe la structure sous la forme de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être. Il renouvelle ce questionnement en repensant radicalement le rapport Etant-Un. Il en résulte la conception de la différence cosmologique, qui vise la différence de l'étant et du monde. Dès lors la critique de la métaphysique peut se mettre en place. La métaphysique apparaît comme la pensée de l'étant dans sa totalité, c'est-à-dire que la métaphysique pense le Tout à partir de l'être de l'étant, qu'elle part de l'être de la chose pour penser la substance absolue, l'être suprême. Dans la conduite de sa critique de la métaphysique, Fink est donc conduit à réexaminer à sa racine la pensée métaphysique : il faut rendre l'être à l'étant, et le penser à partir du monde dont il provient. L'être est fondamentalement une offrande du monde. C'est dans et par le devenir spatio-temporel du monde que l'étant advient. Le primat ontologique de la métaphysique est ainsi renversé à la faveur de la trinité de l'espace, du temps, et de l'apparaître. C'est à partir de là que Fink peut enfin se proposer de penser le monde lui-même. Il ne s'agit plus, à ce stade, d'atteindre la pleine dimension du monde à partir du questionnement (théorie de la quadruple structure de la question de l'être), ni non plus de discuter l'ontologie traditionnelle à partir de la position problématique acquise (renversement cosmologique de l'ontologie classique), mais de penser nouvellement le monde lui-même, de percer par la pensée ce qui lui est propre, et, on le verra, les « moments » qui le constitue et qui lui appartiennent essentiellement. C'est ce que Fink entreprend dans un cours de 1950/1951, *Sein und Mensch*, dans lequel il développe pour la première fois la thématique des « concepts cosmologiques ». C'est véritablement ici que sont exposées les fondements derniers de ce que l'on peut appeler la « cosmologie fondamentale », et que la mise en place de la problématique finkéenne du monde s'achève. C'est donc un développement d'une très

grande importance pour l'intelligence de la cosmologie de Fink, dont allons maintenant tenter de cerner les moments principaux.

A) Les moments du monde : le Ciel et la Terre

a) Acheminement vers le problème du Ciel et de la Terre : la question des éléments

Fink, dans la perspective d'un dépassement cosmologique de la métaphysique chosale, prend d'abord en considération ce qu'il nomme lui-même les *éléments*. Le problème des éléments, pour Fink, se rencontre dans la question de savoir si l'on doit penser les éléments à partir des choses, ou les choses à partir des éléments. Les éléments sont essentiels. «...*toute chose fait partie en fin de compte des éléments, leur sont arrachés d'une certaine manière et cependant encore périssent.* »⁹¹⁰, dit Fink. Les choses sont rassemblées à partir des éléments, elles sont les éléments rassemblés. Fink, donc, conformément au renversement de la différence cosmologique, qui enseigne à partir du monde pour concevoir les choses et non des choses pour concevoir le monde, opère ce renversement dans la considération du rapport des choses et des éléments. Il dit :

C'est pour ainsi dire une manière de considérer les choses, si nous voyons les choses dans leur singularité individuelle et sous le cachet de leurs aspects ou si nous les considérons comme de la matière élémentaire déterminée, devenant agglomérée.⁹¹¹

Le renversement finkéen est ici significatif : si Aristote considérait le problème des éléments comme problème subordonné à celui de la substance sujette au devenir des contraires⁹¹², Fink

⁹¹⁰ „...*alle Dinge aber gehören letzten Endes den Elementen an, sind ihnen in gewisser Weise entrissen und doch noch verfallen.* „: Idem, p. 267

⁹¹¹ „*Es ist sozusagen eine Art des Hinblicks, ob wir die Dinge in ihrer individuellen Einzelheit und im Gepräge eines Aussehens sehen oder ob wir sie als bestimmte, vorübergehende Zusammenballungen elementarischer Stoffe betrachten.*“: Idem

⁹¹² Voir par exemple Aristote, *De la génération et de la corruption*, trad. J. Tricot, Paris, 1998, Vrin, p. 95-100

aborde le problème des éléments comme ayant dignité de condition relativement à la chose, à la « substance ». Ce n'est pas la substance qui est la condition des éléments, ce sont les éléments qui conditionnent l'apparition d'une « chose ». « *Les grands éléments, Terre, Eau, Air et Feu (lumière), règnent en tout, ils régissent le monde phénoménal.* »⁹¹³, dit, en ce sens, Fink.

Le thème des éléments est, dans la philosophie de Fink, très important. Si la distinction de base qu'exprime la différence cosmologique est celle du monde et des choses, - le monde n'est pas comme une chose -, cette distinction doit être approfondie à partir du moment où, ayant reconnu dans le mouvement de l'espace-temps du monde le processus de réalisation de l'apparaître de l'étant, le philosophe pense le devenir de l'apparaître et où il doit reconnaître, dans ce processus de l'apparaître, les éléments. On se souvient que dans son premier exposé de 1946 (*Einleitung in die Philosophie*), Fink, cherchant à penser l'espace du monde par delà l'espace chosal, ne distinguait pas seulement l'espace-objet (« *Gegenstandraum* ») de l'espace-monde (« *Weltraum* »), mais, mettant à l'épreuve les modèles cosmologiques du silence et de la clarté, distinguait encore « l'espace-local » (ainsi traduisons nous « *Ortsraum* »). Fink déclarait alors ne pouvoir développer cette distinction, fort intéressante, qu'ultérieurement⁹¹⁴. On peut estimer maintenant qu'il entreprend de développer cette distinction, avec l'introduction de la considération sur les éléments. Il faut en effet distinguer d'une part les éléments des choses, d'autre part les éléments du monde lui-même. Ainsi Fink explique :

Les éléments ont, bien que se produisant dans des formes chosales variées, cependant, comme tels, une forme propre, un aspect propre ; l'aspect des éléments repose pour ainsi dire en une autre dimension que les choses.⁹¹⁵

C'est un moment très important. Si au départ, la différence cosmologique s'énonce négativement : le monde n'est *pas* un étant, et si la critique cosmologique de la métaphysique chosale conduit à penser l'apparaître du réel dans le mouvement du monde, maintenant la

⁹¹³ „Die grossen Elemente : Erde, Wasser, Luft und Feuer (bzw. Licht) durchherrschen alles; sie regieren die phänomenale Welt.“: Eugen Fink, *Sein und Mensch*, Alber, Freiburg-München, 2004, p. 267

⁹¹⁴ Voir notre deuxième partie, chapitre premier, 1., B), b)

⁹¹⁵ „Die Elemente haben, obwohl sie in verschiedenen Dinggestalten vorkommen, als solche noch eine eigene Gestalt, ein eigenes Aussehen; das Aussehen des Elements liegt gleichsam in einer anderen Dimension als das der Dinge.“: Idem

pensée cosmologique de Fink opère *positivement* : le penseur du monde s'élève par delà les choses à la considération des éléments dans et par lesquels les choses apparaissent. C'est un changement de perspective. C'est une modification de la visée intuitive qui opère ici et qui est maintenant requise. Fink dit :

Nous pouvons nous changer de la considération habituelle sur les choses rencontrées, sur les éléments rencontrés avec elles et en elles, nous pouvons par là nous mettre en phase avec notre environnement, lorsque nous voyons proprement les éléments.⁹¹⁶

Il faut remarquer l'incroyable nouveauté de la perspective finkéenne. Il s'agit de s'éveiller à la dimension véritable de notre existence, qui commence à se révéler, positivement nous l'avons dit, maintenant. Ce sont les fruits de la difficile pensée de la différence cosmologique qui apparaissent ici. Songeons à l'étroitesse de vue qui caractérisait la métaphysique traditionnelle quand elle pensait le monde, et donc l'espace du monde, à partir de la chose. Scellés dans l'ontologie de la chose, ni l'espace du monde, ni donc les éléments différenciés en lui, ne pouvaient apparaître. Il fallait d'abord libérer la pensée des choses, pour atteindre le pressentiment de la dimension dans laquelle seulement les choses peuvent coexister (et ainsi la relation sujet-objet). Il fallait ensuite renverser le présupposé de la substance absolue, le primat de l'ontologie, pour mettre en évidence l'origine cosmologique de l'apparaître. Mais la dimension originellement visée n'apparaît que maintenant, par la prise de conscience de la « dimension élémentaire », dirons nous, dans laquelle seulement les choses peuvent apparaître et se différencier.

Mais un point important se doit d'être souligné. Le retour d'une théorie des éléments ne doit absolument pas s'entendre dans une perspective scientifique, mais dans une perspective *phénoménologique*. Il s'agit pour Fink d'une conversion du regard (*Blick*), qui doit retrouver, dans la pensée philosophique, la différence phénoménale entre les éléments et les choses. Fink dit :

Nous avons nivelé, d'une certaine manière, la différence phénoménale entre chose et éléments...Mais c'est un problème concret, [de savoir] si avec ce nivellement de la chose et des

⁹¹⁶ „Wir können uns umstellen vom gewohnten Hinblick auf die begegnenden Dinge auf die an ihnen und in ihnen begegnenden Elemente ; wir können unsere Umwelt daraufhin abblenden, dass wir eigentlich nur die Elemente sehen.“: Idem, p. 267-268

éléments un phénomène n'est pas porté à disparaître, avec lequel un mode du monde, au moins, s'annonce.⁹¹⁷

Le monde s'annonce dans le symbole des éléments. Fink dit :

L'être-ouvert comprenant de l'existence humaine pour les éléments a un certain caractère d'indice. De même que les éléments sont présents en chaque chose et cependant ne périssent pas avec elles, ainsi le monde est-il présent en tout étant intra-mondain et cependant n'est pas simplement un avec eux ; et de même que les choses, pour ainsi dire, dans le caractère délimité de leur donation, masquent les éléments illimités, dans lesquels elles résident, ainsi les choses cachent elles le monde.⁹¹⁸

Il ne s'agit là cependant que d'un symbole, qui ne peut exprimer parfaitement et proprement ce qu'est véritablement le monde. Certes il s'agit d'un indice fort : la considération philosophique des éléments, telle que Fink la pratique, permet indubitablement de dépasser le niveau strictement chosial, mais pourtant dans la pensée du monde, les éléments apparaissent eux-mêmes intra-mondains. Fink dit : « *Car choses et éléments sont fondamentalement dans le monde.* »⁹¹⁹. C'est-à-dire que, par delà la pensée des éléments, Fink ne perd pas de vue la dimension cosmologique originaire. Mieux : il pense les éléments, le rapport des éléments, la genèse des choses, à partir du mouvement du monde. Il n'y a pas d'un côté le monde, comme espace-temps vide, en lui quelques éléments distincts, et parmi cela, de surcroît, des choses. Mais le mouvement cosmique est fondamentalement unifié, de telle sorte que les choses sont signes pour les éléments et les éléments signes pour le monde. La Terre, en ce sens, est pour une part un élément, pour une autre part plus qu'un élément, puisqu'elle opère de façon pour ainsi dire centrale dans le processus cosmologique de l'apparaître. Fink écrit :

La Terre, comme la pensée doit la penser, n'est pas la terre ferme sous nos pieds, pas le champ et le pâturage, pas la roche et le continent, n'est par dessus tout pas un étant, ni une chose, ni un

⁹¹⁷ „Wir haben in gewisser Weise den phänomenalen Unterschied zwischen Ding und Element nivelliert...Es ist aber ein sachliches Problem, ob eben mit dieser Nivellierung von Ding und Element nicht ein Phänomen zum Verschwinden gebracht wurde, an welchem sich eine Weise der Welt wenigstens ankündigte.“: Eugen Fink, *Sein und Mensch*, Alber, Freiburg-München, 2004, p. 268-269

⁹¹⁸ „Das verstehende Offensein des menschlichen Daseins für die Elemente hat einen gewissen Hinweisungscharakter. So wie das Element in jedem Ding anweist und doch nicht mit ihm zusammenfällt, so weist die Welt in allem binnenweltlich Seienden an und ist doch nie schlechthin mit ihm eins; und wie die Dinge gleichsam in der Aufdringlichkeit ihrer umgrenzten Gegebenheit das grenzenlose Element verdecken, aus dem sie bestehen, so verdecken die Dinge die Welt.“: Idem, p. 269

⁹¹⁹ „Denn Dinge und Elemente sind grundsätzlich in der Welt.“: Idem

élément, mais est la puissance d'être du Refermé, pour lequel la Terre phénoménale peut être au plus haut point le symbole.⁹²⁰

C'est-à-dire que par la médiation des éléments, Fink pense le processus cosmologique de l'apparaître. L'apparaître n'est pas seulement le pur venir au jour de l'étant dans la lumière, il est aussi le sortir de soi de l'étant, à partir de son élément obscur, dont Fink dit que la Terre est le symbole le plus élevé. C'est véritablement la conception cosmologique de l'apparaître qui prend forme ici. On comprend comment d'une part le mouvement cosmologique porte les choses à l'apparaître, et comment d'autre part le mouvement de l'apparaître passe par les éléments. Tout apparaître est un apparaître dans la lumière, mais porté à la lumière par la médiation du moment où tout ce qui doit apparaître est simplement refermé dans le moment opposé à celui de la lumière, la Terre. Les éléments ne sont pas seulement des qualités particulières entrant dans la composition de la chose, ils sont les moments concrets du processus cosmologique lui-même, dont l'essence est de porter à l'apparaître ; l'apparaître est fondamentalement un passage de l'obscurité à la lumière, et toute chose, dans son apparaître, advient conformément à ce processus via les éléments. L'univers est ainsi une révélation continue, où toute chose est tirée de la nuit et portée à la lumière.

La Terre, comme élément, exprime un moment du monde (*Weltmoment*) lui-même. C'est pourquoi pour Fink il est de la plus haute importance de ne pas saisir le moment refermé de l'apparaître comme un moment, simplement, des choses. Fink dit :

Choses et éléments sont; immense est la différence entre le demeurer et le passer des choses ; entre l'homme fugitif, qui fane comme l'herbe, et le rocher érodé en des millénaires il y a une gigantesque différence, mais plus grande est elle encore entre les choses et les éléments du tout du monde. Mais tout changement des choses et des éléments demeure respectueux de la puissance refermante de la Terre. Nous ne la trouvons en aucune chose, en aucun élément – et cependant est elle ce qui, non-présent, est omni-présent.⁹²¹

⁹²⁰ „Die Erde, wie sie der Gedanke denken muss, ist nicht die harte Krume unter unseren Füßen, nicht der Acker und die Weide, nicht der Fels und das Festland, ist überhaupt nicht ein Seiendes, weder ein Ding, noch ein Element, sondern ist die Seinsmacht der Verslossenheit, für welche die phänomenale Erde höchstens ein Symbol sein kann.“: Idem

⁹²¹ „Dinge und Elemente sind ; ungeheuer ist der Unterschied im Bleiben und Vergehen der Dinge; zwischen dem flüchtigen Menschen, der der hinwelkt wie Gras, und dem Felsblock, der in Jahrtausenden verwittert, ist eine riesige Differenz; grösser aber noch ist sie zwischen den Dingen und den Elementen des Weltalls. Aber aller Wandel der Dinge und der Elemente bleibt eingehalten in die verschliessende Macht der Erde. Wir finden

On comprend donc bien ici la dimension « totale » de la pensée cosmologique de Fink. Les choses adviennent par les éléments, mais le mouvement producteur des choses via les éléments obéit lui-même à l'opposition cosmologique première entre le Refermé et l'Ouvert. C'est-à-dire que ce n'est pas seulement ce qui est contenu dans les choses, qui forme la dimension du Refermé, mais c'est aussi ce qui est contenu dans les éléments ; le Refermé contient tout ce qui apparaît, et dès lors se signale à la pensée la dimension du monde ; le Refermé n'est pas le Refermé des choses, ni des éléments, mais le Refermé du Tout. Du coup c'est l'énigme la plus fondamentale de l'existence humaine qui est portée à la conscience maintenant, la question « pourquoi ? ». Cette question confronte l'homme à ce que Fink appelle « l'impénétrabilité » (*Undurchdringlichkeit*). Cette question ne peut pas être posée de façon quelconque, elle doit être expérimentée. L'homme doit éprouver l'impénétrabilité du Refermé. Cette question, authentiquement posée, doit porter sur le Tout du monde : on peut toujours expliquer certaines choses à partir d'autres choses, et ainsi explique t-on certains phénomènes particuliers, mais, écrit Fink : « *L'incompréhensible par excellence est qu'il y ait vraiment de l'étant.* »⁹²². Par là, la pensée, dans l'Ouvert, se heurte au Refermé. « *...il ne s'agit pas d'une limitation accidentelle de la connaissance humaine, mais d'une [limitation] essentielle.* »⁹²³, précise Fink. C'est-à-dire que la pensée humaine est intrinsèquement déterminée par la situation cosmologique qui est la sienne. Elle connaît l'Ouvert dans lequel toute chose apparaît mais elle méconnaît le Refermé qui recèle tout apparaît. La question « pourquoi ? » est précisément la question qui porte sur le Refermé du monde lui-même, ce n'est pas « pourquoi » telle ou telle chose, c'est pourquoi le Tout des éléments et des choses en *un*. On peut apercevoir ici comment la question du monde est finalement la question la plus élevée. La raison véritable des *choses* n'est qu'une question subalterne à la raison véritable du Tout. Et la raison du Tout n'est pas, encore, une raison formelle, abstraitement recevable, mais elle est la raison effective, qui précisément n'est pas donnée dans l'Ouvert, mais est refermée à la pensée humaine, laquelle progresse dans la clarté dans l'espace-temps du monde.

sie an keinem Ding, an keinem Element – und doch ist sie das, was ungegenwärtig allgegenwärtig ist.“: Idem, p. 271-272

⁹²² „*Das schlechthin Unverständliche ist, dass es überhaupt Seiendes gibt.*“: Idem, p. 270

⁹²³ „*...es handelt sich nicht um eine zufällige Grenze der menschlichen Erkenntnis, sondern um eine wesentliche.*“: Idem

Il faut donc bien distinguer, dans la pensée de Fink, les éléments, dont la Terre fait d'une part partie, et le monde, dont la Terre symbolise d'autre part l'un des moments. Les éléments sont donc bien distincts des choses : « *Nous avons déjà dit que les éléments ont ici en soi un caractère proprement non chosal, qui d'une certaine manière est à prendre comme une indication pour un dissimulé plus profond.* »⁹²⁴, précise Fink. Si, donc, la pensée des éléments est un moment essentiel dans le changement de perspective (*Umstellung des Blickes*) qui s'accomplit avec la différence cosmologique, il faut bien distinguer éléments et monde. L'élément porte le sceau de l'intra-mondain. Il a en quelque sorte une limitation. Mais sa manière d'être limité le distingue de la chose. Fink explique :

... nous expérimentons la permanence élémentaire du corps terrestre, la mobilité fluide de l'eau s'écoulant, le vent et le souffle de l'air et l'éclat de la lumière du feu ; certes les éléments n'ont pas le caractère de la « partie », d'une partie singulière ; chacun est fondamentalement totalement là une seule fois ; il y a seulement une Terre, seulement une Eau, seulement un Air, seulement un Feu, bien que un élément apparaisse chaque fois dispersé en de multiples choses.⁹²⁵

C'est précisément cette différence de l'élément et de la chose, qui permet, dans la considération de l'élément, de se rapprocher du monde. « *Cette unicité unique de chaque élément contient l'indice le plus fort vers la mondéité.* »⁹²⁶, dit encore Fink. En effet, dans son mode d'être, l'élément a une forme de contenance qui est une image du monde. Cependant, il connaît lui aussi, comme les choses, une limitation, qui scelle l'inaptitude de l'élément à exprimer parfaitement le monde. Comme l'explique Fink :

Mais les quatre éléments sont d'une certaine manière, cependant encore, de grands objets infinis ; ils ont une délimitation les uns vis-à-vis des autres, au moins dans leur donation phénoménale... Le Feu a un autre aspect élémentaire que la Terre, l'Air un autre que l'Eau.

⁹²⁴ „Wir sagten schon, dass die Elemente hier einen eigentümlichen undinglichen Charakter an sich haben, der in gewisser Weise als ein Fingerzeig für ein tiefer Verborgenes zu nehmen ist.“: Idem, p. 278

⁹²⁵ „...wir erfahren die elementarische Ständigkeit des Erbodens, die flüssigkeit Bewegtheit des rinnenden Wassers, Wind und Hauch der Luft und den Glanz und das Licht des Feuers; zwar haben die Elemente nicht den Charakter des ‚Stückes‘, des Einzelstücks; jedes ist grundsätzlich nur einmal im ganzen da; es gibt nur eine Erde, nur ein Wasser, nur eine Luft, nur ein Feuer, wengleich das eine Element jeweils an viele vereinzelte Dinge gleichsam verteilt scheint.“: Idem

⁹²⁶ „Diese einshafte Einzigkeit des jeweiligen Elements enthält die stärkste Hinweisung auf das Welthafte.“: idem

Phénoménalement voit on les éléments les un en dehors des autres. A travers la diversité des aspects chaque élément est délimité d'un autre.⁹²⁷.

Fink évoque même une sorte de hiérarchie entre les éléments :

Le monde sensible montre certes plusieurs formes de mélange des éléments, mais qui se tiennent, dans une vue d'ensemble, en une sorte d'échelle : dessous repose la Terre, sur elle l'Eau, sur les deux l'Air, et en haut dans le Ciel le Feu du soleil et des étoiles.⁹²⁸

Mais bien que les éléments se distinguent essentiellement des choses, ils sont susceptibles d'une certaine objectivation. Comme le dit Fink : « *Les éléments se laissent d'une certaine manière objectiver...* »⁹²⁹. Et c'est précisément ce qui caractérise l'intra-mondain par rapport au monde, dont la définition première, on s'en souvient, est qu'il n'est pas un objet. Dès lors si la Terre en tant qu'élément peut se laisser objectiver, la Terre, comme symbolisant un moment du monde, ne se laisse pas, comme telle, objectiver. Comme le dit Fink :

La considération des éléments est toujours encore une possibilité de la pensée représentante et représentante-objectivante. Mais ceci ne vaut plus pour ce que, comme moment du monde, nous avons caractérisé comme « la Terre ».⁹³⁰

⁹²⁷ „Aber die vier Elemente sind in gewisser Weise doch wieder grosse, endlose Gegenstände; sie haben eine Abgrenzung gegeneinander, zumindest in ihrer phänomenalen Gegebenheit;...Feuer hat ein anderes elementarisches Aussehen als Erde, Luft ein anderes als Wasser. Phänomenal sieht jedes Element anders aus. Durch die Verschiedenheit des Aussehens aber ist jedes Element von jedem anderen abgegrenzt.“: Idem, p. 278-279

⁹²⁸ „Die sinnliche Welt zeigt zwar viele Formen der Vermischung der Elemente, aber hält im ganzen gesehen doch einen gewissen Stil durch: unter liegt die Erde, auf ihr das Wasser, über beidem die Luft und oben am Himmel die Feuer der Sonne und der Gestirne.“: Idem, p. 279

⁹²⁹ „Die Elemente lassen eine gewisse Vergegenständlichung zu...“: Idem

⁹³⁰ „Der Hinblick auf die Elemente ist immer noch eine Möglichkeit des Vorstellens und des Vorstellenden-vergegenständlichenden Denkens. Das aber gilt nicht mehr für das, was wir als das Weltmoment der ‚Erde‘ bezeichneten.“: Idem

b) *Le Ciel et la Terre comme moments du monde*

α) Le moment de la Terre

En abordant la Terre comme moment du monde, c'est le monde lui-même que Fink aborde. C'est pourquoi ce moment essentiel doit se distinguer de toute perspective chosale. Fink écrit :

Elle [la Terre] n'est ni une chose, ni un élément, - ni un caractère chosal (la facticité), ni jamais un 'donné'. Elle ne devient pas perçue, pas palpée, pas sentie et goûtée, - et cependant est elle plus originaire que toutes choses et éléments, plus originaire que tout caractère d'être de la chosité, plus originaire que toute donation. La Terre doit toujours déjà être, quand choses et éléments doivent vraiment venir à la donnée. Elle est ce qui porte, garde et supporte toute chose. Elle vient avant la production de l'étant, parce que toute production n'est seulement vraiment possible que comme apparaître à partir d'elle.⁹³¹

Fink saisit donc le monde comme le sein de l'apparaître. Il assume ainsi le vieux problème de la production de la réalité à un niveau cosmologique. Traditionnellement ce problème se posait sous la forme de la génération du multiple à partir de l'Un. La génération, la caractéristique d'être généré, ne pouvait, dans la conception classique, que survenir aux choses. C'est à partir de la substance absolue, et sous l'effet de la substance absolue, que l'apparition des choses pouvait advenir. Parallèlement, on faisait intervenir l'espace et le temps comme simples conditions intermédiaires de l'apparaître, entre l'activité absolue et l'apparition des choses. Du coup l'apparaître, comme passage du non-être à l'être, et

⁹³¹ „ *Sie ist weder ein Ding, noch ein Element, - weder Dingcharakter (die Faktizität), noch überhaupt ein ‚Gegebenes‘. Sie wird nicht wahrgenommen, nicht getastet, gerochen und geschmeckt, - und doch ist sie ursprünglicher als alle Dinge und Elemente, ursprünglicher als die Seinscharaktere der Dingheit, ursprünglicher als alle Gegebene. Die Erde muss immer schon sein, wenn überhaupt Dinge und Elemente zur Gegebenheit kommen sollen. Sie ist das, was alle Dinge trägt, austrägt und erträgt. Sie kommt allem vorkommenden Seienden zuvor, weil alles Vorkommen überhaupt nur als ein Hervorkommen aus ihr möglich ist.*“: Idem, p. 279-280

pareillement comme passage de l'être au non-être, soit n'était pas un problème ressortissant de l'Absolu mais concernant simplement les choses, soit ressortissait bien de l'Absolu (Hegel), mais s'abordait à partir de l'intra-mondain, l'étant en général servant de base et de modèle pour concevoir le devenir. Fink, maintenant, situe, à l'inverse, non plus le mouvement de l'apparaître au niveau des choses, mais au niveau du monde, c'est-à-dire à un niveau qui n'est pas chosal. Ce n'est pas parce que l'étant est ontologiquement en puissance et porté à l'acte par le premier moteur qu'il y a apparaître, la substance absolue assurant, derrière, la permanence de la réalité ; mais au contraire il est du ressort du monde, comme dimension non chosale, distincte de l'étant, de porter en soi le mouvement de l'apparaître. La dimension qui porte l'apparaître de l'étant n'est pas l'acte pur mais le devenir du monde. Du coup c'est la question du concept qui est ici remise en cause. Dans la métaphysique chosale, l'apparaissant comme actualisation de la puissance, extériorisation de l'essence, manifeste le *concept* de l'objectivité. De la sorte le concept n'apparaît véritablement que dans son objectivation, de telle sorte qu'il est seulement conçu dans l'Oouvert du monde, il est le but se manifestant dans la clarté du vrai. Le concept, la clarté absolue, est l'en soi véritable. Or, du point de vue de Fink, maintenant, se présente pour ainsi dire la contrepartie du concept, le Refermé. Précisément, ce qui n'est pas venu encore à la lumière, est refermé. C'est-à-dire que l'en soi, pour la métaphysique classique la raison d'être claire et distincte de la chose, est pour Fink précisément refermée. Ce n'est plus l'essence qui est synonyme de clarté, et l'existence phénoménale qui peut être conçue comme d'un rang ontologique moindre, mais au contraire c'est l'en soi qui est en quelque sorte obscur, et l'apparaître qui est le véritable moment de la clarté. La raison des choses par conséquent est refermée dans le secret du monde. En outre, le Refermé est Refermé non pas seulement des choses, mais du Tout. C'est le Refermé du mouvement des éléments, de l'apparaître des choses, dans et par le mélange des éléments ; c'est véritablement le mystère de la réalité qui est présent dans ce Refermé, et c'est ce mystère qui est véritablement originaire. Avant le concept, il y a le mystère du monde. Ce mystère est précisément, comme tel, refermé pour l'esprit de l'homme qui tente de le porter à la clarté. Et la Terre, comme le sein obscur de toute manifestation terrestre, symbolise ce Refermé. « *La Terre est la puissance d'être du Refermé.* »⁹³², écrit Fink. Et il dit encore :

⁹³² „*Die Erde ist die Seinsmacht der Verslossenheit.* „: Idem, p. 280

Elle ne peut pas être désignée comme un objet, pas être portée à la représentation comme une chose ou un élément. Et cependant n'est elle pas rien. Elle est plus étante que les choses ou les éléments. Elle est dans tout ce qui est vraiment. En elle tout est scellé et refermé.⁹³³

La Terre n'est pas un objet. C'est le point de départ de la considération philosophique du problème de la Terre tel que le conçoit Eugen Fink. C'est un point qu'il est important de souligner, parce que, dit Fink, nous avons appris à penser avec l'héritage de la tradition métaphysique qui part des choses pour concevoir l'ensemble. La métaphysique chosale pense les éléments à partir des choses, et le Tout comme une chose. On peut se demander : si la Terre n'est pas une chose, comment se la représenter ? Comment la concevoir ? C'est qu'alors nous sommes prisonniers d'un présupposé métaphysique qui postule le modèle de la chose comme mesure de toute connaissance. Mais, avec Fink, nous nous tenons au-delà du problème de la connaissance objective. Il dit :

Nous connaissons toujours, bien qu'obscurément, la Terre, mais nous ne la trouvons jamais dans la direction des objets ; nous ne pouvons jamais nous la représenter. Elle ne réside absolument pas dans la dimension d'un objet possiblement représenté.⁹³⁴

Nous pouvons cependant, en quelque sorte, penser la Terre. Fink explique :

Dans l'oubli du monde de l'existence est oubliée en même temps, avec, la Terre ; mais l'oubli du monde n'est jamais absolu ; l'oublié peut de nouveau être rappelé en un « souvenir » qui n'a pas le caractère de la représentation actuelle. Nous souvenant, nous nous rapportons à la présence inobjective de la Terre, qui nous porte et nous enlace nous et toutes les choses.⁹³⁵

Il s'agit véritablement pour Fink de se détacher de l'objectivité. Comme il le dit encore :

⁹³³ „ Sie kann nicht als ein Gegenstand gezeigt werden, nicht als Ding oder als Element zur Vorstellung gebracht werden. Und doch ist sie nicht nichts. Sie ist Seiender als die Dinge und Elemente. Sie west in allem an, was überhaupt ist. In ihr ist alles geborgen und verschlossen.“: Idem

⁹³⁴ „ Wir wissen immer, wenn auch dunkel, um die Erde, aber wir finden sie nie in der Richtung der Gegenstände; wir können sie nie vorstellen. Sie liegt überhaupt nicht in der Dimension möglicher vorgestellter Gegenstände.“: Idem

⁹³⁵ „ In der Weltvergessenheit des Daseins ist auch die Erde mitvergessen ; aber die Weltvergessenheit ist nie absolut ; das Vergessliche kann wieder erinnert werden in einem ‚Andenken‘, welches nicht den Charakter der gegenwärtigen Vorstellung hat. Andenkend verhalten wir uns zu der ungegenständlichen Gegenwart der Erde, die uns und alle Dinge umfängt und trägt.“: Idem

Le souvenir est la manière d'une pensée pensante, qui ne se représente pas, qui n'objective pas, ...mais qui pense directement par delà toutes données, présence et objectivité dans le règne offrant du monde, où le champ de présence et d'objectivité est d'abord réservé.⁹³⁶

C'est-à-dire que l'éveil de la pensée doit être en quelque sorte d'abord négatif si nous héritons de modes de pensée « objectivistes ». Il s'agit de s'éveiller à la pensée de la dimension première dans laquelle est toute chose et qui n'est pourtant pas une chose. Mais la difficulté est encore double : car la Terre est précisément le moment du Refermé, qui éconduit la pensée cherchant à percer son mystère. Et pourtant elle a pour nous la signification de l'origine. Et c'est en tant que telle qu'il faut chercher à la penser. Fink dit encore :

De la Terre nous tirons la nourriture, d'elle vient toute vie et en elle nous couchons les morts, avec cela elle redevient une avec le fondement originaire, dont tout descend. La Terre est en même temps le sein et la tombe de tout vivant, - en elle la vie est la mort sont liés ensemble.⁹³⁷

C'est-à-dire que par delà la thématique chosale, nous pouvons nous remémorer l'origine, d'où tout vient et où tout va. C'est pourquoi la pensée de la Terre est fondamentalement liée à la pensée de l'origine ; la pensée objectiviste doit faire place à une pensée de l'origine.

Ce qui se pose maintenant à Fink, c'est le problème *philosophique* de la Terre. Car ce qui avant la philosophie était sans doute l'objet d'une intuition intérieure, fut recouvert par des siècles de tradition philosophique orientée vers les choses. C'est-à-dire que si l'on veut penser maintenant la Terre dans sa dimension originaire, il faut s'expliquer conceptuellement avec la tradition philosophique. Il faut tenter de porter au concept le problème de la dimension originaire. Or cette explication conceptuelle a lieu comme explication ontologique. C'est la question de l'être qui est décisive dans cette explication. « *Nous pensons la Terre comme concept quand nous la prenons comme la puissance de l'être, dont le concept reste impénétrable.* »⁹³⁸, dit Fink. C'est-à-dire que le problème de la Terre est celui de l'origine

⁹³⁶ „Andenken ist die Weise eines gedenkenden Denkens, welches nicht vorstellt, nicht zu einem Gegenüber macht,...sondern gerade hinausdenkt über alles Gegebene, Anwesende, Gegenständliche in das gebende Walten der Welt, worin das Feld des Anwesens und Gegenstehens erst bereitet wird.“: Idem

⁹³⁷ „Aus der Erde ziehen wir die Nahrung, aus ihr kommt alles Leben und in sie betten wir die Toten, auf dass sie eins werden wieder mit dem Urgrund, dem alles entsteigt. Die Erde ist zugleich der Schoß und das Grab alles Lebendigen, - in ihr ist Leben und Tod ineinander verknüpft.“: Idem, p. 282

⁹³⁸ „Wir denken die Erde als Begriff, wenn wir sie nehmen als die Macht des Seins, die dem Begriff undurchdringlich bleibt.“: Idem

obscur de toute chose, dans la connaissance duquel nous nous mouvons nécessairement, mais qui n'est absolument pas un problème chosal. Et si la pensée de l'être s'est développée dans l'oubli de la dimension originaire, c'est le problème de l'origine de l'être qui doit être posé. Si le mouvement du monde a été reconnu comme celui qui fait l'offrande de l'être, c'est dans sa dimension que le problème de l'origine doit être posé. Et c'est sur cette voie que l'on rencontre le problème de la Terre, comme le moment cosmologique du Refermé, à partir duquel tout apparaît. La Terre représente donc un moment cosmologique essentiel, à partir duquel la pensée conceptuelle peut penser l'origine de tout étant. Et cette pensée de l'origine, par delà l'ontologie chosale, vient modifier l'intelligence philosophique du Tout, avec comme on l'a déjà dit, l'assomption du Refermé, par delà l'en soi des choses, au niveau du monde lui-même. Comme le dit Fink :

...l'être appartient, comme les choses, à une dimension plus originaire, et n'est pas en soi une unité simple, mais une opposition, une division originaire. La puissance d'être du Refermé n'est pas quelque chose qui advient en ou avec un être neutre en soi, mais l'être-Refermé est un mode fondamental [et] originaire de l'être. ⁹³⁹

Tout étant advient à partir du Refermé. Le devenir, l'apparaître, ne sont pas des déterminations chosales. Ce n'est pas à même la chose qu'advient le devenir, ce n'est pas à partir de la chose qu'advient l'apparaître. Mais tout étant advient, dans son ensemble, dans le monde, c'est dans et par le mouvement du monde que tout apparaît. Mais tout n'apparaît pas immédiatement à la lumière du jour, il faut, et c'est là la conception finkéenne de la *nécessité*, que l'étant émerge du sein dont il provient, et que Fink nomme le moment de la Terre. « *La Terre est inéluctable pour tout le cours et le devenir de l'étant ; elle n'advient pas ; tout ce qui émerge d'elle, doit retourner en elle...* » ⁹⁴⁰, écrit Fink. Il insiste sur la dimension cosmologique du moment de la Terre. C'est un moment qui est du ressort du monde, et non des choses : tout ce qui est étant, en quelques manières, provient du sein de la Terre et doit y retourner. Fink dit encore :

Et l'étoile la plus perdue dans le plus lointain nuage cosmique est toujours encore insérée et à l'abri dans son sein ; et l'homme solitaire aussi est gardé dans son abri. L'essence de la Terre est

⁹³⁹ „...da Sein einer ursprünglicheren Dimension zugehört als eben die Dinge, und dass es in sich gar keine einfache Einheit, sondern eine Gegenspannung ist, ein Urstreit. Die Seinsmacht der Verslossenheit ist nicht etwas, was an oder mit einem an sich neutralen Sein geschieht; sondern das Verslossensein ist eine ursprüngliche Grundweise des Seins.“: Idem, p. 283

⁹⁴⁰ „Die Erde ist das Unentrinnbare für allen Gang und Wandel des Seiende; ihr entkommt nichts; alles, was aus ihr herkommt, muss in sie zurück...“: Idem

l'Abri. Parce que comme Abri elle règne en tout, choses et éléments restent dans l'abrité de la Terre.⁹⁴¹

Comme moment de l'origine, comme moment sans lequel rien n'émergerait, la Terre est ainsi, dit Fink, *nécessaire*. « *La Terre est le nécessaire par excellence...* »⁹⁴², écrit-il. Toute chose, dit-il, pourrait aussi ne pas être ; en remontant de condition à condition, dans l'ordre des choses, on ne trouve pas de chose *nécessaire*. Si bien que si l'on parcourt la série de la nécessité des conditions dans l'ordre des choses, on ne trouve pas de choses absolument nécessaires comme conditions de la série, ce qui fait qu'en fin de compte la chose première a le caractère de l'accident. « *Mais* », écrit Fink, « *...l'accidentalité de toutes les choses singulières est portée par une nécessité, qui n'a pas le caractère de l'étant, mais qui est l'être...* »⁹⁴³. Traditionnellement l'on concevait le problème de l'origine à partir des choses. On partait de l'être de l'étant pour penser la condition de son existence, ce qui renvoyait au problème philosophique de Dieu, par quoi l'on concevait la cause première ou inconditionnée de l'existence des choses. C'est ainsi que l'on a pu parler de « l'être nécessaire », condition elle-même inconditionnée, et nécessaire, de l'être des choses. Mais ce faisant, on tombait dans des contradictions, précisément parce que l'on tenait la position bancale de la métaphysique, qui pensait le Tout à partir des choses. On ne parvenait pas à déterminer de façon claire la question de savoir si l'être nécessaire était au-delà de la série des événements (transcendance de l'existence de Dieu) ou si la série des événements était immanente à l'être nécessaire (immanence de l'existence de Dieu). Dans le premier cas on était contraint de limiter l'existence de Dieu par la série des événements, ce qui contredisait l'idée d'un être en soi infini, dans le second cas on était contraint d'intégrer la série des événements à la nature de l'être suprême, ce qui contredisait l'idée d'un être suprême en soi et par soi. Dans les deux cas le problème pouvait se poser dès l'instant où l'on partait des choses, des événements, pour en penser l'origine directe.

Or c'est fort du dépassement cosmologique de la métaphysique que Fink entreprend de repenser la question de l'être nécessaire. Dans la mesure où il est apparu que le monde n'était

⁹⁴¹ „Und der verlorenste Stern im fernsten kosmischen Nebel ist immer noch eingebettet und geborgen in ihrem Schoss ; und auch der einsamste Mensch ist in ihrer Hut behütet. Das Wesen der Erde ist die Bergung. Weil sie als Bergung im ganzen waltet..., stehen alle Dinge und Elemente in der Geborgenheit der Erde.“: Idem, p. 284

⁹⁴² „Die Erde ist das schlechthin Notwendige... „: Idem

⁹⁴³ „...die Zufälligkeit aller vereinzelt Dinge wird getragen von einer Notwendigkeit, die kein Charakter von Seiendem, sondern des Seins ist... „: Idem

pas subordonné à l'être, mais que l'être, la réalité, l'étant, adviennent dans et par le mouvement de l'espace-temps du monde, il ne s'agit plus de dériver l'existence des choses d'une cause ontologique supposée à partir de ces mêmes choses, mais il s'agit de saisir l'être comme advenant dans le mouvement du monde, c'est-à-dire comme apparaissant. La nécessité ontologique, qui fait que l'on part du réel pour remonter à sa condition, conduit donc à penser l'apparaître, le processus de l'apparaître, comme la véritable condition nécessaire de l'existence. Or l'apparaître suppose *nécessairement* « quelque chose » dont provient ce qui apparaît. Or ce dont provient ce qui apparaît, le sein dont tout émerge, Fink le reconnaît comme la Terre. La Terre n'est pas une chose, les choses proviennent peut être d'autres choses, mais qu'elle ait une provenance n'est pas lui-même un fait chosal. Ce qui est ontologiquement nécessaire, ce qui est *d'abord* nécessaire, c'est la possibilité de l'apparaître, à savoir le sein dont tout provient. Tout provient du mouvement du monde, qui n'est pas une chose, et la Terre, comme moment nécessaire de l'apparaître de toutes choses, est un moment du monde. Toute chose apparaît dans le mouvement du monde, porté, par ce dernier, à partir de la Terre, jusqu'à la lumière du jour. C'est pourquoi dans la pensée des conditions, en partant de l'étant, en partant de son apparaître, le fait originaire (*Urfaktum*), c'est-à-dire la condition ontologique première, celle qui assure la condition immédiate de toute réalité, est pour Fink le moment de la Terre. « *Le fait-originaire est l'inconditionné nécessaire.* »⁹⁴⁴, dit Fink. Et il ajoute :

...[la Terre] est comme l'être en soi refermé ; elle chasse de soi le concept, elle ne se laisse pas comprendre, éclairer, examiner ; elle est dans la massivité du fait-originaire, qui porte avec soi le caractère de la nécessité ; que vraiment l'étant est, se fonde dans la Terre ; mais elle-même ne se fonde pas à son tour quelque part, elle est l'espace pour tout lieu, l'espace de jeu pour toute possibilité et réalité ; la Terre se referme face à toute pénétration, est l'inéclairable et l'invisible ; à sa présence inobjective toute pensée touche à sa fin.⁹⁴⁵

⁹⁴⁴ „Das Urfaktum aber ist das unbedingt Notwendige. „: Idem

⁹⁴⁵ „...sie west als das sich verschliessende Sein ; sie weist den Begriff von sich ab ; sie lässt sich nicht verstehen, erklären, einsehen; sie ist der Massivität des Urfaktums, das den Charakter der Notwendigkeit mit sich führt; dass überhaupt Seiendes ist, gründet in der Erde; aber sie selbst gründet nicht wiederum irgendwo, sie ist der Raum für alle Wo, der Spielraum für alles Wirkliche und Mögliche; die Erde verschliesst sich gegen jede Durchdringung, ist das Unerhellbare und Uneinsichtige; an ihrer ungegenständlichen Anwesenung kommt alles Denken ans Ende.“: Idem, p. 284-285

Mais il faut encore parler maintenant du Ciel. « *Mais le se-retirer dissimulant de la Terre est seulement un moment.* »⁹⁴⁶, écrit Fink. Le Refermé est fondamentalement délimité par l'Ouvert. De telle sorte que le Refermé et l'Ouvert s'opposent. Ce qui est « refermé » n'est pas « ouvert » et réciproquement. Et pourtant Refermé et Ouvert vont ensemble. Ils sont les moments d'une seule et même totalité, la totalité du monde, dont le mouvement de l'apparaître comprend intrinsèquement le moment du Refermé et le passage dans l'Ouvert. C'est pourquoi le moment du Ciel est d'égale importance que le moment de la Terre. Lorsque l'on pense la Terre, on se réfère implicitement au Ciel, comme à sa contrepartie. « *La puissance refermante-recélante de la Terre n'est pas seule, elle est, dans la mesure où elle est, déjà en opposition avec le moment du monde du Ciel.* »⁹⁴⁷, écrit Fink. Le moment du Ciel, est comme le moment de la Terre, difficile à saisir, parce qu'il n'est pas chosal, et qu'à proprement parler on ne peut saisir que de l'intra-mondain. Si « saisir » signifie distinguer quelque chose, et par là le distinguer d'autre chose, le Ciel ni la Terre ne sont « saisissables ». Mais à l'inverse, toute « saisissabilité », si l'on peut dire, n'advient qu'à la faveur de ce qui permet toute distinction, et c'est là ce que Fink nomme la lumière du Ciel. La lumière dont il est ici question, n'entretient qu'une relation symbolique avec la lumière du soleil, à la faveur de laquelle seulement l'on peut voir les différentes choses qu'elle éclaire, et les distinguer. Antérieurement à la lumière du soleil, il y a pour Fink la lumière du Ciel, comme moment du monde, c'est-à-dire le niveau ontologique qui caractérise le moment de l'apparaître de la chose. C'est le moment opposé, et pourtant corollaire, du Refermé. La chose qui n'est qu'en soi n'est ontologiquement pas encore dans l'Ouvert, elle n'est pas apparue, elle n'a pas de contour, de forme, de détermination, elle est ontologiquement refermée. L'ex-istence, si il faut entendre par là le passage dans l'Ouvert, est précisément l'émergence dans le moment de l'apparaître proprement dit, celui où la chose se distingue d'autres choses, celui où sa détermination devient visible, existe, apparait. Fink pense donc le moment de la visibilité, c'est-à-dire le moment où la détermination comme telle apparait, sous le symbole de la lumière. Et en tant que c'est un moment du monde, il l'appelle la lumière du Ciel. Ce qu'il

⁹⁴⁶ „Aber das verbergende Sichentziehen der Erde ist nur das eine Moment.“: Idem, p. 285

⁹⁴⁷ „Die verschliessende-bergende Macht der Erde aber west nicht allein, sie ist, sofern sie ist, schon im Streit mit dem Weltmoment des Himmels.“: Idem, p. 286

faut bien comprendre ici c'est que c'est le processus cosmologique de l'apparaître qui est en cause. L'apparaître advient dans la dualité ontologique du Refermé et de l'Ouvert.

Le premier point fort de la théorie de Fink est de penser le Refermé. Habituellement on pourrait croire qu'« exister » signifie seulement l'être des choses déterminées, qui existent de telle ou telle manière. Ce qui est ontologiquement naïf. On ne saisit alors l'existence qu'à partir des choses déjà apparues. Si de surcroît on part de là pour penser le Tout comme la forme neutre et globale de la totalité de ce qui est apparu, on est encore dans l'oubli du monde. Les choses apparaissent portées dans un Tout qui n'est pas une chose, et ce Tout, qui porte toute existence, la porte à partir du Refermé, qui recèle à l'état obscur ce qui se manifeste, jusque dans l'Ouvert qui signifie le moment ontologique du venir au jour de la détermination. D'une part donc, ce qui existe, n'existe pas en vertu d'une substance absolue qui fonderait le moment seul de la clarté, mais encore c'est le monde dans sa division originaire entre Refermé et Ouvert qui porte toute existence. La détermination de l'étant n'advient qu'à la faveur du mouvement du monde à partir du Refermé, et n'est pas une réalité immédiate, première. Dans l'ordre ontologique du monde, il n'y a pas que de l'évident, du déterminé, du clair et du distinct, il y a aussi le Refermé à partir duquel l'existant apparaît comme ontologiquement déterminé. Le devenir n'est pas un devenir de la détermination, il est le devenir-déterminé lui-même. Ce moment, où toute détermination devient telle, où toute chose se distingue, apparaît, Fink le nomme donc le moment du Ciel.

Ce qui fonde ce que Fink appelle désormais la « *Lichtmetaphysik* », c'est donc le moment de la clarté. Les choses ont une forme, un contour, des déterminations, qui ne sont possibles qu'à partir du moment où elles mêmes apparaissent, non pas visuellement mais ontologiquement. Les choses ne sont saisissables qu'à partir de ce moment du monde. Fink explique :

L'étant fini est « saisissable », il a sa forme, son aspect, sa visibilité, son sceau ; dans la mesure où il reste sous le sceau d'un aspect stable, il a un nom, appartient au genre et à l'espèce, il est nommable et concevable comme tel, il porte avec soi une intelligibilité. L'étant comme saisi, ordonné selon le nom et l'espèce, demeurant sous un sceau stable, est « éclairé », il reste dans la lumière ; toute chose finies, quand toujours elles sont déterminées, - puissent aussi leurs

déterminations changer d'une manière déterminée – sont rassemblées dans l'Oouvert d'une lumière. Elles sont exposées dans la lumière.⁹⁴⁸

Le moment de l'apparaître proprement dit, celui où la chose, hors du Refermé, acquiert contour et limite, constitue donc le moment propre de la visibilité. Si la considération du Refermé chasse la pensée, et ne révèle que son obscurité, le moment de l'Oouvert signifie aussi celui de la visibilité. Les choses, en apparaissant, apparaissent les une aux autres, s'apparaissent mutuellement, et ainsi nous les hommes pouvons nous connaître les choses seulement dans la mesure où elles nous apparaissent, jusque dans le moment du concept. Mais pour que cet apparaître ait lieu, hors du Refermé, il faut le niveau ontologique dans lequel tout n'est pas refermé et obscur, mais dans lequel la visibilité peut avoir lieu. Il faut le moment du monde dans lequel est la « lumière », à la lumière de laquelle les déterminations et les choses peuvent coexister, c'est-à-dire l'élément de l'ouverture qui assure et rend possible la visibilité de l'ensemble. Autrement dit que les choses s'apparaissent ne va pas de soi, il faut la possibilité de cet apparaître, qui fait que tout n'est pas obscur à tout ; ce moment qui permet l'apparition de différentes déterminations hors de l'obscur Refermé, et qui en outre confère la visibilité à l'ensemble, c'est le moment du Ciel, symbolisé par la lumière, parce qu'il assure la toute première visibilité des choses, les unes aux autres et toutes ensemble. Fink explique ainsi :

Elles [Les choses] ont ainsi dans l'Oouvert de cette clarté une pénétrabilité, qui se concrétise dans le dire et le penser de la chose. Mais elles ne portent pas cette pénétrabilité, cette intelligibilité pour ainsi dire simplement avec soi, elle ne leur advient pas comme leur adviennent leurs propriétés ; bien plutôt est-ce la lumière, qui éclaire et illumine les choses, qui n'est pas quelque chose à même les choses. La lumière n'est pas à même les choses, mais les choses sont dans la lumière. La lumière est la puissance, qui prête aux choses aspect, détermination, limite, et sceau.⁹⁴⁹

⁹⁴⁸ „Das endlich Seiende ist 'gefasst', es hat seine Gestalt, sein Aussehen, seinen Anblick, sein Gepräge; sofern es im Gepräge eines festen Ausehens steht, hat es einen Namen, gehört es zu einer Art und Gattung, es ist nennbar und begrifflich als solches; es führt dann eine Intelligibilität mit sich. Das Seiende als gefasstes, nach Nam' und Art geordnetes, in einem festen Gepräge stehendes ist ‚gelichtet‘; es steht im Licht; alle endlichen Dinge, wenn immer sie bestimmt sind, - mögen sie auch ihre Bestimmungen in bestimmter Weise wechseln – sind in das Offene eines Lichts versammelt. Sie sind in das Licht ausgesetzt.“: Idem, p. 287

⁹⁴⁹ „ Sie haben so im Offenen dieser Lichtung eine Durchdringbarkeit, die im Sagen und Denken der Dinge sich verwirklicht. Aber diese Durchdringbarkeit, diese Intelligibilität führen sie sozusagen nicht einfach mit sich, sie kommt ihnen nicht zu, wie ihnen sonst ihre Eigenschaften zukommen; vielmehr ist das Licht, das die Dinge lichtet und erleuchtet, nicht etwas an den Dingen. Das Licht ist nicht an den Dingen, sondern die Dinge sind im Licht. Das Licht ist die Macht, die den Dingen Aussehen, Bestimmtheit, Grenze, und Gepräge verleiht.“: Idem

On peut admirer ici la dimension que prend le thème de l'intelligibilité dans la pensée de Fink. L'intelligibilité prend ampleur de monde. C'est la possibilité de l'apparaître qui fonde l'intelligibilité. Il faut que les choses puissent apparaître pour qu'elles soient intelligibles. La dimension de l'apparaître est présupposée. Il faut d'une part le moment du Refermé dont tout provient, d'autre part le moment de l'Ouvert dans lequel tout apparaît, pour que, les choses s'apparaissant les unes aux autres, acquièrent, dans la connaissance de l'homme, une intelligibilité.

La lumière du Ciel, pour Fink, n'est donc en aucun cas une chose. Elle n'a pas elle-même de contour, n'est pas saisissable, mais rend possible tous contours, toute délimitation. Fink explique :

La lumière n'est pas un Ouvert qui demeure lui-même à nouveau dans un contour, - tous contours sont en elle. Elle est illimitée et non-délimitée parcequ'elle est le délimitant pour toute chose. La lumière délimite l'étant, elle le décèle et l'expose au dehors.⁹⁵⁰

La lumière est donc un moment ontologique. C'est le moment de l'apparaître proprement dit. L'essence de la lumière est précisément la visibilité de l'apparaître. C'est à la lumière du Ciel que toute chose se distingue d'une autre, dans son aspect, dans son contour, et que tout se rassemble. La lumière est ainsi un moment ontologique essentiel. Comme le dit encore Fink :

La clarté elle-même, qui tombe sur les choses, - d'où elles ont leurs limites et contours, n'a elle-même pas de limite, elle est l'Ouvert, où toute limite se tient. La lumière sensible du soleil, du jour, n'est cependant qu'une métaphore défailante pour ce qui doit devenir pensé comme le Ciel, à savoir la puissance lumineuse de l'être.⁹⁵¹

⁹⁵⁰ „Das Licht ist nicht ein Offene, das selbst wieder in einem Umriss steht, - alle Umrisse sind in ihm. Es ist grenzenlos und unbegrenzt, gerade weil es das Begrenzende für alle Dinge ist. Das Licht umgrenzt das Seiende, es entbirgt es und setzt es aus.“: Idem, p. 287-288

⁹⁵¹ „Die Helle aber selbst, welche über die Dinge fällt, - worin sie ihre Grenzen und Konturen haben, hat selber keine Grenze, sie ist das Offene, worin alle Grenzen sich halten. Das sinnliche Licht der Sonne, des Tages, ist aber nur ein versagendes Gleichnis für das, was als Himmel gedacht werden muss; nämlich die Lichtmacht des Seins.“: Idem, p. 288

La lumière est donc la condition ontologique de tout apparaître. Fink insiste : « *Où toujours un étant quelconque est manifeste et découvert, demeure-t-il déjà dans la clarté de l'être ; nulle part ailleurs un décellement ne peut vraiment advenir.* »⁹⁵².

Il faut donc concevoir le mouvement de l'apparaître du monde comme le mouvement qui porte, à partir de la Terre, jusque dans la lumière du Ciel, tout étant à l'existence. Ciel et Terre, quoique opposés dans un conflit originaire, vont ainsi ensemble. Fink dit :

Toujours ce qui se lève, sort du sein nocturne de la Terre, doit se dresser dans la clarté du Ciel, - doit recevoir en lui le sceau d'un aspect. Quand la Terre règne refermante-recélante, de même le Ciel [règne], decélant-exposant. Il est ainsi la pure contre-partie de la Terre...⁹⁵³

Ciel et Terre sont donc les moments du monde. Le mouvement du monde porte à l'apparaître, et cet apparaître n'a lieu qu'à partir du sein refermé de la Terre, dans la lumière du Ciel. Fink conclut ainsi :

Le Ciel, comme puissance lumineuse de l'être, n'est pas la lumière du soleil et n'est pas la raison humaine, mais quelque chose qui peut être rend d'abord les deux possibles. Le LOGOS et le NOUS, qui règne dans l'étant dans sa totalité.⁹⁵⁴

B) Les concepts cosmologiques fondamentaux

La pensée cosmologique est difficile. Non pas parce qu'elle constitue une analyse subtile et compliquée, mais parce qu'elle exige de se détourner de l'attitude naturelle dans laquelle nous sommes orientés vers les choses. « *Nous prenons les choses qui nous entourent pour l'existant véritable ; les choses nous masquent le monde, nous masquent la Terre qui porte et*

⁹⁵² „Wo immer irgendein Seiendes offenbar und aufgedeckt ist, steht es schon in der Lichtung des Seins ; nirgendwo anders kann überhaupt Entbergung geschehen.“: Idem

⁹⁵³ „Was immer aufgeht, herauskommt aus dem nächtigen Schoss der Erde, muss auffragen in die Helle des Himmels, - muss in ihm das Gepräge eines Aussehens erhalten. Wenn die Erde verschliessend-bergend waltet, so der Himmel entbergend-aussetzend. Er ist so der reine Widerpart der Erde...“: Idem

⁹⁵⁴ „Dieser Himmel, als Lichtmacht des Seins, ist nicht das Sonnenlicht und nicht die menschliche Vernunft, sondern etwas, was vielleicht beides erst möglich macht. Der LOGOS und der NOUS, welcher das Seiende im Ganzen durchwaltet.“: Idem, p. 289

fonde et le Ciel éclairant tout. »⁹⁵⁵. Il y a là, pour notre esprit, un détournement (*Verkehrung*) de l'ordre des choses. Fink dit :

...nous rencontrons l'étant, qui sort de la Terre et a son contour dans la lumière du Ciel : ici règne un curieux détournement de notre esprit, [pour lequel] le médiatisé apparaît comme premier, et le premier comme médiatisé, - les choses comme le premier et Terre et Ciel comme d'une certaine manière des conditions extérieures des choses.⁹⁵⁶

C'est dire que l'oubli du monde est contemporain d'une erreur fondamentale. L'homme ne saisit pas ce qu'il y a de plus essentiel. Et quand il tente de le penser il affronte les plus grandes difficultés. Il est habitué à saisir les choses, à les concevoir, et, dans la pensée philosophique du monde, il se heurte à l'insaisissable et l'inconcevable. Il s'en tient aux choses apparaissantes sans concevoir la dimension dans laquelle les choses apparaissent. « *Les hommes prennent ce qui est le dérivé et le conditionné comme si c'était ce qu'il y a de plus originaire, et oublient par là le véritablement originaire.* »⁹⁵⁷, dit Fink.

Le point de départ de la pensée cosmologique n'est par conséquent pas une prise de vue directe sur les moments du monde, mais la simple prise de conscience d'un rapport aux choses qui se tient dans l'élément du monde. Comme le dit Fink : « *La remémoration de la Terre et du Ciel est seulement possible comme la tentative de dépasser le détournement de l'esprit humain, de renverser ce détournement.* »⁹⁵⁸. Ce renversement de la perspective, inauguré par la différence cosmologique, doit prendre la forme d'une réflexion sur l'origine. Dans cette réflexion sur l'origine, le penseur est confronté au problème du Ciel et de la Terre. Dans l'héritage de la métaphysique chosale, nous pensons la Terre comme un agrégat de matières déterminées, pensées dans le modèle chosal, on ne saisit pas la question de l'origine de l'existence matérielle à son niveau ontologique. C'est pourtant comme moment du monde, que la Terre porte tout ce qui apparaît. Fink dit :

⁹⁵⁵ „Die Dinge um uns herum nehmen wir dann für das wahrhaft Anwesende; die Dinge verstellen uns Welt, verstellen uns die alles tragende und gründende Erde und den alle-lichtenden Himmel.“: Idem, p. 290

⁹⁵⁶ „...wir begegnen dem Seienden, das die Erde besteht und seinem Umriss hat im Licht des Himmels; hier waltet eine seltsame Verkehrung unseres Geistes, das Mittelbare erscheint uns als das Erste und das Erste als das Mittelbare, - die Dinge als das Primäre und Erde und Himmel irgendwie als Gesamtumstände aller Dinge.“: Idem, p. 291

⁹⁵⁷ „Die Menschen nehmen das, was das Abgeleitete und Bedingte ist, so, als ob es das Ursprünglich wäre, und vergessen dabei des wahrhaft Ursprünglichen.“: Idem

⁹⁵⁸ „Das Zurückdenken in Erde und Himmel ist nur als der Versuch möglich, die Verkehrtheit des menschlichen Geistes zu überwinden, die Verkehrtheit umzukehren.“: Idem, p. 292

De façon obscure connaissons nous toujours le fondement insondable de la Terre, - mais ne le comprenons pas, il nous échappe dans le brouillard de l'indéterminé ; il s'annonce dans l'incompréhensibilité de l'effectivité des choses réelles, - s'annonce dans le fait-originaire impénétrable, qu'il y ait vraiment de l'étant... ⁹⁵⁹

C'est-à-dire que la question de l'origine est essentielle à l'esprit humain. Tout homme connaît cette question, fût-ce pour trancher, certes problématiquement, qu'il n'y a pas d'origine. Mais la question de l'origine nous la posons, avec l'héritage métaphysique, à partir des choses. Par là la question de l'origine devient lointaine. On situe l'origine des choses dans la représentation d'un monde-chose qui est le Tout des choses, et l'on peut encore, plus lointainement, penser l'origine du monde lui-même. Mais avec cela la question de l'origine n'est pas élucidée. Car l'origine reste l'origine de la réalité. C'est le tout des choses présentes qui demeure le point de départ du problème de l'origine. Il faut, pour penser convenablement ce problème, rapprocher, pour ainsi dire, la question de l'origine des choses apparaissantes. Le monde est ce qu'il y a de plus proche, dit Fink, et pourtant nous ne le voyons pas. L'origine n'est pas l'origine lointaine, mais l'origine dans toute sa proximité. L'origine est là, qui porte tout mouvement, toute détermination. Le renversement du détournement chosal de la pensée de l'origine, doit donc consister d'abord à ne plus saisir l'origine de façon lointaine, comme origine d'un monde-chose, mais comme l'origine immédiate de l'apparaissant. Par là, ce qui est premier, ce ne sont pas les choses, à partir desquelles nous concevons l'origine comme médiatisées par elles, mais c'est bien le sein authentique de toute chose qui est pensé dans sa primordialité vis-à-vis des choses qui sont l'authentique médiatisé. L'origine, dont le pressentiment nous accompagne essentiellement, est ainsi saisie originairement, c'est l'advenir originaire qui est ainsi découvert par la pensée, lorsque celle-ci rend au monde l'antécédence qui est la sienne vis-à-vis des choses.

Une ambiguïté peut apparaître. On dit qu'il ne faut pas saisir l'origine sous le jour de la cause lointaine dans l'ordre des choses, mais l'on dit qu'il faut saisir l'origine au niveau même de l'apparaissant. N'est-ce, pas d'une autre manière, toujours aborder le monde à partir des

⁹⁵⁹ „In dunkler Weise wissen wir immer um das abgründige Gründen der Erde, - aber verstehen es nicht, es entweicht uns in den Nebel des Unbestimmten; es meldet sich in der Unverständlichkeit des Wirklichseins der wirklichen Dinge, - meldet sich in dem undurchdringlichen Urfaktum, dass es überhaupt Seiendes gibt...“: Idem, p. 292-293

choses ? Il nous faut répondre par la négative. Car saisir l'origine au niveau de l'apparaissant ne signifie pas saisir l'origine comme une chose. C'est bien l'origine de l'être que Fink prend en vue dans la problématique du Ciel et de la Terre. Il tranche ce faisant avec la problématique métaphysique traditionnelle. Pour celle-ci, tout est déjà apparu. On interprète le devenir actuel à partir de la catégorie de la causalité, et l'on dérive, via la régression dans la série des conditions, une cause première, qui non seulement est cause de choses, et seulement de choses, mais qui encore, limitée par ces choses, est elle-même pensée à partir du modèle de la chose. Ce faisant l'être des choses est éminemment problématique. On ne sait pas si les choses ont l'être par participation avec la réalité absolue (et ce faisant on est en mal d'expliquer leur finitude), ou si la structure ontologique de la chose est à mettre sur le compte d'un Etre absolu indépendant de l'être de l'étant. Dans les deux cas on ne considère le problème ontologique que sous l'angle de ce que Fink appelle « la clarté », c'est-à-dire que la structure intelligible de la chose est considérée comme redevable d'une permanence dans le temps, en quoi l'intelligible est considéré comme immuable. Or c'est précisément cette conception, qui caractérise pour Fink la « *Lichtmetaphysik* », que Fink discute maintenant à sa base. Si la structure ontologique de la chose se caractérise par sa visibilité, le fait que ses déterminations apparaissent, rendent possible son « intellection », suppose une clarté préalable, suppose, au niveau ontologique, la visibilité de la chose parmi d'autres, et la visibilité de toute chose. C'est ici que Fink est original. Auparavant la visibilité de la chose allait de soi. On « constatait » différentes choses, différentes déterminations, et sur la base de cette visibilité ontologique on réfléchissait sur la structure ontologique de la chose. Là où Fink se veut non seulement original, mais plus profond, c'est qu'il considère le fait d'être déterminé comme lui-même apparaissant. Fink réfléchit, dans la dimension du monde, sur l'origine de l'étant. Il a déjà conquis, notamment dans *Welt und Endlichkeit* (1949, que nous avons étudié plus haut) la vue cosmologique fondamentale dans laquelle il apparaît que le monde conditionne l'être et non l'être le monde, et à partir de là il réfléchit sur l'origine de l'être lui-même, c'est-à-dire l'origine de l'étant dans sa totalité ; c'est à partir de là, donc, qu'il gagne la vue selon laquelle la sphère intelligible toute entière, bien loin d'être éternelle et immuable, est elle-même le fruit d'un apparaître, le fruit de l'apparaître le plus originaire qui soit, l'apparaître du réel lui-même dans son ensemble. Et cet apparaître ne vient pas de rien, mais émerge d'un élément qui est pour Fink un *moment du monde*, lequel se caractérise d'une part par l'originarité qui est la sienne relativement au réel, et par l'impénétrabilité qui le caractérise et qui l'oppose à la clarté de l'étant devenu évident, d'autre part. La Terre n'est pas rien, elle n'est pas le néant dont tout est sorti, elle est essentiellement le sein obscur dont

toute réalité provient. C'est pourquoi quand nous précisons qu'il s'agit, pour le penseur pensant le monde, de saisir l'origine au niveau même de l'apparaissant, c'est bien du moment cosmologique de l'apparaître dont il est question, c'est bien le devenir cosmologique qui est l'origine de l'être, et pas, bien entendu, la simple chose, conçue sous le seul jour de la « *Lichtmetaphysik* ».

a) *LETHE et ALETHEIA*

Ciel et Terre sont donc des moments *ontologiques*. Fink précise :

Mais quand nous pensons Terre et Ciel cosmologiquement, nous ne pouvons pas [les penser] comme des hémisphères, qui elles-mêmes sont encore d'une certaine manière chosale, exposées, nous devons les saisir purement et rigoureusement, c'est-à-dire les penser comme la puissance fondamentale du renfermement de l'être et de l'éclaircie de l'être.⁹⁶⁰

Nous atteignons ici les concepts les plus fondamentaux qui puissent être. Même les concepts les plus fondamentaux de la métaphysique supposent la clarté de leur contenu. Avant même qu'un concept ait un contenu, fût-ce le contenu le plus vide, il faut la visibilité qui permette à ce concept de se détacher d'autre chose. C'est pourquoi le Refermé et l'Ouvert correspondent pour Fink à deux concepts fondamentaux qu'il énonce en termes grecs : *LETHE* et *ALETHEIA*. Fink, en effet, écrit :

La Terre comme refermement de l'être n'est pas une face du monde, n'est pas un secteur du monde, pas une région, mais un mode de comment est le tout dans sa totalité. Avec le concept de la Terre est à penser la *LETHE* de l'être régnant à travers le monde, de même avec le concept du Ciel l'*A-LETHEIA* régnant à travers le monde.⁹⁶¹

⁹⁶⁰ „Wenn wir aber Erde und Himmel kosmologisch denken, können wir sie nicht als die Hemisphären, die selber in gewisser Weise noch dingartig sind, ansetzen, wir müssen sie reiner und strenger fassen, d. h. Denken als die Grundmächte der Seinsverbergung und Seinslichtung.“: Idem, p. 294

⁹⁶¹ „Die Erde als Seinsverbergung ist keine Seite der Welt, kein Weltbezirk, keine Region, sondern eine Weise, wie das Ganze im ganzen ist. Mit dem Begriff der Erde ist zu denken die weltdurchwaltende *LETHE* des Seins, so wie mit dem Begriff des Himmels die weltdurchwaltende *A-LETHEIA*.“: Idem, p. 294-295

Il ne faut pas saisir le Refermé et l'Oouvert comme deux termes simplement opposés l'un à l'autre, se délimitant et se faisant simplement face, mais Refermé et Oouvert vont fondamentalement ensemble, leur opposition est une composition. Ils vont pour ainsi dire de pair, le Refermé n'est pas pour lui seul refermé, il l'est par rapport à l'Oouvert, et l'Oouvert n'est pas en lui-même le royaume de la clarté, mais il est la clarté de l'être provenant du Refermé. Ainsi Fink précise :

LETHE et ALETHEIA, voilement et dévoilement de l'être ne restent pas eux-mêmes l'un à côté de l'autre, ne viennent pas préalablement l'un à côté de l'autre comme les côtés éclairés et inéclairés du monde, ils se pénètrent et s'entrelacent l'un l'autre, comme le conflit-originaire, comme le jeu face à face du Ciel et de la Terre. ⁹⁶²

LETHE et ALETHEIA ne sont donc pas originairement des déterminations des choses. Ce sont, plus originairement, des moments du monde. La chose n'est pas présupposée pour qu'il y ait manifestation, mais il faut l'élément dans lequel a lieu la manifestation pour que les choses apparaissent. Fink dit :

L'ALETHEIA, le dévoilement n'est cependant pas le caractère d'être des choses, dans la mesure où elles sont advenantes et apparaissantes dans l'Oouvert, mais est plus originairement cet « Oouvert » lui-même. ⁹⁶³

Et là encore, la pensée de la différence cosmologique doit opérer. Il ne s'agit pas de concevoir le Tout comme la somme des choses, conçu et construit à partir des choses, mais il s'agit de saisir la différence essentielle entre les choses et l'élément de leur existence. Pareillement en est-il de l'Oouvert, l'Oouvert n'est pas construit à partir de la somme des choses manifestées, mais c'est au sein de l'ouverture du monde que les choses peuvent s'apparaître les unes aux autres.

Le problème qui se pose est celui de la relation de l'être et de l'éclaircie de l'être. Fink pose explicitement la question : « *Mais comment est à penser la relation de l'être et de*

⁹⁶² „LETHE et ALETHEIA, *Verborgenheit und Unverborgenheit des Seins selbst stehen nicht nebeneinander, kommen nicht nebeneinander vor wie die beleuchtete und die unbeleuchtete Seite des Mondes, sie durchdringen und durchwirken einander als der Urstreit, als Gegenspiel von Himmel und Erde.*“: Idem, p. 295

⁹⁶³ „Die ALETHEIA, *die Unverborgenheit aber ist nicht bloss der Seinscharakter der Dinge, sofern sie aufgegangen und hervorgekommen sind ins Offene, sondern ist ursprünglicher eben dieses ‚Offene‘ selbst.*“: Idem, p. 296

l'éclaircie ? »⁹⁶⁴, demande-t-il. C'est précisément la question essentielle. « *Comment* », poursuit Fink, « *se rapporte l'ALETHEIA, l'ouverture, à l'être lui-même ?* »⁹⁶⁵. C'est la question qui se pose maintenant si l'on met en perspective la pensée cosmologique de Fink et la métaphysique traditionnelle, la « *Lichtmetaphysik* ». Pour la métaphysique traditionnelle, la clarté advient à l'étant pour ainsi dire de manière extérieure. On ne pose pas le problème de la clarté comme tel. La clarté va de soi. On conçoit le monde comme un Tout déjà éclairci. Les choses sont dans le monde comme structurées ontologiquement. Cette structure ontologique, comme telle, va de soi. D'une part les choses sont produites par une cause qui les détermine selon la structure ontologique chosale, d'autre part elles sont intelligées par l'esprit qui en a un concept. C'est-à-dire que 1) la distinction qui est claire dans tout étant va de soi, 2) que la production de l'étant ne concerne pas sa clarté mais la suppose, et que 3) l'intelligibilité est chose distincte de la production de l'étant. C'est précisément ces trois points que Fink réévalue. La clarté et la distinction ne vont pas de soi, mais sont les caractères de l'étant apparaissant lui-même ; dans le sein de la Terre, dans le moment de la LETHE, rien n'est clair ni distinct. Il faut penser la possibilité de la clarté et de la distinction elle-même. Ce qui conduit à concevoir le rapport de la production de l'étant et de la clarté de l'étant. L'étant acquiert une clarté dans l'acte même de sa production, rien n'est clair ontologiquement avant la production de l'étant. C'est à même le devenir produit de l'étant qu'advient le contour et la forme, l'essence et la détermination. Et c'est précisément cet apparaître de l'étant dans la clarté de l'être qui rend possible l'intelligibilité, le concept. Le concept est un moment de l'apparaître des choses à l'homme, chose au milieu des choses. C'est-à-dire que l'intelligibilité n'est pas extérieure à la production de l'étant, elle en est un moment, quand les choses apparaissent à l'homme dans le moment du concept. C'est pourquoi la clarté n'est pas un phénomène particulier à côté de l'existence, de la production et de l'intelligibilité, mais est la condition unique de ces dernières. Fink résume :

La compréhension courante de l'éclaircie qui nous dirige est ainsi déterminée, que nous n'attribuons pas à la lumière dans sa relation aux choses éclairées une force productrice ; nous disons, il se produit seulement la clarté et par là la visibilité, de ce qui auparavant se tenait déjà dans l'obscurité ; la lumière n'individualise, ne délimite, ne sépare, ne détache pas réellement les choses, elle fait seulement que nous « voyons » les choses déjà détachées et séparées dans la séparabilité et individuation. La lumière ne forme ainsi pas l'ouvert de l'Oouvert, mais seulement la clarté dans un Ouvert préexistant. Aussi longtemps que nous nous mouvons dans

⁹⁶⁴ „*Wie aber ist das Verhältnis zu denken von Sein und Lichtung ?* „: Idem

⁹⁶⁵ „*Wie verhält sich die ALETHEIA, die Offenheit, zum Sein selbst?*“: Idem

cette compréhension de la lumière, nous ne comprendrons jamais le sens philosophique fondamental de « l'éclaircie ». Celle-ci ne signifie pas un éclaircissement, lequel porterait à la visibilité une multiplicité de choses étantes déjà existantes pour un connaître percevant, mais [signifie] principalement la formation de l'espace d'une individuation possible de l'étant, la frappe du sceau, qui frappe l'étant individuel dans la structure de son essence finie. L'être s'éclaire, tandis qu'il libère en soi l'espace et le temps, où les choses singulières viennent dans l'Ouvert à la manifestation.⁹⁶⁶

b) LOGOS et PHYSIS

La Terre et le Ciel, le Refermé et l'Ouvert, la LETHE et l'ALETHEIA, sont donc les concepts cosmologiques les plus fondamentaux. C'est à partir d'eux que la pensée cosmologique peut se développer avec l'introduction de nouveaux thèmes. A commencer par le thème du LOGOS. Le LOGOS, dans la pensée de Fink, n'intervient pas avant et comme présupposition de l'ALETHEIA, mais au contraire, c'est l'ALETHEIA qui rend possible le LOGOS. Dans la tradition métaphysique, l'on concevait la vérité comme l'accord du jugement et de la chose. L'on concevait les choses comme déterminées par un LOGOS interne, et la vérité ne pouvait que résulter d'un accord au LOGOS structurant les choses. Dans la pensée de Fink, maintenant, un schéma fort différend apparaît. Le LOGOS, comme rationalité immanente aux choses, ne peut se révéler, apparaître, que dans le moment de la clarté, c'est-à-dire seulement à la faveur de l'ALETHEIA, comme moment du monde. C'est seulement parce que la clarté est possible qu'une structure rationnelle peut être visible. L'ALETHEIA, comme moment de la visibilité du monde, conditionne donc le LOGOS immanent aux choses. Elle le conditionne en tant que, comme moment pur de l'apparaître, c'est le LOGOS lui-même qui apparaît. Là

⁹⁶⁶ „Das uns leitende, uns geläufige Verständnis von Lichtung ist dadurch bestimmt, dass wir dem Licht in bezug auf die belichteten Dinge keine hervorbringende Kraft zuschreiben; wir sagen, es macht nur hell und damit sichtbar, was zuvor schon im Dunkeln bestanden hat; das Licht vereinzelt, begrenzt, scheidet und trennt nicht wirklich die Dinge, es macht nur, dass wir die je schon getrennten und geschiedenen Dinge in ihrer Getrenntheit und Vereinzelung ‚sehen‘. Das Licht bildet dann nicht die Offenheit des Offenen, sondern nur die Helle in einem schon vordem bestehende Offenen. Solange wir uns in dieser Auffassung von Licht bewegen, verstehen wir niemals den grundsätzlich philosophischen Sinn von ‚Lichtung‘. Dieser bedeutet nicht eine Erhellung, welche eine schon bestehende Vielfalt seiender Dinge nur zur Sichtbarkeit für ein erkennendes Vernehmen bringt, sondern primär die Bildung des Raumes möglicher Individuation des Seienden, den Schlag der Prägung, welche das vereinzelt Seiende in das Gefüge seines endlichen Wesens schlägt. Das Sein lichtet sich, indem es in sich den Raum freigibt und die Zeit, worin Einzeldinge zu Vorschein im Offenen kommen.“: Idem, p. 296-297

encore, il faut souligner l'originalité de Fink, sur la question du LOGOS. Le LOGOS n'est pas un élément permanent auquel participent les choses, il est au contraire fondamentalement immanent à l'apparaître. En même temps que les choses apparaissent, dans leurs formes et leurs déterminations, c'est le LOGOS lui-même qui apparaît. Il n'y a donc pas de LOGOS qui gouverne le monde, mais le monde lui-même produit l'apparaître d'un LOGOS. C'est dans le moment de l'ALETHEIA que peut apparaître l'articulation, la structure, et la visibilité caractéristiques du LOGOS. Le LOGOS apparaît, cela signifie donc que le LOGOS n'est pas une structure subsistante, qui reste identique à soi quand bien même le concept ne l'atteindrait pas, mais que la structure ontologique qui apparaît comme LOGOS est « fluante ». Elle se manifeste en même temps que les choses apparaissent dans leurs déterminations ontologiques. La position de Fink sur le LOGOS est donc proche des ontologies du devenir : le LOGOS n'est pas un tout immobile, clair en soi et de façon permanente, le LOGOS est l'apparaître de l'être de l'étant dans le moment de la clarté.

Avant de poursuivre, résumons quelques points. Le monde ne dépend pas d'une substance absolue, mais l'idée d'une substance absolue se forme à partir de la réalité chosale. La réalité chosale advient dans le mouvement de l'espace-temps du monde. C'est le monde qui produit le réel. Dans le mouvement de cette production, il faut distinguer deux moments : le moment du Refermé, symbolisé par la Terre, qui renferme à l'état obscur et impénétrable l'apparaissant, et le moment de l'Ouvert, symbolisé par le Ciel, qui au contraire est le moment de la clarté, dans laquelle toute détermination peut apparaître, et n'est effective, comme détermination, que dans cette clarté. Le LOGOS, comme structure rationnelle de l'étant, n'a de sens et de possibilité que dans cette ALETHEIA préalable. Dans ce cadre, l'on peut présumer le moment qui reste à penser. Ce moment est celui du mouvement par lequel l'apparaître se produit, par lequel un passage du Refermé dans l'Ouvert à lieu, par lequel le LETHE devient manifeste. Ce mouvement Fink le pense sous le terme grec, là encore, de PHYSIS. Il écrit : « *Le tout du receler et de l'éclaircie, le tout du jeu des opposés nous l'appelons la PHYSIS.* »⁹⁶⁷. En recourant à l'emploi de ce terme grec, « PHYSIS », Fink opère un retour en arrière, dû à l'évolution sémantique de la traduction qu'on lui donne couramment, et qui est le mot « nature », et dont il semble que Fink veuille éviter l'emploi. Par « nature » on entend couramment un ensemble de choses en soi constituées, et dont

⁹⁶⁷ „Das Ganze von Verbergung und Lichtung, das Ganze des gegensätzlichen Spiels nennen wir die PHYSIS.“: Idem, p. 300

Aristote déjà, par exemple, disait qu'elles sont telles « par nature », à la différence de celles qui sont constituées par d'autres causes⁹⁶⁸. Le concept de nature, aujourd'hui, pour peu qu'on l'emploie encore, est fondamentalement un concept soumis à l'ontologie chosale. Or c'est précisément ce que Fink veut éviter. La PHYSIS, telle qu'il l'entend, n'est pas un concept qui s'insère dans une représentation du monde comme totalité des choses. Le monde n'est pas pour Fink une somme des choses, dans lesquelles on distinguerait celles qui sont « par nature » et les autres. En refusant le primat de l'ontologie chosale, Fink veut reconquérir l'intuition d'une « PHYSIS », intuition qui était, selon lui, déjà celle des présocratiques. Il précise : « [pour les grecs] La PHYSIS n'est pas quelque chose qui se produit avec quelque chose de déterminé, mais toute chose appartient vraiment à une PHYSIS une, dans le règne un du monde. »⁹⁶⁹. Ce retour vers la dimension cosmologique de la PHYSIS est pour Fink essentiel. Cependant le concept de « PHYSIS » reste pour Fink à penser plus profondément, dans la mesure où les grecs ont orienté leur compréhension de la PHYSIS dans la direction de la « *Lichtmetaphysik* ». Les grecs saisissent la PHYSIS à partir de l'Ouvert. « PHYSIS », dit Fink, « gagne principalement le sens de l'advenir dans l'Ouvert, de la transformation dans le royaume de la lumière. »⁹⁷⁰. C'est-à-dire que la première « *Lichtmetaphysik* » grecque se tient dans une mécompréhension principielle au sujet du fondement. Ils ne pensent pas la Terre, le Refermé, comme le fondement du mouvement de l'apparaître, mais au contraire cherchent dans « la lumière » l'origine de ce qui vient au jour. Et c'est pourquoi ces grecs fondent dans le LOGOS l'apparaître et l'origine de l'apparaître. Ils partent de la chose sensible apparaissante, partent de l'évidence de l'essence finie, pour penser en retour l'origine du mouvement, et c'est ainsi qu'ils pensent l'origine du Tout de manière intelligible. Méconnaissant le moment du Refermé, ceux-ci situent l'origine de l'apparaître dans le seul élément de la « lumière ». Ils conçoivent bien l'idée d'une origine globale aux choses, mais cette origine globale ne se situe pour eux qu'au niveau du manifeste, c'est-à-dire que l'origine de l'apparaissant est pour eux l'origine de ce qui est lumineux, c'est-à-dire pour eux un LOGOS dans lequel toute clarté est évidente. Or c'est précisément ce schéma que Fink renverse maintenant. Il ne s'agit pas de penser l'apparaître dans le seul moment lumineux qui le constitue, mais il s'agit de penser véritablement l'origine de l'apparaître à partir de

⁹⁶⁸ « Parmi les étants, en effet, les uns sont par nature, les autres par d'autres causes. » : Aristote, *La physique*, trad. A. Stevens, Paris, 1999, Vrin, p. 96

⁹⁶⁹ „Die PHYSIS ist nicht etwas, was an bestimmten Dingen vorkommt, sondern alle Dinge überhaupt gehören in die eine PHYSIS, in das eine Walten der Welt.“: Eugen Fink, *Sein und Mensch*, Alber, Freiburg-München, p. 301

⁹⁷⁰ „PHYSIS gewinnt den vorwiegenden Sinn des Aufgehens ins Offene, der Heranwachsens in das Reich des Lichts.“: Idem

l'authentique nécessité qui le conditionne, à savoir le sein dont tout provient, et que Fink nomme la Terre. A cet égard il faut souligner le rôle de la différence cosmologique dans ce renversement de pensée. Si l'on se tient sur un plan où il n'y a strictement que des choses, l'on ne peut pas viser le moment de la Terre dans la dimension qui est le sien, à savoir dans la dimension cosmologique. On explique le changement des choses, à partir de relations causales avec d'autres choses, sans saisir, plus originairement, le processus cosmologique de l'apparaître, qui rend possible un phénomène comme « la réalité ». Mais si l'on accède au point de vue cosmologique pour lequel la condition de l'advenir des choses est leur apparaître dans la totalité de l'espace-temps du monde, là on gagne le point de vue essentiel selon lequel l'apparaître suppose nécessairement (et c'est là la nécessité originaire) un « fond », un sein duquel tout provient, duquel toute venue au jour provient. Dès lors, l'idée de PHYSIS c'est-à-dire d'un mouvement global produisant tout, ne peut plus du tout être directement rapportée au LOGOS, mais doit être rapportée, au contraire, au moment de la LETHE. La PHYSIS n'est pas le simple mouvement relatif à une essence finie, il est le mouvement qui produit cette essence finie elle-même. C'est donc un renversement radical, avec la pensée de Fink, du rapport LOGOS-PHYSIS. La PHYSIS n'est pas soumise à un LOGOS qui en règle les principes, mais elle est bien plus originairement le mouvement qui produit l'apparaître de la clarté, autrement dit du LOGOS lui-même.

Ce renversement du rapport LOGOS-PHYSIS doit conduire à un renouvellement d'une approche de l'ontologie. L'approche traditionnelle consistait à partir des choses apparues pour penser l'être, la distinction entre l'essence et l'existence formait le modèle pour penser l'être dans toute sa clarté. Mais avec le développement de la pensée finkéenne il faut, comme on l'a déjà vu, non pas partir des choses pour penser le Tout, mais partir du monde pour penser les choses. Dès lors, avec le développement des concepts cosmologiques fondamentaux que nous venons de circonscrire, c'est le modèle ontologique fondamental qui est remis en question. Il ne s'agit plus de penser l'être comme l'essence apparaissante, dans le domaine de la clarté, mais il s'agit plus profondément de penser la puissance ontologique fondamentale comme le passage du LETHE à l'ALETHEIA, comme la PHYSIS du monde, cette dernière déterminant à son tour la conception ontologique de la chose. Comme le dit Fink :

Mais tandis que la métaphysique régnante dans la tradition partait du saisissable pour penser l'être, c'est plutôt le contraire qui doit advenir, c'est-à-dire que l'étonnement pour les choses finies doit être pensé à partir de l'insaisissabilité illimitée de la Terre et du Ciel.⁹⁷¹

C'est-à-dire que là où la métaphysique part de la seule clarté pour penser le Tout, il faut bien plutôt partir du mouvement cosmologique de l'apparaître pour penser les choses et la clarté qui les accompagnent. Ce que Fink repense maintenant c'est la distinction classique, fondamentale, de l'essence et de l'existence. Traditionnellement l'on partait bien sûr de l'existence pour penser l'essence, mais pour la penser dans l'élément de la clarté. L'essence, pourtant insaisissable immédiatement, est pleinement pensée dans l'élément de la clarté de l'existence. On opère par réflexion, par construction, pour saisir ce qui est nécessaire, un sujet des prédicats, et si l'intelligence atteint bien dans l'essence la condition, elle pose sans discussion critique préalable la nécessité de l'essence dans l'élément de la clarté. Or c'est précisément ce présupposé concernant la clarté de l'essence que Fink remet en question. Il écrit :

La chose, est d'une manière analogue, comme la Terre, en soi refermée...elle est en tant que substance, en tant qu'essence, ce qui demeure en soi, ce qui est celé en soi et reste dissimulé, ce qui contient un noyau impénétrable...⁹⁷²

C'est-à-dire que Fink rapporte l'en soi à l'élément de la LETHE. L'essence n'est pas ce qu'il y a de plus évident. Et elle n'est pas première dans le rang des évidences. Elle est au contraire, comme « en soi », ce qui n'est *pas* extériorisé, ce qui n'est pas manifesté, elle est du domaine du Refermé. C'est-à-dire que là où la métaphysique traditionnelle restait dans l'élément de la clarté pour penser ce qui échappe à cette clarté, la LETHE, maintenant Fink rend au Refermé ce qui est refermé. Avec une analyse extrêmement rigoureuse de la clarté et de l'apparaître. Rigoureusement, ce qui est clair, ce sont les déterminations, les propriétés, tandis que forme ou essence sont soustraites à la clarté immédiate. C'est pourquoi Fink aborde le problème ontologique de l'intériorité sous l'aspect, de celle-ci, d'être opposée à l'extériorité, à la manifestation. « *Ce qui* », écrit-il, « *repose ultimement au fond, ne sort pas de soi ; cela reste*

⁹⁷¹ „Während aber die Metaphysik in ihrer herrschenden Tradition vom Fasslichen ausgehend auf die Unfasslichkeit des Seins hindenkt, müsste eher das Umgekehrte geschehen; d.h. von der grenzenlosen Unfasslichkeit von Erde und Himmel das Wunder der endlichen Dinge bedacht werden.“: Idem, p. 304

⁹⁷² „Das Ding ist in einer analogen Art in sich verschlossen wie die Erde...es ist die Substanz, als Wesen, das in sich bleibt, das in sich geborgen und verborgen bleibt, das in sich undurchdringlichen Kern behält...“: Idem

intérieur, quand bien même il en sort beaucoup et de toute sorte. »⁹⁷³. Autrement dit l'authentique substance, le fond véritable, lui-même, n'apparaît pas. Il est nécessairement supposé, mais n'est pas rendu à son véritable élément, si il est posé dans l'élément de la clarté des manifestations à partir desquelles on le suppose. Et cependant ce fond « existe » bien d'une certaine manière, même si la tradition n'a pas développé la conceptualité adéquate pour penser l'être du Refermé. Comme fond nécessaire, le Refermé n'est donc pas rien, et Fink n'emprunte pas du tout la voie qui consisterait à ne tenir pour étantes *que* les manifestations de la chose, en déniait radicalement l'être à autre chose qu'à l'apparaître, fut-ce celui-ci reconnu dans son objectivité. Au contraire, il y a, - et c'est là une authentique pensée de la substance -, toujours un fond à la chose, lequel n'apparaît pourtant jamais. Comme le dit Fink :

La chose ne s'épuise pas dans ses propriétés ; elle n'est pas seulement la somme de ses caractéristiques et extériorisations, car ce qui se montre et s'extériorise comme propriété est bien ce qui se déclare de soi de la chose, mais ceci n'est pour ainsi dire jamais total, il reste toujours un ultime reste indissoluble, un mystérieux porteur des propriétés, qui lui-même ne montre aucune propriété, qui reste en retrait. L'essence de la chose reste ultimement le Refermé en soi ; la PHYSIS, la « nature » des choses répète le Refermé de la PHYSIS dans son entier.⁹⁷⁴

L'essence n'est donc pas véritablement le fondement clair et distinct, elle est au contraire l'en soi obscur de la manifestation venant à la clarté. Ce processus, qui est celui de la PHYSIS telle que la pense Fink, dans lequel un en soi obscur apparaît dans la clarté, Fink le nomme la structure de la substantialité. Il écrit :

La structure de la substantialité gagne au final une pertinence philosophique plus profonde, quand elle est comprise comme une modification du renfermement originaire de soi de l'être, comme renouvellement de la Terre, et la même chose vaut pour la clarté, qui advient en chaque chose, qui est le processus de son auto-exposition.⁹⁷⁵

⁹⁷³ „Das, was letztlich zugrunde liegt, geht nie aus sich hinaus ; es bleibt drinnen, wenn es auch vieles und vielerlei hinausschickt.“: Idem

⁹⁷⁴ „Das Ding erschöpft sich nicht in seinen Eigenschaften ; es ist nicht nur die Summe seiner Merkmale und Äusserungen; denn was als Eigenschaft sich zeigt und sich äussert, ist je das Sichaussichhinausgetrauen des Dinges; aber dieses ist sozusagen niemals total; es bleibt immer ein letzter, unauflöslicher Rest, ein geheimnisvoller Träger der Eigenschaften, der selbst keine Eigenschaft zeigt, - der sich zurückbehält. Das Wesen des Dinges bleibt letztlich das Insichverschlossene; die PHYSIS, die ‚Natur‘ des Dinges wiederholt die Verschlossenheit der PHYSIS im ganzen.“: Idem

⁹⁷⁵ „Die Struktur der Substantialität gewinnt am Ende eine tiefere philosophische Relevanz, wenn sie als Modifikation der ursprünglichen Selbstverschliessung des Seins, als Wiederholung der Erde verstanden wird;

C) Conclusion : le renouvellement cosmologique de l'ontologie de la chose

Si le mouvement de pensée, qui est celui de Fink dans *Welt und Endlichkeit* (1949), que nous avons étudié plus haut, est essentiellement une critique du schéma de la métaphysique chosale, si, dans ce cours, il est essentiellement question de renverser le primat ontologique de la substance absolue, pensé à partir de l'être de l'étant, si donc *Welt und Endlichkeit* se veut essentiellement une mise en place de la pensée cosmologique par rapport à l'ontologie de la chose, on peut voir dans *Sein und Mensch* (1950/51), que nous venons d'étudier dans la présente sous-section, un développement des concepts cosmologiques fondamentaux en même temps qu'une réévaluation des philosophèmes métaphysiques traditionnels. C'est fondamentalement la distinction entre le Ciel et la Terre, ultérieurement reconnus comme la LETHE et l'ALETHEIA, qui forment simultanément le cadre cosmologique fondamental et le sol d'une réévaluation des concepts traditionnels. Le moment essentiel en est la reconnaissance de la Terre, comme conditionnant l'origine de l'apparaître. Là où auparavant la métaphysique se tenait de manière non-critique dans l'élément de la clarté, il faut au contraire reconnaître que la clarté a sa contrepartie dans le Refermé d'où provient tout étant. Dès lors le moment de la clarté, le LOGOS, n'est plus l'absolument fondamental. Toutes les catégories visibles dans la clarté n'ont plus le rang de l'origine inconditionnée, mais sont elles mêmes rendues au rang de moment du monde, moment du processus mondial de l'apparaître, que Fink nomme PHYSIS.

Ce qui est fondamentalement repensé maintenant c'est *l'étant*. Dans la tradition, l'être, sous le jour duquel était pensé l'étant, semblait fondamentalement être du ressort de la seule évidence. Dès lors l'appréhension de l'étant se faisait sous le jour de la clarté. L'être de l'étant était conçu sous le seul jour de la clarté. Ce que Fink repense maintenant c'est l'être de l'étant. L'être de l'étant n'est pas exclusivement du ressort du LOGOS. L'être de l'étant est bien plutôt déterminé par le monde dans lequel apparaît l'étant. L'étant n'a pas sa subsistance

und eben das gleiche gilt für die Lichtung, die in jedem Ding geschieht, die der Prozess seiner Selbstdarstellung ist.": Idem, p. 304-305

en soi. Il est fondamentalement entre Ciel et Terre. C'est la PHYSIS du monde qui constitue véritablement l'être de l'étant. A cet égard le renversement de la différence cosmologique s'opère pleinement : ce n'est pas à partir de l'être de l'étant que l'on pense l'être lui-même (dans le seul moment de la clarté), mais c'est à partir du processus cosmologique que l'on pense l'étant, pour voir dans ce processus cosmologique ce qui constitue véritablement l'être de l'étant. Comme le résume Fink :

Ce que nous appelons couramment l'étant, - ce qui vaut pour nous comme mesure, sur laquelle se règle la vérité de notre connaître, - cela, vers quoi nous orientons tout notre rapport pratique et théorique, est au fond un dérivé et un conditionné...⁹⁷⁶

C'est pourquoi l'ontologie de la chose doit être fondamentalement renouvelée. On ne peut plus considérer que l'essence, comme forme claire et distincte de l'étant, est la substance ontologique de l'étant. Comme le précise Fink : « *L'ainsi nommé étant n'a pas originellement de stance et d'existence. Il est le passager dans l'Entre-espace de l'impérissable, l'éternelle puissance-d'être.* »⁹⁷⁷. C'est-à-dire que l'immuable dans l'étant, et seulement dans l'étant, est une illusion. L'étant, à son niveau ontologique est principalement en devenir. L'être de l'étant n'est pas la seule essence. Il est au contraire fondamentalement redevable du processus cosmologique qui lui, selon Fink, non pas, non plus, est immobile, mais est au contraire fondamentalement un mouvement, un « processus ». Si l'étant participe de quelque chose, c'est du mouvement du monde, et non de l'immobilité de l'être. On s'aperçoit ici de la non-légitimité du transfert de la notion d'essence, conçue à partir de l'étant, vers le tout, c'est-à-dire vers la dimension globale dans laquelle l'étant devient. Non seulement ce transfert n'est pas légitime, mais il induit encore une erreur essentielle sur la nature de l'éternel, si éternel il y a.

L'étant est principalement entre Ciel et Terre. Son être n'est pas sa seule essence, mais, fondamentalement, dépend du mouvement cosmologique par lequel ses déterminations apparaissent. Ce qui ne signifie pas que l'étant, dans son être, soit totalement pour ainsi dire dissoluble dans le mouvement du monde. Au contraire, il est, en tant que fini, en tant que

⁹⁷⁶ „Was wir gemeinhin das Seiende nennen, - was uns als das Mass gilt, woran wir die Wahrheit unseres Erkennens messen, - dasjenige, wonach wir uns in unserem ganzen praktischen und theoretischen Verhalten richten, ist im Grunde ein Abgeleitetes und Bedingtes... „: Idem, p. 307

⁹⁷⁷ „Das sogenannte Seiende hat keinen ursprünglichen Stand und Bestand. Es ist das Vergängliche im Zwischenraum der unvergänglichen, ewigen Seinsmächte.“: Idem

produit entre Ciel et Terre, précisément une essence finie. Comme le dit Fink : « *Mais conformément à son [caractère] éphémère, l'étant a, l'Entre-chose a, une essence propre et particulière.* »⁹⁷⁸. C'est-à-dire que l'être de l'étant a bien une réalité propre, quand bien même elle est seconde, dérivée et conditionnée. C'est précisément ce conditionnement du monde qui détermine l'être de l'étant. L'étant est fondamentalement l'intra-mondain. Comme tel sa finitude est déterminée par sa situation d'« Entre-chose » (*Zwischen-Ding*). La chose est fondamentalement une « Entre-chose ». La chose est fondamentalement entre Ciel et Terre. Elle n'existe que dans la mesure où elle apparaît, mais par là même, sous le sceau du mouvement qui la produit, elle est également destinée à disparaître. La participation au mouvement du monde (pour Fink, l'infini véritable) n'est par conséquent pas l'assomption du fini dans l'infini, mais bien au contraire, tout ce qui apparaît est fondamentalement limité par la Terre d'où il vient, et par le Ciel où il va ; le fait d'être soumis au processus de l'apparaître marque, par la subsomption à l'infini, la finitude essentielle de l'étant. Comme le dit Fink :

Le fini n'est pas in-fini, quand bien même il est dans le Tout seulement à travers l'infini, c'est-à-dire conditionné à travers le jeu des opposés de la puissance infinie du cèlement de l'être et de l'éclaircie de l'être.⁹⁷⁹

Donc d'une part l'étant n'a pas un être absolument indépendant, comme substance singulière, mais est conditionné quand à l'être par le mouvement qui le produit comme une « Entre-chose », d'autre part cependant l'étant n'est pas pour ainsi dire inexistant dans le devenir universel, mais, en tant que produit, a bien une réalité propre, comme essence finie, laquelle se dérive du mouvement infini qui la produit. Il s'agit donc pour Fink, d'éviter deux erreurs : d'une part l'absolutisation de la chose, d'autre part sa dissolution dans l'infini.

a) Copie et participation

C'est-à-dire que Fink compose maintenant deux théories traditionnellement antinomiques : d'une part l'idée d'une participation de l'étant à l'être, d'autre part l'idée opposée selon

⁹⁷⁸ „Aber gerade in seiner Vergänglichkeit hat das Seiende, hat das Zwischen-Ding ein eigenes und eigentümliches Wesen.“: Idem

⁹⁷⁹ „Das Endliche ist nicht unendlich, wenn es auch im Ganzen nur durch das Unendliche ist, d. H. Bedingt ist durch das Gegenspiel der unendlichen Mächte der Seinsverbergung und Seinslichtung.“: Idem, p. 308

laquelle l'étant n'a pas l'être par participation mais selon la génération. D'un côté on concevait que l'étant en son être était fondamentalement conditionné par des principes premiers, de telle sorte que l'individu n'avait pas l'être en soi et par soi, de l'autre on objectait que la génération des substances et la distribution de ses prédicats ne pouvait pas se comprendre par la seule subsomption à l'universel, et qu'il fallait au contraire concevoir que l'étant véritable était la substance individuelle, notamment sous le jour de sa forme, que l'être ne se disait pas par participation mais par analogie, et qu'en conséquence concernant l'étant il n'y avait que des substances individuelles. Fink compose donc maintenant ces deux positions traditionnelles. D'une part l'étant participe bien pour lui de la PHYSIS universelle, d'autre part l'étant produit à être a bien une réalité propre comme essence finie.

Ainsi Fink reprend, de façon surprenante, la notion platonicienne de « copie » (EIKON). En effet la chose réplique le mouvement du monde. Si le mouvement du monde s'effectue à travers l'opposition de la Terre et du Ciel dans l'unité d'un mouvement qui les réunit (PHYSIS), la chose elle aussi obéit au même principe, elle apparaît dans la clarté de ses déterminations à partir d'un fond obscur. Mais pourtant il y a une différence essentielle entre le monde et la chose. Comme le dit Fink :

La réplique n'est pas simplement une nouvelle fois la même chose, elle est le réfléchissement d'un trait essentiel de l'être infini dans l'étant fini ; la correspondance entre chose d'une part et Terre et Ciel d'autre part est caractérisée par une indépassable différence ; les choses peuvent seulement correspondre à la dimension [du monde] à travers une dissemblance fondamentale. Elles sont, dans leur renfermement et leurs illuminations, dans leurs substantialité et subjectivité, « copies » de la Terre et du Ciel. ⁹⁸⁰

Ce que Fink pense véritablement ici c'est le thème, devenu célèbre avec Heidegger, de la différence ontologique. Il s'agit de prendre cette problématique dans le sens propre des thèmes qui la compose. Il y a véritablement une *différence ontologique* entre le monde et l'étant. Le monde est ontologiquement distinct de l'étant. Il y a une différence d'être. Mais il ne s'agit pas de voir dans cette différence la seule altérité, qui marquerait la relation

⁹⁸⁰ „Die Wiederholung ist nicht einfach das Selbe noch einmal ; sie ist die Widerspiegelung des Wesenszüge des unendlichen Seins im endlichen Seienden; die Entsprechung zwischen Ding einerseits und Erde und Himmel andererseits ist charakterisiert durch eine unaufhebbare Verschiedenheit; die Dinge können nur entsprechen durch eine Dimension der grundsätzlichen Ungleichheit hindurch. Sie sind in ihrer Verslossenheit und Gelichtetheit, in ihrer Substantialität und Subjektivität, ‚Abbilder‘ von Erde und Himmel.“: Idem, p. 310

essentielle de l'être et de l'étant, mais au contraire, cette relation essentielle comprend positivement le moment de la ressemblance. Différence ontologique ne signifie pas altérité ontologique absolue. Dans le thème de la différence ontologique, pour peu que l'on désigne ainsi la problématique fondamentale, il faut non seulement penser la différence, mais également l'identité. La question peut se poser de savoir si il faut partir de l'identité de l'être et de l'étant pour en penser la différence ou l'inverse. Et il reste également à savoir si, dans la pensée de la différence de l'être et de l'étant, l'on part de l'étant pour concevoir dans sa différence l'être, ou si l'on part de l'être pour apercevoir, dans sa ressemblance, l'étant. Et finalement, reste à savoir si l'expression « différence ontologique » est à même de conduire à l'aperception du problème fondamental. Car pour que la dimension cosmologique qui se distingue essentiellement des choses puisse apparaître dans sa différence d'avec les choses, il faut dépasser le point de vue ontologique classique qui part de l'être de l'étant pour penser l'être du Tout. A cet égard, il s'agit, essentiellement, d'éconduire le modèle de la permanence de la substance, dans l'entreprise de pensée du Tout. Penser l'Etre en tant qu'Etre et non pas l'être de l'étant ne doit pas signifier, opératoirement, partir de la permanence de la substance pour penser la dimension d'existence de l'étant. Précisément parce que la relation avec le monde qu'entretiennent les choses, se fait sous le jour du mouvement, dans lequel et par lequel l'étant est produit en son être. Il serait plus exact, en réplique à la célèbre formule d'Heidegger, de dire qu'il faut penser le devenir de l'étant plutôt que l'être de l'étant, car c'est à partir du devenir, et non à strictement parler à partir de l'Etre entendu comme permanence, que se gagne pour la pensée la dimension véritable qui rend possible un discours sur la différence ontologique. La question, décisive, à poser, serait de savoir si ce qui est pensé par Heidegger sous le titre de « l'Etre en tant qu'Etre », est dans la nature d'un devenir ou d'une permanence. Si il s'avérait que la réponse aille dans le sens d'une permanence, alors, quoiqu'on puisse en penser, le point de vue de la métaphysique ne serait pas dépassé. On en resterait à la permanence de la substance, qui est originellement un concept qui vaut pour l'étant et non pour le Tout, en quoi, encore, il faudrait considérer que, relativement à ce que nous disions plus haut, l'on part bien de l'étant, pour affirmer la différence de l'être et de l'étant.

Nous disons donc que si différence ontologique il y a, c'est non pas entre l'Etre et l'étant, mais entre la PHYSIS universelle et les choses. La PHYSIS universelle Fink la nomme la puissance ontologique (*Seinsmacht*). Celle-ci, en tant que puissance ontologique, est

fondamentalement un devenir infini entre le Refermé et l'Oouvert. Et c'est précisément entre la PHYSIS et les choses, qu'il y a une différence ontologique, cette différence n'intervenant pas, toutefois, dans l'essence de la PHYSIS elle-même (ce qui ne serait *pas* l'étant), mais au niveau de la *correspondance* de la PHYSIS et des choses. D'une part les choses sont « comme » le monde, entre Refermé et Oouvert, d'autres part les choses ne sont pas le monde. Il y a là une réflexivité qui permet à Fink de considérer les choses comme des copies du monde. Les choses sont des copies ontologiques du monde. Et si il doit y avoir une différence ontologique, c'est précisément entre le monde et les choses, différence qu'il est donc plus pertinent d'appeler « différence cosmologique ». Mais à strictement parler, l'expression « différence cosmologique » n'énonce que la différence, basique, du monde et de l'étant. Elle ne résume pas la problématique, elle la fonde. Il faut, à partir de là, dépasser l'ontologie chosale avec la mise en évidence de la trinité de l'espace, du temps, et de l'apparaître, et penser, enfin, le mouvement de l'apparaître comme la PHYSIS qui conduit le Refermé dans l'Oouvert. Or c'est à ce niveau que le problème de la différence « ontologique » apparaît sous le jour, d'abord, non pas de la dissemblance, mais de la ressemblance de l'étant et du monde. Ce qui apparaît d'abord est la ressemblance de l'étant et du monde. C'est pourquoi le point de départ de cette problématique est la notion de « copie ». L'idée de copie indique tout d'abord une ressemblance, la copie réplique l'original. Il y a une certaine identité entre la copie et l'original. La copie entretient une certaine correspondance, via sa ressemblance, avec l'original. La copie se rapporte intrinsèquement à l'original, cela lui est constitutif. Mais par là la copie se différencie de l'original : tandis que la copie renvoie à l'original, l'original ne se rapporte pas lui-même à autre chose, il est intrinsèquement auto-suffisant. C'est précisément ce qui forme la différence de la copie et de l'original : c'est le renvoi constitutif de la copie vers l'original qui constitue vis-à-vis de l'autarcie de celle-ci la dissemblance de la copie et de l'original. La copie ressemble à l'original, mais en tant qu'elle est copie, elle n'est pas l'original. Il y a donc une dissemblance intrinsèque entre la copie et l'original, en tant que comme telle, celle-ci n'est pas celle-là. La ressemblance, comme la dissemblance, sont donc essentielles à la copie.

C'est maintenant dans la perspective cosmologique que Fink pense la notion de copie. « *Les choses sont des copies du Ciel, mais aussi copies de la Terre...* »⁹⁸¹, écrit-il. C'est-à-dire que

⁹⁸¹ „Die Dinge sind Abbilder des Himmels, aber auch Abbilder der Erde... „ : Idem, p. 313

la notion de copie ne se réfère pas pour lui à la seule intelligibilité dont participe la chose, mais également au Refermé qui conditionne ontologiquement toute chose. C'est-à-dire que l'étant participe du mouvement du monde. Toutes choses, à l'image du monde, proviennent de la Terre et apparaissent dans la lumière du Ciel. Ce qui est nouveau, dans l'usage finkéen de la notion de copie, comme dans sa notion de la participation, c'est que participation et copie sont de l'ordre d'un mouvement. Pour la compréhension métaphysique de la participation, seule la clarté opérait comme présupposé directeur. C'est précisément ce présupposé directeur qui déterminait le développement conceptuel de cette métaphysique. Dans la mesure où le Ciel, c'est-à-dire la visibilité de l'étant dans son être, est reconnu comme la seule condition, et la dernière condition ontologique, alors lui est subsumé non seulement l'existence matérielle, mais encore le mouvement en général. Cela parce que la « *Lichtmetaphysik* » repose sur l'opposition du Ciel et de la Terre. D'un côté la « *Lichtmetaphysik* » repose sur cette opposition, d'un autre côté elle ne la pense pas elle-même comme opposition, mais se tient en son sein, et prend le parti de penser radicalement l'élément de la visibilité. C'est pour des motifs dialectiques que la « *Lichtmetaphysik* » saisit l'un des opposés comme le fondement. En opérant ainsi, la « *Lichtmetaphysik* » développe l'opposition radicalement. Tout ce qui est de l'ordre de la provenance du Refermé se voit dialectiquement soumis au règne de la clarté. Et cela parce que la « *Lichtmetaphysik* » absolutise le moment du Ciel. Mais le Ciel n'est pas toujours déjà présent, il est le « devenir-présent », le « devenir-clair » de ce qui est éclairci via le Refermé par la PHYSIS. C'est-à-dire qu'il y a, dans la métaphysique de la participation, un problème de temporalité de l'intelligible. L'intelligible n'est pas toujours présent, autrement dit éternellement intelligible, mais il est l'éclaircie continue, ce qui est éternel c'est non pas la clarté, c'est le « devenir-clair ». Le problème de la métaphysique de la participation est donc de méconnaître le Refermé. Car c'est effectivement relativement au Refermé que peut se comprendre le mouvement de l'éclaircie. Tandis que la « *Lichtmetaphysik* » tient fermement l'opposition du Ciel et de la Terre, soumettant cette dernière à la première, renvoyant par là le mouvement de l'origine à un rang secondaire, opposant la clarté immobile au devenir chosal, concevant dès lors la participation à la seule intelligibilité, ne concevant dans la notion de copie que la seule référence à l'intelligibilité, Fink pense maintenant, plus originairement, l'opposition initiale qui rend possible la prise de position unilatérale de la « *Lichtmetaphysik* », l'opposition du Ciel et de la Terre. Là où il y a l'élément de la clarté, il y a aussi l'élément du Refermé. La clarté elle-même ne peut se concevoir que par rapport au Refermé. C'est-à-dire que si participation il y a, il y a participation aux *deux* moments, et non au moment de la clarté seul.

Les choses participent bien d'un élément global, mais cet élément est celui du passage du Refermé dans l'Ouvert, le mouvement de la PHYSIS universelle. Dès lors si les choses sont des copies, et pour Fink elles le sont en quelque sorte, elles sont copies ontologiques de la puissance d'être universelle qu'est la PHYSIS. En tant que copies elles ne participent pas de la seule intelligibilité, mais du mouvement dans lequel leurs déterminations apparaissent dans l'élément de la clarté. C'est donc, comme nous l'indiquions déjà plus haut, l'élément de la clarté qui se voit ici pensé nouvellement. L'élément de la clarté n'est pas immobile et permanent, il est l'élément du devenir continuellement clair, du passage continu, éternel pour Fink, du Refermé dans l'Ouvert. La clarté n'est pas éternellement, la clarté devient éternellement. Par là, Fink rend encore le mouvement à sa dimension originaire. Le mouvement n'est pas opposé à l'élément de la clarté, il la porte. En ce sens apparaît nettement l'opposition de base de la « *Lichtmetaphysik* ». La « *Lichtmetaphysik* » se tient à ce point dans l'opposition du Ciel et de la Terre, absolutise à ce point le moment du Ciel, qu'elle rend le mouvement au Refermé, et oppose, en tant que n'étant pas de l'ordre de la clarté, le mouvement et le moment du Ciel. En rendant le mouvement à la PHYSIS universelle, et en rendant par là la PHYSIS à son élément originaire, Fink pense thématiquement et véritablement l'opposition originelle du Ciel et de la Terre, là où la « *Lichtmetaphysik* » n'en voyait qu'un moment. En pensant l'unité du Ciel et de la Terre, la PHYSIS, Fink effectue pour ainsi dire un progrès dialectique, qui permet de surmonter l'opposition initiale et ses conséquences unilatérales.

De la sorte, avec le renouvellement de la notion de copie et de participation, Fink pose les bases d'un renouvellement de l'ontologie de la chose. Fink écrit :

Le caractère principiellement dérivé de l'étant intra-mondain rend nécessaire de penser plus originellement la contradiction ontologique des choses, de les concevoir elles-mêmes comme des copies de la contradiction cosmologique de l'éclaircie de l'être et du renfermement de l'être.⁹⁸²

Ce renouvellement de l'ontologie de la chose consiste essentiellement, paradoxalement, dans le dépassement de l'ontologie de la chose. L'être qui est pour nous immédiat est l'être des

⁹⁸² „Die prinzipielle Abgeleitetheit des binnenweltlich Seienden macht es notwendig, den Seinswiderspruch der Dinge selber ursprünglicher zu denken, ihn selbst als ‚Abbild‘ des kosmologischen Widerspruchs von Seinslichtung und Seinsverbergung zu begreifen.“: Idem, p. 314

choses. C'est ce point de départ qui fonde l'ontologie de la chose. On part des choses, et on tente, dans la philosophie, sous sa forme métaphysique, de penser l'être à partir des choses. On part des choses pour en penser les principes, les conditions. C'est précisément cette méthode qui doit être dépassée. La pensée ne doit pas partir des choses pour en penser les conditions, elle doit bien plutôt reconnaître le caractère de « l'Entre-chose » à la chose, et, au lieu d'en penser la hiérarchie des conditions, partir des conditions mondiales, si l'on peut dire, des choses pour penser leur être. Penser l'être de la chose ne doit pas se faire en partant des choses, mais en commençant par l'opposition ontologique des deux moments du monde, Ciel et Terre. C'est à partir de là qu'il faut chercher à comprendre les choses.

b) Dialectique et infini

C'est dire encore, si l'on y réfléchit bien, qu'il y a, dans la philosophie cosmologique de Fink, deux distinctions fondamentales. D'une part la distinction entre le Ciel et la Terre, comme moments du monde, d'autre part la distinction entre le monde et l'étant. Fink écrit :

D'une part la distinction entre Ciel et Terre, c'est-à-dire entre le « jour » et la « nuit » de l'être, comme le conflit originaire des moments du monde ; puis la différence entre le monde et la chose. Les deux ne restent pas sans rapport l'un à côté de l'autre...Au contraire, ils forment un sens entier, le sens entier du problème de l'être conçu cosmologiquement.⁹⁸³

C'est-à-dire que ce qui se met en place pour Fink ici c'est la thématique, difficile, de la dialectique cosmologique, la « *kosmologisch Dialektik* »⁹⁸⁴. La dialectique cosmologique est un ensemble de relations, de relations dialectiques. A cet égard l'on peut comprendre, à partir du développement du problème du monde tel qu'il s'effectue dans *Sein und Mensch*, que nous étudions présentement, comment Fink pense maintenant dialectiquement la problématique initiale de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, et notamment le

⁹⁸³ „Einmal der Scheidung zwischen Himmel und Erde, d.h. zwischen ‚Tag‘ und ‚Nacht‘ des Seins als dem ursprünglichen Streit der Weltmomente; und dann auf der Unterscheidung zwischen Welt und dem Ding. Beide Unterschiede stehen nicht beziehungslos nebeneinander...Im Gegenteil, sie bilden ein Sinnganzes: das Sinnganze des kosmologisch begriffenen Seinsproblems.“: Idem, p. 317

⁹⁸⁴ „Die kosmologische Dialektik muss ihren Ansatz rein versuchen... „, Idem, p. 316

rapport Etant-Un. Le rapport Etant-Un est la première opposition pour la pensée. Là où la métaphysique classique pense l'identité de l'étant et de l'Un, dans la substance absolue, il faut pour Fink, au contraire, penser la différence entre l'étant et le monde. C'est le premier problème dialectique. Le problème redouble si l'on pense l'Un, comme étant non pas immédiatement l'identité absolue, mais la dualité absolue. Mais cette dualité absolue, à son tour, doit être pensée dans son identité, pour Fink la PHYSIS universelle. Si maintenant l'on pense la dialectique cosmologique pour elle-même, resurgit la première différence entre le monde et l'étant. Mais cette différence est enrichie du résultat de la première dialectique cosmologique proprement dite, puisque l'étant, dans son être, apparaît identique à la dialectique ontologique du monde. L'étant est donc d'une part identique, d'autre part différent du monde. C'est là la négativité du problème de l'identité de l'identité et de la différence. Dans la mesure où le monde et l'étant sont différents, ils sont cependant identiques, et dans la mesure où ils sont identiques, ils sont cependant différents. Tel est le cercle dialectique cosmologique fondamental de la question de l'être pour Fink.

Ce que Fink pense nouvellement ici c'est l'infini. L'infini est la négativité du monde se réfléchissant dans l'étant, réflexion dans laquelle l'étant renvoi infiniment au monde. De la sorte l'infini n'est pas – et c'est essentiel pour Fink –, pensé à partir de l'étant. Ce qui est en jeu, dans ce renversement dialectique de la pensée de l'infini, c'est l'être de l'étant. Si l'on pense l'infini à partir de l'étant, l'infini comme supprimant éternellement le fini, l'étant fini y perd son identité ontologique d'essence finie. Comme le dit Fink :

...où la pensée de l'être infini prend son envoi de l'être contradictoire de la chose finie, la contradiction apparaît pour ainsi dire seulement comme la contradiction de la finitude, elle vaut comme dissoute et comme dépassée, quand le fini est repris et par là porté à la dissolution.⁹⁸⁵

Mais par là, juge Fink, le fini, comme l'infini, sont méconnus dans leur véritable nature. Comme il le dit explicitement : « *Mais par là non seulement la nature de l'infini est méconnue, mais aussi celle du fini.* »⁹⁸⁶. En effet si l'on part des choses pour penser l'infini comme l'élément dans lequel elles ont l'être, l'être n'est pas du ressort du fini, mais de

⁹⁸⁵ „...wo das Denken des unendlichen Seins seinen Ausgang nimmt vom widersprüchlichen Sein der endlichen Dinge, erscheint der ‚Widerspruch‘ sozusagen nur als Widerspruch der Endlichkeit, er gilt als gelöst und als überwunden, wenn das Endliche in das Unendliche zurückgenommen und darin zur Auflösung gebracht ist.“: Idem, p. 317

⁹⁸⁶ „Damit aber wird sowohl die Natur des Unendlichen verkannt, wie die des Endlichen.“ : Idem

l'infini, c'est-à-dire que l'être de la finitude est en quelque sorte supprimé car réassumé dans l'être véritable, infini. L'opposition fondamentale qui demeure, dans cette compréhension métaphysique partant de l'étant, c'est l'opposition entre l'étant et l'être. Dans cette perspective on pense bien, finalement, l'être de l'être infini à partir de l'être de l'étant. Or pour Fink, c'est bien plutôt cette identification de départ qui doit être supprimée. Là où la pensée métaphysique identifie l'être et l'étant, c'est bien plutôt la différence fondamentale du mouvement infini du monde et de l'étant qui doit être pensée. Par là doit apparaître que l'infini est infini en lui-même, d'abord et avant la différence avec l'étant. Cette différence marque la finitude de l'étant. Par là la finitude ne doit, non pas être supprimée, mais établie : la différence cosmologique énonce la positivité de la finitude qui marque la différence avec le monde. Ainsi l'infini se produit comme tel à partir de l'opposition du Ciel et de la Terre, et non à partir de l'opposition Etant-Un, en conséquence de quoi le fini entretient une différence positive avec le monde, qui n'est pas supprimée dans le rapport avec ce dernier, mais qui au contraire est établie dans le rapport avec ce dernier. C'est pourquoi Fink écrit :

La finitude du fini n'est pas une simple apparence qui disparaîtrait devant la pensée plus profonde du concept essentiel, aussi peu que l'être lui-même est ce qui est en soi sans contradiction...⁹⁸⁷

La comparaison est ici claire : de même que le monde est ontologiquement structuré par l'opposition, de même l'opposition entre le monde et l'étant est bien une opposition effective. Si l'on part du fini pour s'élever à l'infini, celui-ci, comme point de départ, est médiatisant, quoiqu'un médiatisant supprimé. Mais si l'on part du monde pour penser l'étant, c'est l'infini qui est le médiatisant, et en quelque sorte le fini qui est le résultat. De la sorte l'infini ne supprime pas le fini, mais le produit. C'est pourquoi Fink peut dire que le fini est : « *Et le fini, bien qu'il est copie de la Terre refermante et du Ciel éclairant, bien qu'il ait seulement la mesure d'être de la réplique, est...* »⁹⁸⁸. Le fini est, même si, appréhendé à partir de l'infini du monde, le fini, dans sa nature de copie, renvoie toujours à l'infini.

Ainsi Fink assume-t-il la dialectique dans sa pensée. On aperçoit même comment sa problématique fondamentale de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être

⁹⁸⁷ „Die Endlichkeit des Endlichen aber ist kein blosser Schein, der vor dem tieferen Denken des wesenhaften Begriffs verschwindet, so wenig wie das Sein selbst das in sich Widersprucheslose ist...“: Idem

⁹⁸⁸ „Und das Endliche, obgleich es Abbild der verschliessenden Erde und des lichtenden Himmels ist, obgleich es seinmässig nur Wiederholtheit ist, ist...“: Idem

reçoit, avec ce cours de 1950/51, un traitement dialectique, sous la forme d'une dialectique cosmologique. Fink résume sa conception dialectique ainsi :

Quel est...le trait essentiel décisif de la dialectique cosmologique ? Il s'agit d'abord et avant tout de penser la contradiction infinie qui règne dans l'être lui-même comme l'opposition du Ciel et de la Terre. Cette contradiction infinie devance la contradiction du fini et de l'infini, elle doit devenir pensée initialement et ne doit pas au contraire être posée d'abord dans une voie qui part des choses. ⁹⁸⁹

Toute l'originalité de la dialectique cosmologique de Fink se résume dans cette double position. C'est à partir de là que l'identité initiale de l'étant et de l'être doit être supprimée, que l'infini cosmologique doit être d'abord pensé en lui-même, et que la contradiction seconde entre le monde et l'étant peut alors apparaître, comme contradiction médiatisée, dans laquelle le fini acquiert une valeur positive. Concluons, avec Fink, ce développement des moments du monde ainsi : « *La dialectique n'est pas une méthode simplement humaine, un artifice...La dialectique de la pensée cosmologique se fonde dans la division dialectique du monde lui-même.* » ⁹⁹⁰.

Troisième section : les problèmes fondamentaux de la métaphysique

Dans la précédente section, nous avons d'abord parcouru, avec l'étude du cours de 1949 *Welt und Endlichkeit*, la discussion cosmologique que Fink y menait de la métaphysique. L'essentiel en était la discussion du primat ontologique, d'où il ressortait que l'être ne conditionnait pas le monde, mais que le monde, et notamment le mouvement du monde, produisait l'apparaître de la réalité chosale. L'argument principal de Fink face à la métaphysique consistant à montrer que l'on parlait de la réalité chosale, de l'être de l'étant,

⁹⁸⁹ „Was ist...der entscheidende Wesenszug der kosmologischen Dialektik ? Es gilt zuerst und vor allem den unendlichen Widerspruch auszudenken, der im Sein selbst waltet als die Entgegensetzung von Himmel und Erde. Der unendliche Widerspruch geht dem Widerspruch des Endlichen und Unendlichen voraus; er muss anfänglich gedacht werden und darf nicht umgekehrt sich erst einstellen, in einem Gang vom Ding her.“: Idem, p. 318

⁹⁹⁰ „Die Dialektik ist nicht eine bloss menschlichen Methode, ein Kunstgriff,...Die Dialektik des kosmologischen Denkens gründet in der dialektischen Zwietracht der Welt selbst.“: Idem, p. 322

pour penser la substance absolue comme la condition absolue, en quoi il apparaissait que ce transfert n'était pas légitime, et que l'être dont il était finalement question n'était que l'être de l'étant. Celui-ci, en tant qu'apparaissant, n'est donc pas conditionné ontologiquement mais cosmologiquement, en quoi il ressortait de façon essentielle que l'être ne préexistait pas à la spatio-temporalité de l'étant, mais que la réalité chosale était intrinsèquement dépendante du processus spatio-temporel produisant l'apparaître. L'espace et le temps ne sont pas des conditions secondes par rapport à l'être de la chose, mais des conditions premières. Fort de ce premier développement, nous avons ensuite concentré nos efforts sur un autre cours de Fink, très proche de *Welt und Endlichkeit*, puisqu'il s'agit d'un cours de 1950/51, *Sein und Mensch*, dans lequel Fink développait une conception dialectique de sa cosmologie, avec le développement des thèmes du Ciel et de la Terre comme étant les moments du monde. Les moments du monde sont pour Fink la condition cosmologique absolue dont l'étant n'est, nous l'avons vu, qu'une copie, copie, néanmoins, revêtant la valeur positive de l'essence finie.

Ayant maintenant circonscrit les grandes lignes de la philosophie cosmologique de Fink, nous pouvons nous proposer d'étudier la compréhension finkéenne de l'histoire de la métaphysique. Comment, dans la vision qui est la sienne, Fink comprend-il les grands moments de la pensée métaphysique ? L'étude de cette question mériterait à elle seule un travail d'ampleur, surtout si l'on songe qu'un tel travail exigerait l'étude approfondie d'un certain nombre de volumes du corpus finkéen. Dans notre perspective, qui est celle d'une mission introductive, nous nous permettrons de considérer non pas, point par point, les détails de la compréhension finkéenne des questions fondamentales de la pensée antique, ou encore sa lecture, très approfondie, de Kant ou de Hegel, mais plus essentiellement la problématique d'ensemble qui rassemble tous ces moments de la pensée. Il nous semble que l'étude des deux premiers volumes importants publiés par Fink de son vivant, à savoir *Raum-Zeit-Bewegung* (1957) et *Sein, Wahrheit, Welt* (1958) peut répondre à l'exigence de circonscrire la problématique immanente de la métaphysique, depuis la pensée antique, jusqu'à la mise en question spéculative de la phénoménologie de Husserl qu'opère Fink lui-même. A cet égard on peut considérer que la thématique de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, Etant-Un-Bien-Vrai, circonscrit, dans le champ problématique qu'elle couvre, la problématique historique elle-même. En effet le problème fondamental, comme nous allons le voir, est le problème de la vérité de l'étant, lui-même conçu dans l'horizon du rapport Etant-Un et du Rapport Etant-Bien. Pour Fink, le tournant de la pensée moderne, consiste à mettre

d'abord en question le rapport Etant-Vrai, et de subordonner à la question Etant-Vrai la question Etant-Un et Etant-Bien. La vérité de la chose, dans le renversement de pensée moderne, n'est plus médiatisée par le rapport Etant-Un et Etant-Bien, mais devient immédiatement en question, sous la forme de la problématique du rapport de la représentation et de l'objet, c'est-à-dire sous la forme du problème de la vérité de l'apparaître.

Pour circonscrire ces deux moments de l'histoire de la tradition, nous disposons donc de deux textes, *Raum-Zeit-Bewegung* et *Sein, Wahrheit, Welt*. Le premier porte sur la formation de la problématique métaphysique dans l'antiquité. Fink n'aborde pas la problématique antique seulement selon la thématique propre à l'antiquité, mais il part de sa vision cosmologique, pour engager une discussion de la manière dont la métaphysique naissante va problématiser les thèmes de l'espace, du temps, et du mouvement. On pourra ainsi voir comment, à partir de la problématique ontologique s'engage ce que Fink appelle l'oubli du monde. A cet égard le moment aristotélicien est un moment d'importance, puisqu'il correspond à la légitimation des phénomènes, en opposition à la pensée platonicienne de la différence ontologique entre l'Un et les choses. C'est précisément ce problème du phénomène qui permet d'opérer la jonction avec la pensée moderne. Dans la mesure où celle-ci renverse la primauté du rapport Etant-Un et affirme la primauté du rapport Etant-Vrai, c'est la vérité du phénomène qui est mise en question, avec la mise en branle de la problématique de la correspondance phénomène/chose en soi, connaissance et réalité. C'est-à-dire qu'en traitant le problème du phénomène, qui est le problème conducteur de *Sein, Wahrheit, Welt*, Fink traite la version moderne de la problématique de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être.

Ainsi, en supervisant la problématique de ces deux ouvrages, pensons nous superviser la compréhension finkéenne de la problématique de la métaphysique tout entière, saisie sous son angle problématique interne. Dans la présente section nous traiterons donc d'abord la formation de la problématique antique, sous le jour du problème de l'espace, du temps et du mouvement, puis nous verrons comment cette problématique se transforme dans la problématique de la vérité du connaître, avec le problème de l'apparaître.

1. – Espace, temps, mouvement

A) Position de la problématique

a) Considérations introductives

Pour Fink, aborder le problème de l'espace, du temps, et du mouvement, signifie discuter, à partir de sa vision cosmologique, les thèses classiques de l'espace, du temps et du mouvement. Le socle fondamental de cette thématique classique est de partir, pour chercher l'essence de l'espace, du temps et du mouvement, de l'étant, des choses. C'est à partir du mouvement des choses que la métaphysique naissante se proposait d'élucider la question de l'essence du lieu ou encore du temps, comme mesure du mouvement de l'étant. C'est le trait fondamental et constant de la métaphysique jusqu'à aujourd'hui que de partir des choses pour penser l'espace, le temps et le mouvement. Et même si la pensée moderne, à partir d'un renouvellement de la notion de substance, forme le concept de corps, comme celui d'une substance étant par delà la détermination quidditative plus essentiellement étendue, temporelle et mobile, c'est toujours le modèle fondamental de la chose, de la substance singulière, qui dirige la problématique. Car même si le problème se déplace d'une perspective originellement spéculative vers un développement analytique, même quand le problème concernant l'essence du lieu, du temps et du mouvement se déplace vers une analyse des concepts par lesquels nous connaissons l'espace, le temps et le mouvement, c'est toujours le modèle chosal qui dirige la problématique. Autrement dit le passage d'une métaphysique réaliste à une métaphysique de la connaissance de l'espace du temps et du mouvement, repose sur le modèle chosal, et la question typiquement moderne de savoir si l'espace et le temps ne sont que des attributs de la subjectivité connaissante ou si ils ont une réalité objective ou absolue, cette question suppose toujours le point de départ chosal de la problématique. C'est pourquoi pour Fink, le vrai

problème concernant l'espace, le temps, et le mouvement, se pose aussi bien au niveau de la relation Etant-Un que de la relation Etant-Vrai : l'espace, le temps et le mouvement doivent ils être appréhendés à partir de l'étant ou à partir de l'Un ? Et la question de savoir si l'espace, le temps, et le mouvement ne sont vrais que pour nous ou en soi dépend en fin de compte de la première question : en effet c'est seulement si l'on aborde le problème à partir de l'étant que la question du vrai se pose, tandis que appréhendée à partir de l'Un, l'opposition sujet-objet s'effondre.

La différence capitale, par conséquent, qui distingue la conception finkéenne de la conception classique, c'est que la conception classique part des choses, tandis que Fink se propose de partir du monde. Ainsi écrit il :

Nous regardons vers les propriétés spatiales des choses, vers les distances, les portions, les moments des figures, contemplons les formes variées et différenciées du déroulement du temps, les longueurs de temps, la durée et les modifications de l'étant ; nous différencions une multiplicité d'espèces de mouvements, dans lesquels nous voyons encore les choses, comment elles se meuvent, c'est-à-dire comment elles sont en mouvement. Mais l'espace, où les choses spatiales ont une forme, une situation, une place, - le temps dans lequel adviennent événements et données, changement et permanence des choses -, le mouvement dans lequel les choses mobiles s'agitent, nous ne les voyons tout d'abord pas ; cela a l'apparence que cet englobant et comprenant nous soit comme retiré dans l'indicible. Et cependant nous avons pour cela toujours déjà un nom. C'est simplement le monde. L'espace est l'espace-monde, le temps est le temps-monde, le mouvement est le jeu-du-monde de l'être.⁹⁹¹

Cependant, si l'approche finkéenne est porteuse philosophiquement, aussi bien par rapport à la théorie traditionnelle de l'espace, du temps et du mouvement, en proposant une analyse qui rompt avec la suprématie du modèle chosal ; si encore, l'approche finkéenne est pertinente par

⁹⁹¹ „Wir blicken hin auf räumliche Eigenschaften der Dinge, auf die Abstände, die Strecken, die figuralen Momente, betrachten statt der Zeit die verschiedenen, mannigfaltigen Zeit-ablaufsformen, die Zeitstrecken, die Dauern und Veränderungen am Seienden; wir unterscheiden vielerlei Bewegungsarten, indem wir wieder auf die Dinge sehen, wie sie sich bewegen, d.h. wie sie in Bewegung sind. Aber den Raum, worin die räumlichen Dinge Gestalt und Lage und Abstand, - die Zeit, worin Ereignisse und Begebenheiten, Wechsel und Bleiben der Dinge geschehen – die Bewegung, worin alle bewegten Dinge schwingen, das sehen wir zumeist gar nicht; es hat den Anschein, als entzöge sich uns dieses Umfangende und Einbegreifende ins Unausprechbare. Und doch haben wir dafür immer schon einen Namen. Es ist einfach die Welt. Der Raum ist der Weltraum, die Zeit ist die Weltzeit, die Bewegung ist das Weltspiel des Seins.“: Eugen Fink, *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, Nijhoff, Den Haag, 1957, p. 37

rapport aux problèmes qui découlent de la position traditionnelle, et notamment la question de la subjectivité ou de l'objectivité de l'espace et du temps, pour Fink l'essentiel réside dans une discussion de l'*ontologie*. Ainsi écrit il :

...[dans la mesure] où l'espace, le temps et le mouvement sont questionnés, alors globalement l'ontologie doit avec cela elle-même devenir un problème. Le commencement historique de l'ontologie arrive avec la tentative de dériver l'espace, le temps et le mouvement de l'essence de l'être.⁹⁹²

Ce que Fink signifie par là c'est que la philosophie naissante part du problème du mouvement et met en question le mouvement. Elle tente d'établir la distinction fondamentale entre la permanence et le changement. Elle tente de penser, par rapport au mouvement, l'être. Et elle le fait de telle sorte qu'elle pose l'être comme principe par rapport au mobile. Mais ce faisant elle prend une direction qui est précisément celle que Fink entend discuter dans *Raum-Zeit-Bewegung*. Tandis que le phénomène originaire est celui de l'apparaître du réel dans l'espace-temps du monde, en posant le problème de la permanence et du changement au niveau de l'apparaissant, c'est-à-dire au niveau des choses, la métaphysique naissante fixe pour ainsi dire la permanence de la substance comme l'étant véritable, et dérive de celui-ci l'essence du mouvement et du changement. C'est-à-dire que d'une part l'être n'est conçu qu'au niveau des choses, et que d'autre part le mouvement est conçu comme relatif et tributaire du principe chosal. Et c'est toute cette conception qu'il s'agit pour Fink de renverser. Le mouvement doit être conçu comme l'origine des choses elle-même. Par conséquent si l'on met en question originairement le mouvement, celui-ci n'est pas second par rapport aux choses mais premier, il est le mouvement originaire qui réalise les choses elles-mêmes dans l'apparaître de son être et de ses déterminations. Par conséquent c'est l'ontologie qu'il s'agit de remettre en question si l'on interroge originairement l'espace, le temps et le mouvement, puisque c'est le primat ontologique qui doit être remis en cause, quand le mouvement n'est plus considéré comme un principe de la substance mais quand la substance elle-même se voit rapportée au mouvement qui la produit. Autrement dit ce n'est pas l'origine de la permanence de la substance qu'il s'agit de penser, mais l'origine des choses telles qu'elles apparaissent originairement, avant toute théorie de la permanence de la substance. Autrement dit c'est l'apparaître des choses lui-même qu'il s'agit de penser. La première chose à penser est le mouvement, mais le

⁹⁹² „...dass so nach Raum, Zeit und Bewegung zu fragen sei, dass in eins damit die Ontologie selber Problem werden soll. Der geschichtliche Anfang der Ontologie fällt zusammen mit dem Versuch, Raum und Zeit und Bewegung aus dem Wesen des Seins auszutreiben.“: Idem, p. 38

mouvement, encore, dans son rapport à l'espace et au temps. C'est dans l'espace et dans le temps que les choses apparaissent. L'espace-temps-mouvement est la dimension originaire dans et par laquelle les choses apparaissent. Le réel, l'étant, les choses, n'apparaissent eux-mêmes que dans et par ce mouvement. C'est dire que le schéma ontologique classique est bouleversé. L'espace n'est plus conçu comme le lieu de la substance, le temps n'est plus la mesure d'un changement de la substance, la substance elle-même n'est plus autarcique, mais la substance, si l'on doit entendre par là la chose, est elle-même dépendante dans son être du mouvement spatio-temporel qui la produit ; ce n'est plus le changement de la chose qui est la mesure du temps, mais c'est dans le temps que la substance vient à être ; l'espace ne se pense pas primitivement à partir du lieu de la chose, mais la chose, dans son déploiement essentiel, advient dans l'espace, où elle coexiste essentiellement avec d'autres. C'est donc bien toute l'ontologie classique qui vacille avec le renouvellement finkéen de la problématique de l'espace, du temps et du mouvement.

Ce que Fink entreprend donc de faire c'est de discuter *originellement* le problème de l'espace, du temps, et du mouvement. Il ne s'agit pas pour lui de prendre cette thématique, telle que nous en avons hérité, c'est-à-dire comme située au niveau d'une « philosophie de la nature », sans discuter véritablement, à la base, la distinction entre « être » et « nature ». Ce serait faire preuve, dit-il, de naïveté, vis-à-vis des problèmes fondamentaux opératoires dans notre héritage culturel. Selon cet héritage cela va de soi que l'espace, le temps et le mouvement soient des conditions du comportement matériel, cela va également de soi, pour la métaphysique traditionnelle, que l'existence des corps suppose la réalité de ces mêmes corps, que l'espace, le temps et le mouvement s'ordonnent, dans le système, de manière secondaire et dérivée vis-à-vis de l'ontologie. Ainsi même lorsque l'on parle de façon anodine de l'espace, du temps et du mouvement, il va de soi que la réalité est supposée, et que cela concerne essentiellement les corps. C'est précisément ces présupposés inapparents, et pourtant bien présents, que Fink entend discuter. Non seulement il n'est pas évident que l'espace, le temps et le mouvement doivent d'abord s'appréhender au niveau des corps mobiles, mais il n'est pas non plus évident qu'espace, temps et mouvement soient référés à la réalité comme à leur présupposition. Il se pourrait bien plutôt que la réalité ait pour présupposition l'espace, le temps et le mouvement, et que corollairement espace temps et mouvement ne soient pas originellement espace temps et mouvement des corps (ou des substances suivant que l'on suive la leçon antique ou moderne), mais qu'au contraire il n'y ait

mouvement des corps que parce qu'il y a d'abord la dimension espace-temps-mouvement, à partir de laquelle seulement la mobilité des corps puisse exister.

b) La distinction originnaire de l'être et de l'espace-temps-mouvement

La distinction radicale entre l'être, au sens fort de ce qui est, et l'espace-temps-mouvement, a son origine dans la perspective chosale. En effet les choses variées qui nous entourent manifestent une certaine négativité. Telle chose n'est pas partout et en tout temps mais elle a une configuration limitée dans l'espace, là où elle cesse d'être existe autre chose, celle-là aussi délimitée comme la première. La finitude marque aussi la temporalité de la chose, telle chose n'a pas toujours été, ni ne sera toujours, mais elle comporte essentiellement une finitude temporelle, qui frappe de négativité cette même chose. Le mouvement est ainsi appréhendé, par les premiers penseurs, - pour Fink les présocratiques -, dans une problématique ontologique. Le mouvement est mis en perspective avec l'être, de telle sorte que la finitude spatiale et temporelle essentielle à la chose finie, est mise en perspective avec l'analyse spéculative de l'être. L'être est, ni il n'a été, ni il ne sera, mais tout simplement il est, et c'est en perspective avec l'être ainsi conçu qu'est pensé le mouvement. Précisément, ce qui est mobile est marqué d'une finitude ontologique qui ne saurait convenir à l'être, si celui-ci, pleinement et sans défaut, est.

Deux choses sont donc importantes. D'une part le mouvement est appréhendé à partir de la mobilité chosale, d'autre part le mouvement est opposé à l'être. Ce sont ces deux caractéristiques qui fondent la problématique traditionnelle de l'espace, du temps et du mouvement. Fink explique :

La véritable problématique de l'espace et du temps, la véritable énigme du mouvement [se] forme pour Zenon [à partir de] la transition d'un lieu à un autre, d'un maintenant à un autre maintenant. Et dans cette mesure l'être-dans-l'espace signifie pareillement être-dans-un-lieu, et tout aussi bien l'être-dans-le-temps signifie pareillement être-dans-un-maintenant...⁹⁹³

⁹⁹³ „Die eigentliche Problematik von Raum und Zeit, das eigentliche Rätsel der Bewegung aber bildet für Zenon der Übergang von einem Ort zu einem anderen, von einem Jetzt zu einem anderen Jetzt. Und sofern Im-Raum-

C'est ainsi que l'espace, le temps et le mouvement, identifiés à partir de la négativité ontologique immanente à la chose, sont opposés à l'être véritable, lequel est conçu, à partir du négatif, comme ne recelant aucune négativité. Ainsi Fink écrit encore :

Les choses sont, - l'espace, le temps et le mouvement sont, mais ils ne sont pas d'une manière propre et véritable, ne sont pas de « manière étante », pas l'ONTOS ON. L'étant véritable est pour les éléates seulement l'infini.⁹⁹⁴

On comprend donc le ressort initial de la problématique traditionnelle qui oppose la nature à l'être. La nature est originellement conçue comme la sphère du mobile, qui est lui-même analysé comme étant, selon sa possibilité même, fini. Le mouvement, qu'il soit local ou temporel, exprime le passage d'un état à un autre état, et, dans sa négativité immanente, celle-là même qui est présupposée par le changement, le mouvement est conçu comme le propre du fini. L'espace, le temps et le mouvement apparaissent aux premiers penseurs comme la caractéristique propre de ce qui est fini. La pensée dialectique tente à partir de là de prendre en vue précisément l'infini, c'est à dire qu'elle part de l'être du fini, et qu'elle vise à supprimer la négation dont celui-ci est entaché, pour penser dans l'être véritable la condition de l'être du fini. De la sorte, l'être, sous tous rapports parfait et infini, est opposé ontologiquement à l'espace, au temps, et au mouvement, qui, quoiqu'ils soient, n'ont qu'un rang secondaire dans l'ordre des choses. L'espace, le temps et le mouvement sont le propre du fini, du mobile, sphère appelée « nature », opposée et soumise à l'être véritable qui, lui, est véritablement infini.

La pensée reconnaît dès lors la dépendance de l'étant, c'est-à-dire de ce qui existe, vis-à-vis de l'infini. L'infini, ou encore « l'illimité », est reconnu comme le principe de l'étant. C'est précisément à partir du devenir des choses finies que le mouvement qui les porte est lui reconnu comme l'infini véritable. Comme l'explique Fink : « ...le discours sur l'ARCHE

sein gleichbedeutend ist mit an-einem-Ort-sein und ebenso das InderZeitsein gleichbedeutend mit in-einem-Jetzt-sein...“: Idem, p. 132

⁹⁹⁴ „Dinge sind, - Raum, Zeit, Bewegung sind, aber sie sind nicht in eigentlicher und wahrhaftiger Weise, sind nicht 'seiender Weise', nicht ONTOS ON. Wahrhaft seiend ist für die Eleaten nur das UNENDLICH.“: Idem, p. 144

renvoie à un rapport du surgissement de toutes les choses limitées hors de l'illimité. »⁹⁹⁵. Cette pensée forme la charnière entre la compréhension originaire et l'esquisse métaphysique ultérieure. D'une part la pensée, fondatrice de la tradition métaphysique, cherche à dépasser le mobile, le fini, vers une perspective ontologique pleine et entière, mais elle le fait dans la compréhension originaire du monde, c'est-à-dire avec l'intuition originaire du mouvement originel qui porte toute chose à l'apparaître, jusqu'au terme du disparaître ; l'énigme de la vie et de la mort, du destin qui porte et détruit tout, opère essentiellement, encore, dans la perspective qui, cependant, saisit déjà comme « l'être » l'illimité qui porte tout. Ainsi Fink remarque : « *Anaximandre pense dans l'APEIRON, dans l'illimité, encore l'essence régnante du monde, qui donne naissance à toute chose et encore les reprend en soi...* »⁹⁹⁶. Et Fink ajoute :

La relation de l'ARCHE et de l'ONTA est encore conçue comme temporelle et spatiale, comme mobile ; la mobilité originaire de la chose est son surgissement et sa résorption, sa venue hors de l'illimité et sa disparition dans l'illimité.⁹⁹⁷

On comprend bien comment pour Fink s'élabore la *problématique* originaire de la philosophie. Il faut remarquer qu'il y a chez lui, tel que cela apparaît nettement dans *Raum-Zeit-Bewegung*, une compréhension originale de cette première problématique. L'originalité de la compréhension finkéenne est de voir dans la naissance de cette problématique la tension entre la compréhension originaire du monde, et l'esquisse réfléchie, thématique, de cette compréhension opératoire. L'essentiel n'est pas pour Fink, dans la naissance de cette problématique, le problème de la substance matérielle élémentaire, ni une progression dialectique vers l'essentiel, ni encore un moment dans l'entente historique du sens de l'être, mais le déploiement de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, comme déploiement de la compréhension thématique de l'intuition originaire du monde. Le problème originaire est celui de la relation Etant-Un. C'est précisément à partir de l'étant, de l'existant, que le problème de l'Un se pose d'abord sous la forme de l'origine de toute chose, celle qui porte et emporte toute chose finie. Le problème, comme on le comprend, est de penser l'être :

⁹⁹⁵ „...die Rede von ARCHE verweist doch auf ein Verhältnis des Hervorgehens aller begrenzten Dinge aus dem Unbegrenzten.“: Idem

⁹⁹⁶ „Anaximander denkt im APEIRON, im Unbegrenzten, noch das waltende Wesen der Welt, die alle Dinge hervorbringt und wieder in sich zurücknimmt...“: Idem, p. 145

⁹⁹⁷ „Das Verhältnis von ARCHE und den ONTA ist noch als zeithaftes und raumhaftes, als ein bewegunghaftes begriffen ; die ursprünglichste Bewegtheit der Dinge ist ihr Hervorkommen und ihr Zurückgehen, ihr Aufgang aus dem Unbegrenzten und ihr Untergang ins Unbegrenzten.“: Idem

on pense l'être à partir de l'étant, on pense l'Un à partir de l'étant, mais qu'en est il de l'être de l'Un ? Toutes les figures de la problématique présocratique trouvent leur place dans cette problématique, que ce soient celles qui opposent la stabilité des formes finies à l'illimité qui engendre tout, que ce soient ceux qui au contraire partent de l'être de l'étant pour penser l'être de l'Un, fixant comme principe l'identité absolue, pour chacun le problème fondamental est que dans l'espace-temps du monde, toute chose va et vient, dans sa différence d'avec le monde. Penser cette différence comme telle d'une part, - pour Fink la différence cosmologique -, et la penser dans une perspective ontologique d'autre part, c'est-à-dire penser la différence de ce qui est, demeure, et de ce qui passe, que ce soit l'Un qui demeure ou l'Un qui meurt, que la subsistance soit une apparence ou l'essence, telle est la problématique originaire de la philosophie. Le déploiement thématique de la problématique opératoire a fondamentalement la forme du problème Etant-Un.

L'enjeu fondamental, pour Fink, de cette problématique originaire, réside dans la relation de la compréhension originaire et de son modèle thématique. Tandis qu'au niveau de la compréhension originaire, l'espace, le temps et le mouvement ont dignité de monde, c'est-à-dire conditionnent en tant qu'englobant, en tant qu'Un, l'étant, la problématique thématique qui part du problème de la permanence et du changement au niveau de l'étant oppose maintenant le temporel la spatial et le mobile au permanent, fait du spatial, du temporel et du mobile le lot du fini, de l'étant multiple, et cherche la permanence, partant de la permanence (relative) de l'étant fini, dans l'infini, dans l'Un. Ainsi Fink remarque :

L'EON, l'étant, devint opposé aux choses changeantes, mutilées, mues, mais par là en même temps le mouvement comme tel, le temps comme tel et l'espace comme tel devinrent comme tels apatrides, ils apparaissent seulement comme appartenant aux choses et ne se laissent cependant jamais réellement réduire à l'être-chose de la chose, - mais ils sont évacués de l'essence de l'être, ils n'appartiennent pas à l'EON – et non plus aux choses.⁹⁹⁸

On comprend avec cela comment l'espace, le temps et le mouvement deviennent dès lors fondamentalement un *problème* philosophique. La pensée spéculative exclut le mouvement de

⁹⁹⁸ „Das EON, das Seiend, wird den vergänglichen, versehrten, bewegten Dingen gegenübergestellt; aber damit wird zugleich die Bewegung als solche, die Zeit als solche und der Raum als solcher ‚heimatlos‘, sie scheinen nur noch den Dingen anzugehören und lassen sich doch niemals wirklich auf das Dingsein der Dinge reduzieren, - aber sie sind aus dem Wesen des Seins herausgetrieben worden, sie gehören nicht dem EON an – und auch nicht den Dingen.“: Idem, p. 146

l'être et de l'Un, elle exclut l'espace, le temps et le mouvement de la dimension englobante originaire, et cependant elle ne peut non plus situer, cela va de soi, l'espace, le temps et le mouvement comme des choses aux milieu des choses, reste alors que l'espace, le temps et le mouvement sont comme des conditions des choses, conditions secondes cependant puisque exclues de la sphère de l'absolu.

On comprend donc comment, et c'est le propos central de *Raum-Zeit-Bewegung*, le problème de l'espace, du temps et du mouvement est lié au problème de l'ontologie, comme le problème de l'ontologie est essentiellement lié au problème de l'espace, du temps, et du mouvement. Ce qui s'opère à la naissance de la philosophie, c'est une sorte de contradiction entre la compréhension opératoire et le développement thématique. Comme le résume Fink :

Les purs moments du monde devinrent pour ainsi dire réprimés, quand l'être devint déterminé comme le permanent et le constant, comme le restant-en-soi-au-repos, toujours actuel et présent, comme l'immobile et l'éternel : espace, temps, mouvement chutant jusqu'au caractère du fini, du négatif, de l'apparent ; ils appartinrent désormais au royaume du devenir.⁹⁹⁹

C'est-à-dire que tandis que le problème de la permanence et du changement concerne d'abord les choses, lesquelles apparaissent dans le mouvement de l'espace-temps du monde, et forme la dimension englobante de la réalité, la métaphysique naissante pose le problème de l'Un à partir de l'étant, c'est-à-dire qu'elle méconnaît la différence cosmologique ; pensant l'Un à partir de l'étant, c'est-à-dire le conditionnant à partir du conditionné, elle pose le problème de la permanence et du changement, valable pour l'étant, au niveau de l'Un. Et c'est ainsi qu'elle pose l'Un comme le permanent et l'infini, face au changeant et au fini. Mais dans cette mesure l'espace, le temps et le mouvement qui dépassent originairement la dimension chosale sont rabaissés à ce même niveau chosal. C'est ainsi que l'opposition entre l'être et le mobile conduit à fixer le mobile au niveau des choses. Et c'est précisément cela qui pour Fink doit être réévalué. Pour Fink il s'agit non pas d'appréhender l'espace, le temps et le mouvement au niveau des choses, mais d'appréhender les choses à partir de l'espace-temps-mouvement du monde. Or ceci ne peut se faire que si l'on déstabilise la représentation selon laquelle l'Un de la réalité est la permanence infinie. Remettre en question la théorie traditionnelle de l'espace,

⁹⁹⁹ „Die reinen Weltmomente werden in gleichsam Masse unterdrückt, wie das Sein als das Ständige und Beständige, als das Stehend-Insichruhende, allzeit Gegenwärtige und Anwesende, als das Unbewegte und Ewige bestimmt wird: Raum, Zeit, Bewegung sinken herab zu Charakteren des Endlichen, des Nichtigen, des Scheinhaften; sie gehören nunmehr in das Reich des Werdens.“: Idem, p. 155

du temps et du mouvement, ne peut se faire qu'en renversant l'ontologie. Il s'agira de montrer que la permanence de l'étant n'est qu'un moment de la structure ontologique de la chose, laquelle est intrinsèquement liée au devenir de la chose, et que c'est bien plutôt à partir du devenir de la chose, et non de sa permanence toute relative, qu'il s'agit de penser l'Un, comme le mouvement global du monde, qui porte à l'apparaître et encore au disparaître toute réalité. La permanence de la substance n'est qu'un moment de la chose en devenir, et ne saurait en vérité, selon Fink, être érigée jusqu'au niveau de l'absolu, jusqu'à évacuer l'espace, le temps, et le mouvement hors de la dimension globale qu'ils constituent cependant.

Le problème qui se pose dès lors est celui, d'abord, de l'opposition de la sphère de l'infini et de la sphère du mobile. Car quoiqu'on veuille bien en penser, dans ce schéma, l'infini est posé de manière essentiellement négative vis-à-vis de la sphère du mobile ; quoique pensée comme infinie en soi, la position de la sphère de l'être se situe fondamentalement et principiellement dans l'opposition au mobile ; mais encore cette opposition est thématiquement niée quand l'on conçoit que la sphère du mobile est conditionnée de part en part par la sphère de l'être, de telle sorte que bien que l'être ne soit rien de fini, il est présent dans la structure ontologique du fini. Cette position de la problématique ontologique dans la métaphysique naissante s'accompagne donc de contradictions de base : d'une part l'infini est relativement au fini lui-même fini, d'autre part quoique radicalement autre que le fini, il est cependant essentiellement présent dans le fini. Ce qui est finalement présent dans cette première position du problème de l'infini, c'est que l'infini est de part en part pensé à partir du fini, à tel point que la détermination de l'infini et de son essence est co-déterminée, dit Fink, par le fini ; en effet il écrit : « ...l'Absolu, dans la mesure où il est posé face au fini, au négatif, à l'apparent et au mobile, devient lui-même avec cela co-déterminé. »¹⁰⁰⁰.

c) *Les bases de la compréhension métaphysique de l'espace, du temps, et du mouvement*

La problématique de l'espace, du temps et du mouvement, ne se construit pas seulement à partir de la distinction originelle entre l'être et l'espace-temps-mouvement, mais, sur la base

¹⁰⁰⁰ „...das Absolute, sofern es sich gegen das Endliche und Nichtige und Scheinhafte und Bewegte absetzt, selbst davon mit-bestimmt wird.“: Idem

de cette distinction originelle, elle en vient à s'élaborer. Le premier moment, principiel, est celui dans lequel, l'espace, le temps et le mouvement, exclus de la sphère de l'Un, sont rabaissés au niveau de la réalité chosale. Ce n'est pas l'espace ou le temps ou le mouvement comme tels qui sont désormais pensés, dans la dimension englobante originaire qui est la leur, mais c'est l'espace, le temps et le mouvement de la chose qui est thématiquement appréhendé, de telle sorte qu'il n'y ait plus à proprement parler l'espace lui-même et le temps lui-même, mais l'espace de la chose, c'est-à-dire le lieu, le temps de la chose, c'est-à-dire sa durée, et le mouvement de la chose, c'est-à-dire un mouvement fini, un mouvement strictement chosal. Ainsi Fink remarque :

Le moment intra-spatial de l'ici, et le moment intra-temporel du maintenant se déploient pour ainsi dire [de telle sorte] qu'ils se comportent comme la seule effectivité de l'espace et du temps ; la totalité spatiale et la totalité temporelle sont poussées dans l'obscurité d'un fond à peine remarqué. ¹⁰⁰¹

Cette première réduction de l'espace, du temps et du mouvement au seul niveau des choses mobiles entraîne une seconde caractéristique que Fink nomme le « parallélisme ». Car si dans la perspective cosmologique de Fink, le mouvement du monde qui porte à l'apparaître toute chose est un et identique dans l'espace et dans le temps, cette unité originaire ne peut s'appréhender au niveau de la chose : la chose occupe, d'une part, un lieu, d'autre part elle a sa durée, mais tout bien considéré au niveau de la chose, on ne voit pas de rapport essentiel entre le lieu et la durée ; reste alors à considérer l'espace et le temps, en tant que conditions secondes de l'existence de la chose, comme des conditions « parallèles » de la chose, sans en saisir l'unité originaire. La primauté du modèle chosal dans l'appréhension de l'espace, du temps et du mouvement, conduit à la théorie paralléliste.

La théorie paralléliste signifie désormais un éloignement radical par rapport au mouvement originaire. Tandis que le mouvement originaire produit l'apparition des choses elles-mêmes, la pensée se coupe du mouvement originaire en situant, en lieu et place de l'espace-temps-mouvement du monde, l'Un comme l'être, et elle le fait en partant de la distinction chosale

¹⁰⁰¹ „Das binnenräumliche Moment des Hier und das binnenzeitliche Moment des Jetzt spreizen sich gleichsam auf, gebärden sich als das allein Wirkliche an Raum und Zeit; die Raumganzheit und Zeitganzheit tritt in das Dunkel eines kaum beachteten Hintergrunds.“: Idem, p. 159

entre la permanence et le changement, c'est-à-dire qu'elle ne saisit le moment de *l'existence* de la chose qu'au niveau d'une part de son être, et au niveau d'autre part de son devenir, mais ce faisant le mouvement essentiel au devenir n'est plus que le devenir de la chose ; espace et temps, c'est-à-dire lieu et durée sont conçus comme pour ainsi dire des modes du devenir, et sont exclues de la sphère de l'être, c'est pourquoi espace et temps ne sont plus que des modalités *parallèles* de l'existence singulière, et ne sont plus rattachés à l'être de la chose. Or c'est précisément cela, selon Fink, qui doit de part en part être réévalué : la permanence et le changement à même la chose, ne doivent pas être opposés, mais la chose dans son unité ontologique doit être saisie elle-même dans le processus qui la produit, à savoir le mouvement spatio-temporel du monde. L'existence chosale n'a pas à fonder une distinction radicale entre la permanence et le changement, distinction qui viendrait absolutiser la substance et dévaluer le devenir spatio-temporel, mais la chose elle-même, dans la structure ontologique qui est la sienne, c'est la dire la chose qui consiste dans ses propriétés, doit être, quant à l'existence, rapportée au mouvement qui produit la phénoménalité c'est-à-dire au mouvement du monde : l'espace, le temps et le mouvement ne sont pas des conditions secondes par rapport à une condition ontologique absolue, mais à l'inverse le fait ontologique originaire, l'existence des choses, doit être saisi dans la dimension de l'espace-temps-mouvement qui la conditionne. En dissociant le niveau ontologique du niveau du changement, la pensée de la métaphysique naissante se coupe de la possibilité de saisir l'unité originaire de l'être et de l'espace-temps-mouvement ; son erreur essentielle est d'opposer l'être et le devenir, jusqu'à ne plus voir dans les conditions du devenir des conditions accessoires et parallèles de l'existence des choses, alors qu'au cœur même de l'existence des choses battent ces conditions dans leur unité originelle. Dans la mesure où l'être est dissocié du devenir, et où en conséquence le devenir n'est plus appréhendé qu'au niveau des choses, espace, temps, et mouvement ne sont donc plus eux-mêmes appréhendés qu'au niveau des choses.

La question qui se pose toujours cependant est celle de l'origine du mouvement. C'est-à-dire que la métaphysique naissante cherche à thématiquer la compréhension originaire du mouvement dans son cadre thématique qui ne saisit cependant celui-ci qu'au niveau chosal. Comme l'exprime Fink :

Dans cette problématique, que nous pouvons trouver chez Platon et Aristote, se cache ce mouvement-fondamental, qui repose sous toute donnée phénoménale, parcequ'il porte et reprend d'abord les phénomènes. ¹⁰⁰²

Le problème qui est au cœur de cette compréhension est celui de ce qu'elle induit, concernant l'espace et le temps, dans la mesure où elle saisit le mouvement comme le mouvement des choses. Comme l'explique Fink :

Cet énigmatique mouvement-fondamental se cache pour ainsi dire dans le caractère d'être-achevé de l'espace et du temps. Ce qui veut dire : parce que la compréhension globale du mouvement est orientée vers la mobilité des choses dans l'espace et le temps, l'espace et le temps eux-mêmes apparaissent comme sans mouvement, comme des formes subsistantes, dimensions existantes achevées, dans lesquelles toutes sortes de mouvements se déroulent. Dans la perspective sur les choses mues intra-spatiales et intra-temporelles, l'espace et le temps apparaissent comme étant au repos. ¹⁰⁰³

C'est-à-dire que le problème du mouvement se pose dans toute sa difficulté si l'on ne saisit comme mobile que l'intra-mondain : si l'élément de l'existence de l'intra-mondain est lui-même immobile on ne parvient pas à dériver la possibilité de leur mobilité des conditions dans lesquelles ils existent, il reste donc à considérer que certains êtres sont mobiles par nature, c'est-à-dire que l'on explique la mobilité des êtres intra-mondains par le concept immanent à leur substance, sans être capable de dériver la réalité de leurs mouvements des conditions immédiates qui sont les leurs. La tension problématique ici, joue entre la compréhension originaire du mouvement, et le développement thématique, orienté sur l'intra-mondain, de ce même problème du mouvement. Mais si l'on rend le mouvement à l'espace et au temps, c'est-à-dire si l'on conçoit le mouvement originaire comme celui du déploiement de l'espace et du temps eux-mêmes, cette difficulté disparaît. Ainsi Fink remarque :

¹⁰⁰² „In dieser Problematik, die wir ebenso bei Platon und Aristoteles finden können, verbirgt sich jene Grundbewegung, die aller phänomenalen Gegebenheit voraufliegt, weil sie erst Phänomene bringt und wegnimmt.“: Idem, p. 161

¹⁰⁰³ „Diese rätselhafte Grundbewegung versteckt sich gleichsam in dem Charakter des Fertigseins von Raum und Zeit. Das will sagen: weil das gängige Bewegungsverständnis orientiert ist an der Bewegtheit von Dingen im Raum und in der Zeit, erscheinen Raum und Zeit selbst als das Bewegungslose, als stehende Formen, fertig vorhandene Dimensionen, in denen sich die vielerlei Bewegungen abspielen. Im Rückblick von den binnenräumlich und binnenzeitlich bewegten Dingen aus scheint Raum und Zeit etwas Ruhendes zu sein.“: Idem, p. 161-162

Mais peut-être que [l'espace et le temps] ne sont en repos que parce qu'ils ne sont considérés que dans l'optique du lieu intra-mondain. Peut-être l'espace et le temps sont ils le propre du mouvement. Peut-être le véritable mouvement du monde régnant advient-il comme espace et comme temps, à savoir l'ouverture spatiale, ce qui donne de l'espace, où tout étant dans l'espace devient spatialisé, - et l'ouverture temporelle, qui temporalise, qui laisse du temps, à tout ce qui rampe et vole, qui mesure la durée. ¹⁰⁰⁴

On comprend donc la tension problématique de la métaphysique naissante, entre d'une part la compréhension originaire du mouvement et la problématique de l'origine du mouvement, et le cadre thématique dans lequel se développe cette problématique, qui saisit d'abord le mouvement au niveau chosal et qui dès lors tente de comprendre, dans cette thématique, comment le mouvement peut il advenir aux choses.

B) Le premier mouvement

a) *Le NOUS platonicien*

Le problème du mouvement premier est pour Fink un problème central de la philosophie antique. Ce problème se pose dans le cadre thématique qui oppose le devenir des choses, le mouvement chosal, à la permanence de l'être. Tout le problème, qui se pose notamment à Platon, est de comprendre comment les mouvements naturels peuvent être dérivés de l'être suprême, c'est-à-dire de Dieu. A cet égard Platon procède à une distinction essentielle : celle entre le mouvement mouvant (*bewegende Bewegung*) et le mouvement mû (*bewegte Bewegung*). Fink explique :

¹⁰⁰⁴ „Aber vielleicht ruhen sie nur, weil sie aus der Optik des binnenweltlichen Standortes betrachtet werden. Vielleicht ist der Raum und die Zeit gerade das Eigentliche an der Bewegung. Vielleicht geschieht als Raum und als Zeit die wahrhafte Bewegung der waltende Welt, nämlich die Raumeröffnung, das Raumgebende, wodurch alles Seiende in den Raum eingeräumt wird -, und die Zeiteröffnung, die Zeitigung, das Zeitlassen, das allem, was in ihr kreucht und fleucht, die Weile zumisst. „: Idem, p. 162

Dans cette distinction platonicienne se dissimule une problématique, qui tient agitée toute la spéculation antique ; la pensée s'efforce de penser en retour par delà la mobilité des singuliers, de l'étant fini, c'est-à-dire par delà la mobilité des choses, et de comprendre toute cette mobilité des choses sous toutes ses formes à partir d'un mouvement fondamental.¹⁰⁰⁵

C'est-à-dire que d'une part les choses sont ramenées à l'Un comme à leur principe, mais qu'encore c'est la pluralité des mouvements que l'on tente de dériver du principe, et c'est sur cette voie que se forme l'idée d'un premier mouvant, tout le problème étant de pouvoir comprendre le premier mouvant en partant des choses mobiles. Ainsi Fink remarque :

La pénibilité et l'opacité de la doctrine platonico-aristotelicienne du mouvement repose sur ceci que ces penseurs, à partir de l'accès à la mobilité des choses finies vont en retour vers le mouvement originaire qui conditionne les choses, et apportent à partir de cet accès des catégories défailtantes pour le mouvement originaire.¹⁰⁰⁶

On comprend ce que veut dire Fink, si l'on pense notamment, par exemple, à la catégorie de la causalité. On importe la catégorie de la causalité pour la pensée du premier moteur en se demandant si lui-même a une cause, et on conclut, par l'impossibilité d'une régression causale infinie, à l'existence d'une cause première, d'un premier moteur. De même pour la catégorie de la substance : on importe la distinction de l'essence et de l'existence du domaine chosal, et l'on se demande quelle est l'essence du premier moteur, si en lui l'essence et l'existence sont distinguées, pour conclure que le premier moteur est par essence cause première, enfin on peut appliquer au concept que l'on se forme dès lors du premier moteur diverses catégories importées du niveau chosal : il est identique à lui-même, parfait, etc.

Le problème du mouvement, tel qu'il se pose à la spéculation antique, a donc pour base le mouvement chosal. La distinction du mouvement mouvant et du mouvement mû est une distinction établie à partir du mouvement des choses. Fink remarque :

¹⁰⁰⁵ „In dieser platonischen Unterscheidung verbirgt sich eine Problematik, welche die ganze antike Spekulation in Unruhe hält; das Denken müht sich, hinter die Bewegtheit des einzelnen, endlichen Seienden, d.h. hinter die Bewegtheit der Dinge, zurückdenken – und diese ganze Bewegtheit der Dinge in allen ihren Formen aus einer Grundbewegung her zu verstehen.“: Idem, p. 169

¹⁰⁰⁶ „Das Mühsame und schwer Durschaubare der platonisch-aristotelischen Bewegungslehre liegt darin, dass diese Denker im Ausgang von der Bewegtheit endlicher Dinge auf die ursprünglichere Bewegung, welche die Dinge bedingt, zurückgehen – und so von diesem Ausgang her die Kategorien mitbringen, die für die Urbewegung versagen.“: Idem

...la différence entre le « mouvant » et le « mû » n'est manifestement certainement pas une différence dans l'essence du mouvement [pris] absolument, mais bien plutôt une différence dans l'étant qui est en mouvement, ce n'est pas le mouvement comme tel qui est mouvant ou mû, mais c'est l'étant qui est ou mouvant ou mû. Quelque chose meut autre chose. ¹⁰⁰⁷

Et il ajoute encore :

...la différence du mouvant et du devenir-mû est tout d'abord une différence dans la manière dont l'étant est en mouvement, l'étant ainsi conçu en mouvement sont les choses finies ; leurs manières-d'être-en-mouvement sont les mouvements phénoménaux finis mesurables, qui deviennent délimités par le point limite du repos, ce qui signifie : ce n'est pas premièrement le mouvement d'ensemble de toute les choses dans un unique mouvement du tout englobant tout, mais le mouvement intra-mondain qui fournit le modèle directeur de l'interprétation du mouvement... ¹⁰⁰⁸

Or tout le problème du mouvement dans la pensée antique se forme à partir de là : on part du mobile, du mû, pour envisager le moteur qui lui est nécessairement relatif ; l'on envisage dès lors la pluralité des mouvements sous l'effet d'un seul moteur, à savoir le premier moteur, mais ce faisant on opère deux relations de concepts discutables : d'abord, l'on part du mouvement de la chose pour penser le mouvement du Tout, d'autre part l'on part de la relation nécessaire pour le mû d'avoir un moteur (qui fonctionne aussi dans les deux sens, à savoir qu'il n'y a pas non plus de moteur sans mû), relation qui induit, pour le premier moteur, des implications conceptuelles, notamment celle de la finitude, à savoir que le moteur n'est pas le mû et qu'il est limité par celui-ci ; en partant du modèle chosal pour penser le moteur l'on est conduit à concevoir le moteur comme une chose.

¹⁰⁰⁷ „...der Unterschied zwischen 'bewegend' und 'bewegt' ist doch anscheinend nicht eine Differenz im Wesen der Bewegung überhaupt, als vielmehr eine Differenz des Seienden, das in Bewegung ist; nicht die Bewegung als solche ist bewegend oder bewegt, sondern das Seiende ist entweder bewegend oder bewegt. Etwas bewegt ein anderes.“: Idem

¹⁰⁰⁸ „...der Unterschied des Bewegens und des Bewegtwerdens ist zunächst einmal ein Unterschied der Weisen, wie Seiendes 'in Bewegung ist' ; das so in Bewegung begriffene Seiende sind die endlichen Dinge ; ihre Bewegungsweisen sind die endlichen, überschaubaren, phänomenalen Bewegungen, die durch die Grenzpunkte der Ruhen eingegrenzt werden; das bedeutet: es ist nicht primär die Gesamtbewegung aller Dinge in der einen all-umfassenden Bewegung des Ganzen, sondern die binnen-weltliche Bewegung, die das Leitmodell der Bewegungsauslegung liefert...“: Idem, p. 172

Ce qui s'opère dès lors, dans la métaphysique naissante, est l'assimilation du monde à une grande chose. Le monde, comme la sphère du mobile, est saisie comme une sphère particulière en regard de la permanence ontologique. La dimension d'ensemble des choses mobiles est saisie comme étant elle-même une sphère particulière. Ce qui s'opère notamment chez Platon, ainsi que l'explique Fink :

Le risque de la pensée platonicienne est désormais, que toute la dimension des mouvements qui nous sont connus et familiers devient simplement caractérisée comme un moment, tout d'abord comme un moment structurel de cette dimension ou encore un domaine qui seulement appartient à cette dimension...¹⁰⁰⁹

C'est-à-dire que ce qui opère d'abord c'est la réduction du moteur à des propriétés chosales. Puisque le moteur est conçu à partir du mû, le mouvement originel est exclu de la dimension originaire, - pour Fink la dimension du monde -, exclu de la dimension de l'Un. C'est-à-dire qu'en lieu et place, pour Fink, du mouvement du monde, la métaphysique naissante place la permanence ontologique, et c'est au sein de l'être ainsi conçu qu'à lieu le mouvement, dans le royaume du mobile, dès lors identifié à la réalité intra-mondaine. Là où il y a le mouvement originel, la métaphysique naissante place la permanence de l'être, tandis que le mobile occupe dès lors une place subalterne. Dès lors le mouvement, en retour, n'est lui-même conçu que comme le mouvement des choses : le mouvement d'êtres inanimés, le mouvement animal, le mouvement volontaire humain, mais le mouvement global, qui, pour Fink, porte et emporte tout, ne peut plus lui-même être reconnu dans la dimension originaire qui est la sienne.

C'est-à-dire que la relation problématique se joue entre l'être et le devenir, entre Dieu et le monde, entre l'Un et le multiple. Dieu, - pour Platon, « le Dieu »¹⁰¹⁰ -, n'est pas lui-même en mouvement, est radicalement distinct ontologiquement du monde qu'il crée selon l'Idée du bien, et met en mouvement le monde, désormais conçu comme la sphère du mobile. Ce qui est tout à fait essentiel dans cette perspective, c'est que le premier moteur, le premier mouvant, met en œuvre le mouvement, d'après un concept, d'après une Idée, et que l'ordre du monde, le concept immanent au mouvement, est fondamentalement de l'ordre de la pensée. Fink explique :

¹⁰⁰⁹ „Das Gewagte des platonischen Gedankens ist nun, dass die ganze Dimension der uns bekannten und vertrauten Bewegung schlechthin charakterisiert wird durch ein Moment, das zunächst nur ein Strukturmoment eben dieser Dimension ist – oder auch einem Bereich dieser Dimension nur zugehört...“: Idem, p. 176

¹⁰¹⁰ Voir par exemple Platon, *Timée*, in Œuvres complètes, tome II, trad. Léon Robin, Gallimard, 1950, p. 445

« Penser » n'est pas, antiquement pensé, d'abord une faculté de l'homme...Penser n'est pas là une activité de la souveraine raison humaine, mais est, dans un sens premier et fondamental, le règne de la raison du monde, est un caractère fondamental de l'être lui-même, est la lumière dans laquelle toute chose finie vient à l'apparaître...La pensée finie de l'homme, la « petite raison », est pour ainsi dire le reflet microcosmique de la « grande raison », qui régit, dirige et conduit le tout de l'étant. ¹⁰¹¹

Ce qui est donc essentiel dans cette perspective, c'est que le premier mouvant est le NOUS, l'intelligence divine qui met en branle le mouvement du monde, d'après un concept. Fink le souligne : « *Ce mouvement originaire Platon le nomme le 'mouvement mouvant'.* »¹⁰¹². Et il ajoute :

«Mouvant », dans ce sens spéculatif, est le NOUS, est la pensée, pas la pensée de l'homme, mais la pensée qui dirige, planifie, conduit de part en part l'étant en totalité, assemble, ordonne et domine. ¹⁰¹³

Ce que Fink prend maintenant en vue, dans la métaphysique naissante, c'est la pensée du processus dans et par lequel l'étant se voit porté à l'apparaître. Le premier mouvement est un mouvement créateur qui se manifeste dans ce qu'il créé. En quoi Fink reconnaît la notion antique de TECHNE. Fink distingue à cet égard la notion moderne de technique de la notion antique de TECHNE. La notion moderne prend la technique comme une manifestation de l'homme, dans laquelle celui-ci peut puiser sa fierté. Dans cette appréhension la technique manifeste avant tout l'homme lui-même. L'homme n'est pas seulement l'auteur et l'origine de la technique, il en est aussi la finalité : il assure la gestion de ses besoins, de son confort, de ses objectifs. Fink résume : « *La TECHNE nous est 'technique', c'est-à-dire d'abord*

¹⁰¹¹ „'Denken' ist aber, antik gedacht, nicht primär ein Vermögen des Menschen...Denken ist dort nicht eine Handlung der souveränen menschlichen Vernunft, sondern ist im ersten und fundamentalen Sinne das Walten der Weltvernunft, ist ein Grundcharakter des Seins selbst, ist das Licht, in welchem alle endlichen Dinge zum Erscheinen kommen...Das endliche Denken des Menschen, die ‚kleine Vernunft‘, ist gleichsam der mikrokosmische Widerschein der ‚grossen Vernunft‘, welche das Ganze des Seienden regiert, einrichtet und lenkt.“: Idem, p. 182

¹⁰¹² „Diese Ur-Bewegung nennt Platon die ‚bewegende Bewegung‘. »: Idem

¹⁰¹³ „'Bewegend' in diesem spekulativen Sinne ist der NOUS, ist das Denken, nicht das Denken des Menschen, sondern das Denken, das einrichtend, planend, lenkend das Seiende im ganzen durchmacht, fügt, ordnet und beherrscht.“: Idem

fabrication, 'faire' ; l'œuvre technique est produit de l'homme, rien de plus. »¹⁰¹⁴. Fink oppose à cette notion moderne de la technique la notion antique de TECHNE. Il écrit :

La TECHNE est, antiquement comprise, plus une manière de rendre-manifeste qu'une [simple] fabrication. Certainement la fabrication lui appartient, mais ce n'est pas le trait décisif de la TECHNE antique. Le pro-duire pose au dehors dans l'Ouvert ce qui jusqu'à présent était dissimulé, il a comme telle activité le caractère du dévoilement, de l'ALETHEUEIN ; la TECHNE dévoile, comme l'artiste qui porte, dans le bloc de pierre, le dieu sommeillant à l'épiphanie.¹⁰¹⁵

C'est-à-dire que tandis que notre notion moderne de technique est inconditionnellement rapportée à l'homme, la notion antique de TECHNE, elle, se rapporte d'abord à la nature, dont elle se veut une imitation. De même que la nature manifeste l'œuvre des Dieux, elle manifeste encore la filiation humaine dans la TECHNE, laquelle imite à son tour l'œuvre de la nature. Ainsi Fink écrit :

La TECHNE est POIESIS, mais le POIETISCHE originaire est la nature elle-même, qui laisse sortir de son sein les choses singularisées et les pose dans l'Ouvert, où elles se délimitent mutuellement, où elles se relaient mutuellement dans l'émergence et la disparition. L'homme est l'être poiétique, qui répète la POIESIS originaire de la nature, qui l'imité.¹⁰¹⁶

C'est-à-dire que Platon met en œuvre, avec, notamment dans le *Timée*, l'usage du modèle de l'ouvrier qu'est le démiurge (« le Dieu »), une réflexion qui vise à découvrir dans la nature le sens intérieur conçu par l'ouvrier, c'est-à-dire par « le Dieu ». C'est l'inauguration d'une thématique qui a traversé toute l'histoire de la métaphysique, à savoir l'idée que la nature manifeste l'Absolu, vision qui propose au philosophe de réfléchir le sens intérieur des choses à partir de leurs manifestations extérieures, et d'atteindre ainsi le véritable concept de l'objectivité, la sagesse s'accomplissant ainsi comme la connaissance de l'ordre des choses. A

¹⁰¹⁴ „TECHNE ist uns TECHNIK, d.h. primär Verfertigung, ‚Machen‘; das technische Werk ist Mach-Werk des Menschen – nichts weiter.“: Idem, p. 184

¹⁰¹⁵ „Die TECHNE ist, antik verstanden, mehr eine Weise des Offenbar-machens als des Bewerbstelligen. Sicher gehört das Bewerbstelligen mit dazu, aber es ist nicht der entscheidende Grundzug der antiken TECHNE. Das Her-Stellen stellt ein bislang Verborgenes heraus ins Offene, es hat als solches Tun den Charakter des Entbergens, des ALETHEUEIN; die TECHNE entbirgt, wie der Künstler den im Steinblock schlafenden Gott in die Epiphanie bringt.“: Idem, p. 184-185

¹⁰¹⁶ „TECHNE ist POIESIS ; das ursprünglich POIETISCHE aber ist die Natur selbst, die die vereinzelt Dinge herauslässt aus ihrem Schoss und sie ins Offene stellt, wo sie einander begrenzen, wo sie einander ablösen in Auf- und Untergang. Der Mensch aber ist das poiëtische Wesen, das die ursprüngliche POIESIS der Natur wiederholt, sie nachahmt.“: Idem, p. 185

partir du moment où Platon saisit « le Dieu » comme le NOUS, la réflexion sur la POIESIS immanente à la nature revêt une forme conceptuelle, et vise à comprendre le but immanent à la compréhension du monde, son ordre, la raison d'être de chaque chose et de l'ensemble. Le premier mouvement, ainsi, est déterminé par le concept du NOUS, qui pense le monde et l'ordonne, la mise en place du réel étant fondamentalement déterminée par le concept.

Manifestement, Platon dépasse l'approche strictement chosale du problème du mouvement. Il ne conçoit le mobile que comme une caractéristique d'une sphère subalterne de la réalité, et s'élève, par delà le monde, pour lui la sphère du mobile, jusqu'au *concept* de la réalité, rendu, par l'activité du NOUS, immanent à l'étant. Cependant il faut remarquer que le modèle chosal est encore présent dans l'usage spéculatif que Platon fait de la notion antique de TECHNE. En effet dans la pensée platonicienne, le démiurge crée le monde à partir de la matière pré-existante à l'état chaotique. Ce Tout de la matière informe constitue pour Platon la CHORA. Fink explique : « *La CHORA, la matière originare du tout du monde, est le chaos, qui n'est pas encore sous le sceau d'un ordre...* »¹⁰¹⁷. Et il ajoute : « *...cette matière originare du monde est le patient absolu...* »¹⁰¹⁸. C'est-à-dire que dans sa conception du mouvement premier, Platon opère, pour sa compréhension du mouvement, avec le modèle du rapport moteur/mû, agent/patient, modèle qui est originellement un modèle chosal, où une chose est distinguée d'une autre chose, où une chose agit sur une autre ; et ainsi, effectivement, le Dieu, le NOUS, n'est pas la CHORA, la CHORA n'est pas le NOUS, et quoique le fini soit dans cette perspective opposé quant au rang ontologique au Dieu et à la CHORA, le problème de l'infini fait alors éminemment question : opposé au fini, le Dieu ne devrait souffrir aucune négativité, mais il est cependant limité par ce qu'il crée, quant à la CHORA elle aussi assume le même problème, puisque quoique le problème de la finitude ou de l'infinitude se pose à son sujet, elle est cependant limitée par le Dieu qu'elle n'est pas et qui de surcroît est nécessairement hors d'elle. Or à l'origine de cet ensemble de problèmes, il faut voir la limitation nécessaire qui intervient entre l'agent et le patient, dès lors que l'on emploie la distinction originelle du mouvant et du mû pour comprendre l'énigme du monde. Comme l'explique Fink :

Action et passion, que nous avons d'abord conçus comme un moment structurel du mouvement déterminé de l'étant singulier, se montrent, sous le trait de la pensée spéculative du mouvement

¹⁰¹⁷ „*Die CHORA, die Ur-Materie des Weltalls, ist das CHAOS, das noch nicht in das Gepräge einer Ordnung...*“: Idem, p. 187

¹⁰¹⁸ „*...diese Ur-Materie der Welt ist das absolut Leidende...*“: Idem, p. 188

fini et de son dépassement, comme moments originaire du monde, comme le mouvement mouvant du NOUS lumineux – et comme l’immobilité de la CHORA...¹⁰¹⁹.

Toute l’ambiguïté de la conception platonicienne réside encore dans le rapport qu’elle instaure entre le mouvement premier et le monde. Dans la mesure où le NOUS est le mouvement mouvant toute réalité, le monde, comme sphère du mobile subissant l’action du NOUS, est écarté de la sphère de l’Un, il n’est pas le monde mouvant mais le monde mû. Le monde dans cette conception est fondamentalement de l’ordre du produit. Ainsi Fink écrit :

Le concept platonicien de TECHNE (au sens spéculatif) ne signifie pas la transformation d’un préformé naturel, mais est la formation de ce qui est en soi sans forme, et ultérieurement elle n’est pas seulement la formation singularisée, mais fondamentalement formation du Tout, ordonnancement du monde, DIAKOSMESIS.¹⁰²⁰

C'est-à-dire que le monde est assimilé au passif, le Tout est conçu comme le Tout des choses produites, lui-même produit, de telle sorte que le mouvement des choses et le mouvement réalisant le monde ne sont fondamentalement qu’un seul mouvement.

Ce qui est décisif pour Fink ici, c’est que le mouvement est retiré de l’authentique monde. Non seulement le monde est identifié à partir du fini et du mobile, c’est-à-dire qu’il est conçu comme la somme de toutes les choses, comme une grande chose. Mais encore il ne porte de lui-même aucun mouvement, ne produit de lui-même aucun apparaître, mais en quelque sorte apparaît lui-même sous l’effet du mouvement du NOUS. Platon forme ainsi l’ébauche de la conception métaphysique traditionnelle du monde, comme fondamentalement subordonné au niveau ontologique fondamental, comme exclu de l’Absolu, comme fini, comme partageant son mouvement interne avec celui des choses sous l’effet de l’action divine, constituant l’ordre naturel, c’est-à-dire un ordre second régit par des lois rationnelles, dans une altérité essentielle à l’absolu.

¹⁰¹⁹ „Tun und Leiden, die wir zunächst als strukturelle Momente der bestimmten Bewegung von einzelnen Seienden aufgefasst haben, zeigen sich, im Zuge der spekulativen Durchdenkung der endlichen Bewegung und d.i. ihrer Aufhebung als Ur-Momente der Welt, als die bewegende Bewegung des lichtenden NOUS – und als Unbewegte der CHORA...“: Idem, 189

¹⁰²⁰ „Platons begriff der TECHNE (im spekulativen Sinne) meint nicht Umformung eines je schon naturhaft Geformten, sondern ist Formung des an sich Formlosen; und ferner ist sie nicht nur vereinzelte Formung, sondern grundsätzlich Formung des Ganzen, Welt-Ordnung, DIAKOSMESIS.“: Idem, p. 188

b) *La transformation aristotélicienne du problème*

La pensée platonicienne opère une conception décisive en saisissant le NOUS comme l'origine du mouvement. Elle subordonne le mouvement au concept, et inaugure par là l'intelligence du réel propre à la métaphysique occidentale. Ce faisant, elle se tient fondamentalement dans le problème du rapport Etant-Un. Elle saisit l'Un comme le principe de l'étant, l'origine pensée de son existence. Platon pense pleinement la dimension de la différence cosmologique, pour lui il n'y a pas que des choses, mais plus essentiellement la dimension ontologique dans laquelle toute chose vient à l'existence, c'est-à-dire qu'il pense ontologiquement la différence cosmologique, en saisissant la dimension première, non pas comme la dimension du monde, mais cette dimension comme la dimension de la clarté qui marque tout étant. Pour Fink, l'expérience ontologique que fait Platon le conduit à penser les deux moments du monde, le Ciel et la Terre, comme le NOUS et la CHORA, ne saisissant l'étant que comme fondamentalement conditionné par ces deux moments. C'est à partir de ces deux moments que Platon conçoit les choses. Ainsi Fink écrit : « *La pensée spéculative de Platon surgit du conflit des deux puissances ontologiques, il part du tout du monde et conçoit de là les choses finies.* »¹⁰²¹. Ce qui est donc à la fois caractéristique et essentiel chez Platon c'est de subordonner l'intelligence des choses finies à l'intelligence de la dimension ontologique primordiale, et de penser l'étant, fondamentalement, à partir et dans son rapport à l'Un. Or c'est précisément ce rapport problématique fondamental que renverse Aristote. Aristote renverse le primat ontologique de l'Un : ce n'est pas à partir de l'Un qu'il faut penser l'étant, mais à partir de l'étant qu'il faut penser l'être. Fink à ce propos remarque : « *Son ontologie est premièrement celle de l'étant intra-mondain.* »¹⁰²². Dans la mesure où Aristote part de l'étant immédiat, prenant le contre-pied de la primauté ontologique de l'Un, il opère un renversement dialectique qui rend l'être aux phénomènes. « *Les choses sont, ce qu'elles sont, dans leur apparaître.* »¹⁰²³, écrit Fink. Et il ajoute : « *Dans la mesure où elles apparaissent, elles se dévoilent, coïncidant avec ce qu'elles sont...* »¹⁰²⁴. Ce rapport de coïncidence entre l'être et l'apparaître est tout à fait essentiel dans la pensée d'Aristote. Car

¹⁰²¹ „*Platons spekulatives Denken geht aus von dem Urstreit der beiden Seinsmächte, - d.h. es kommt aus dem Weltganzen her und begreift von dort aus die endlichen Dinge.*“: Idem, p. 196

¹⁰²² „*Seine Ontologie ist primär eine solche des innerweltlich Seienden.* „: Idem, p. 197

¹⁰²³ „*Die Dinge sind, was sie sind, in ihrem Erscheinen.*“: Idem

¹⁰²⁴ „*Indem sie erscheinen, enthüllen sie sich, decken sich auf als das, was sie sind...* „: Idem

dans la mesure où Aristote saisit dialectiquement l'être au niveau de l'étant par opposition à la thèse platonicienne qui le saisit au niveau de l'Un, l'étant singulier, la chose finie, n'a plus le statut d'une apparence négative par rapport à l'Idée, mais son apparaître est constitutif de son être. Toute la démarche spéculative d'Aristote consistera donc à saisir le concept immanent de l'apparaître, non plus comme l'apparence d'autre chose, mais comme l'existence de l'essence.

Il va de soi que le phénomène chez Aristote n'est pas l'apparition de la chose au sujet représentant, mais la venue, dans l'existence objective, de l'essence. Fink précise :

L'apparaître n'est pas quelque chose qui arrive aux choses pour ainsi dire de l'extérieur, comme si elles pouvaient être sans apparaître, apparaître est bien plutôt la manière dont elles parviennent à « l'être ». Le se-montrer appartient comme moment essentiel à l'être de l'étant.¹⁰²⁵

Il ne s'agit pas encore pour Aristote de pratiquer un simple empirisme, c'est-à-dire une description du déjà connu, mais de penser spéculativement, à partir du phénomène, le fondement et la raison des choses. Fink le souligne : « ...il cherche à comprendre le phénomène par un retour au fondement et à la cause dont il provient, ce qu'il est. »¹⁰²⁶. C'est-à-dire qu'Aristote ne prend en vue que la seule extériorité, mais qu'il prend en vue le rapport de l'essence et de l'existence, de manière à penser le phénomène à partir de ce qui le fonde, de ce qui motive son apparaître. Fink le dit : « *L'étant se montrant prend avec cela l'aspect fondamental d'un fondé.* »¹⁰²⁷. La distinction avec Platon est claire : on ne part pas de l'Idée pour penser la chose, mais on part de la chose pour concevoir l'ARCHE. Concevoir le fondement, cependant, pour Aristote, ne signifie pas, comme cela nous est coutumier, d'éclairer, par exemple, les événements naturels selon les raisons, mais signifie plus fondamentalement penser l'être du fondement et l'être fondé de l'étant. Aristote n'utilise pas le concept du fondement, il le pense. Fink l'exprime ainsi :

¹⁰²⁵ „Das Erscheinen aber ist nicht etwas, was den Dingen gleichsam noch von aussen zustiesse, so als ob sie sein könnten ohne zu erscheinen; erscheinen ist vielmehr gerade die Weise, wie sie ins ‚Sein‘ gelangen. Das Sichzeigen gehört als wesentliches Moment zum Sein des Seiendes.“: Idem, p. 198

¹⁰²⁶ „...er sucht das Phänomen zu verstehen im Rückgang auf die Gründe und Ursachen, aus denen her es ist, was es ist.“: Idem

¹⁰²⁷ „Das sich zeigende Seiende rückt damit in den grundsätzlichen Aspekt einer Gegründetheit.“: Idem

La position fondamentale d'Aristote est d'abord l'esquisse de l'étant comme une structure de fondation. Par là il ne s'agit pas de la fondation factuelle d'une chose singulière ou d'une donnée, mais de la nature ontologique d'une telle fondation en général.¹⁰²⁸

La compréhension ontologique d'Aristote se situe donc au niveau de l'étant intra-mondain, dont elle part pour en penser en retour le fondement premier. Ainsi Fink écrit : « ...*ce que nous appelons l'étant, est comme tel toujours second, qui est à comprendre seulement en retour à partir de ce qui est premier.* »¹⁰²⁹.

La position d'Aristote engendre selon Fink une première ambiguïté.

D'abord celle qui concerne le modèle technique. Aristote distingue en effet entre les choses produites par nature et celle produites par la TECHNE¹⁰³⁰. Le problème que soulève cette distinction est celui de savoir dans quelle mesure le modèle technique éclaire la compréhension de la nature, et inversement, comment la compréhension de la nature éclaire le modèle technique. Fink l'exprime ainsi : « ...*la clarification de l'essence de la TECHNE s'accomplit conjointement avec l'éclaircissement des PHYSEI ONTA, - et inversement -* »¹⁰³¹. C'est, pour Fink, un problème central pour l'intelligence de la philosophie d'Aristote, ainsi remarque-t-il :

Cela fait une difficulté méthodologique significative de la « Physique » aristotélicienne, que l'interchangeabilité de la TECHNE et de la PHYSIS elle-même ne parvienne pas à un éclaircissement décisif, - qu'Aristote caractérise significativement la POIESIS de la nature à partir de la TECHNE.¹⁰³²

¹⁰²⁸ „Aristoteles' Grundsatz ist zunächst der Entwurf des Seienden als eines Gründungsgefüges. Dabei geht es nicht um die faktische Gründung eines einzelnen Dinges oder einer Begebenheit, sondern um die ontologische Natur einer solchen Gegründetheit überhaupt.“: Idem, p. 201

¹⁰²⁹ „...was wir das Seiende nennen, ist als solches immer ein Zweites, das nur im Rückgang auf ein Erstes von dort her zu verstehen ist.“: Idem

¹⁰³⁰ „Les choses elles-mêmes se divisent en celles qui sont par nature et celles qui sont produites par la TECHNE.“ ; „Die Dinge selber zerfallen in solche, die von Natur aus sind, und solche, die durch TECHNE hervorgebracht sind.“: Idem, p. 202

¹⁰³¹ „...die Klärung des Wesens der TECHNE vollzieht sich gerade ineins mit der Aufhellung der PHYSEI ONTA – und umgekehrt -.“: Idem, p. 203

¹⁰³² „Es macht eine bedeutende methodische Schwierigkeit der aristotelischen 'Physik' aus, dass das Wechselverhältnis von TECHNE und PHYSIS selbst nicht zu einer entscheidenden Durchsichtigkeit kommt, - dass Aristoteles von der TECHNE aus die POIESIS der Natur anzeigend verdeutlicht.“: Idem

C'est dire que le travail est un modèle central dans la compréhension d'Aristote. C'est, selon Fink, à partir de l'œuvre technique que Aristote élabore sa théorie des quatre causes¹⁰³³. Fink le dit clairement :

Il est essentiel...que pour Aristote la constitution des choses techniques fournit le modèle directeur, à partir duquel la structure ontologique de l'étant fini en général est esquissée comme l'assemblage d'un quadruple fondement.¹⁰³⁴

Tout le problème est dès lors de savoir si le transfert de la sphère technique vers la sphère naturelle est légitime. Car si la chose technique offre directement au discernement la quadruplicité de ses causes, le discernement est moins évident concernant les choses naturelles, car pour ces dernières, il faut remonter jusqu'à la mixtion des éléments, et jusqu'à la matière première, laquelle n'est plus du tout une donnée phénoménale ; le phénomène, concernant les choses naturelles, étant toujours le produit fini, par exemple tel être vivant. Le problème que pose dès lors la démarche aristotélicienne, est celui de savoir si la pensée spéculative du fondement du phénomène n'outrepasse pas ce même phénomène. Ainsi Fink observe :

Non seulement la PROTE HYLE, la « materia prima » n'est pas donnée, mais aussi les autres fondements conditionnant des choses n'apparaissent pas eux-mêmes, ni le pourquoi, non plus l'EIDOS, non plus le commencement du mouvement. Apparaît bien plutôt la chose elle-même, qui à travers l'œuvre combinée des quatre fondements d'être apparaît dans le champ du se-montrer. La pensée en retour de l'étant apparaissant vers le fondement conditionnant est spéculative.¹⁰³⁵

¹⁰³³ „A même l'ouvrage de la *TECHNE* se laissent considérer, pour cet étant, quatre fondements : le de-quoi du subsistant, la matière, la *HYLE* ; la forme visible déterminée et caractérisée, la *MORPHE*, à travers laquelle cet étant est ce qu'il est... ; ultérieurement le motif de la fabrication et les règles de réalisation du but, le pourquoi (le *HOU HENEKA*), et finalement l'ouvrier comme le commencement du mouvement, à travers lequel matière et forme sont rassemblées dans l'ouvrage... „ ; „Am Werkgebilde der *TECHNE* lassen sich also abheben vier Gründe für diese Seiende: das Woraus des Bestehens, der Stoff, die *HYLE*; die bestimmte anblickshaft geprägte Form, die *MORPHE*, durch welche dieses Seiende eben ist, was es ist...; ferner den die Herstellung motivierenden und den Gang des Werkens regelnden Zweck, das Worumwillen (das *HOU HENEKA*) und endlich den Bewirker als den Anfang der Bewegung, durch welche Stoff und Form in ein Gebilde zusammengehen...“: Idem, p. 203-204

¹⁰³⁴ „Wesentlich ist...dass für Aristoteles die Verfassung des technischen Dings das Leitmodell abgibt, um die ontologische Struktur des endlich Seienden überhaupt als ein Gefüge der vierfachen Begründetheit zu entwerfen.“: Idem, p. 204

¹⁰³⁵ „Nicht also nur die *PROTE HYLE*, die 'materia prima' ist nicht gegeben, sondern auch die die anderen bedingenden Gründe des Dings erscheinen nicht selbst, weder das Worumwillen, noch das *EIDOS*, noch der Anfang der Bewegung. Es erscheint vielmehr das Ding selbst, das durch das Zusammenwirken der vier Seinsgründe als deren Gewirk hervorkommt ins Feld des Sichzeigens. Das Zurückdenken vom erscheinenden Seienden in die bedingenden Gründe ist spekulativ.“: Idem, p. 205

La pensée d'Aristote engendre encore une seconde ambiguïté.

Cette ambiguïté concerne le concept aristotélicien de PHYSIS. Car si dans le modèle technique les quatre causes sont bien distinctes, cette distinction est moins évidente concernant les PHYSEI ONTA. Aristote, dit Fink, hésite à distinguer nettement ces quatre causes dans le mouvement de la nature : le mouvement de la cause efficiente est difficilement séparable de la cause finale qui la sous-tend, et pareillement il hésite à séparer nettement la cause formelle et la cause matérielle qui ne sont manifestement pas, dans la nature, mutuellement isolées ; c'est-à-dire qu'Aristote est confronté, quoique partant, dans sa spéculation, de la multiplicité des phénomènes, au problème de l'unité de la PHYSIS, retrouvant ainsi le problème crucial de l'Un, auquel il s'était d'abord, cependant, opposé. La position problématique d'Aristote est donc de saisir l'Un non pas comme une sphère ontologiquement prééminente, mais comme la vie universelle de la nature, présente, non pas hors, mais dans le multiple. Fink le remarque :

La PHYSIS n'est pas pour lui [Aristote] une puissance d'être qui serait plus originaire que les choses finies...les jetant dans l'existence et les arrachant de là, elle est pour lui bien plutôt ce qui est présent dans toute chose, elle n'est pas pour lui distincte des PHYSEI ONTA, bien plutôt est elle ce qui en eux règne, les tisse. ¹⁰³⁶

Le problème aristotélicien par conséquent est de partir des phénomènes pour penser les causes, mais ce faisant il se retrouve confronté au problème de l'unité de la cause première, qu'il ne se résout cependant pas à penser simplement par delà les phénomènes, mais qu'il pense, spéculativement, relativement à ces derniers, saisissant dès lors l'Un comme la PHYSIS immanente aux phénomènes. La PHYSIS n'est pas ontologiquement distincte des phénomènes, elle est présente en eux tous.

On peut remarquer le chemin dialectique de la pensée qui apparaît dans la prise de position aristotélicienne vis-à-vis de la pensée de Platon, si l'on met en perspective cette évolution dialectique avec la pensée cosmologique de Fink. Platon saisit à juste titre la différence qui existe entre le Tout et les choses, c'est cette différence fondamentale que Fink nommera la

¹⁰³⁶ „Die PHYSIS ist ihm nicht eine Seinsmacht, welche ursprünglicher als die endlichen Dinge....sie ins Daseins wirft und daraus wegreisst, sie ist ihm eher das Anwesende in allen Dingen; sie ist ihm szs. nicht getrennt von den PHYSEI ONTA, eher ist sie das in ihnen allen Waltende, sie Durchwirkende.“: Idem

différence cosmologique, mais justement, Platon saisit cette différence comme une différence seulement ontologique, c'est-à-dire que les choses n'ont rang de copie qu'en tant qu'elles sont intelligibles, et il exclut le mouvement de la sphère du Tout. Aristote, quant à lui, en s'opposant à l'Un platonicien, rend d'une part une valeur positive aux phénomènes, ce qui est pour Fink juste, et saisit d'autre part l'étant sous le jour du mouvement qui lui est essentiel, leçon à laquelle Fink souscrit également. Mais ce faisant Aristote refuse le problème du Tout comme étant un problème distinct des phénomènes, et il n'envisage la PHYSIS universelle qu'à même les phénomènes, et c'est sur ce point que Fink ne souscrira pas à la leçon aristotélicienne, puisque pour lui, la PHYSIS universelle est précisément le fait de la dimension du Tout de laquelle Platon excluait le mouvement. Platon a donc raison de distinguer le Tout des choses, Aristote à raison de voir dans la PHYSIS le principe ontologique fondamental, mais encore faut-il saisir que la sphère de la PHYSIS est précisément la sphère du Tout.

Le tournant aristotélicien est donc tout à fait décisif. C'est à partir d'Aristote que, dans la métaphysique, la dimension du monde tombe dans l'oubli, au profit d'une approche strictement chosale. Fink écrit à cet égard : « *La transformation particulière du concept de l'ARCHE chez Aristote conduit à un aplanissement d'une distinction fondamentale...à savoir la distinction entre monde et chose.* »¹⁰³⁷. En effet ce qui caractérise la pensée présocratique et encore la pensée platonicienne c'est que les choses sont conçues comme surgissant d'une puissance supérieure, tout fini procédant d'une puissance elle-même infinie, c'est-à-dire que cette première pensée de la tradition a d'abord en vue la dimension de l'origine. En s'opposant à l'Un platonicien, Aristote saisit dès lors l'ARCHE comme relatif aux choses et seulement aux choses. Fink le souligne :

L'esquisse aristotélicienne de l'être-fondé de l'étant saisit l'ARCHE dans la constitution de la chose. L'être-fondement du fondement est compris à partir de la chose, et non plus d'abord l'être-chose à partir du fondement.¹⁰³⁸

¹⁰³⁷ „Die eigenartige Verwandlung des Begriffs der ARCHE bei Aristoteles führt zur Einebnung eines fundamentalen Unterschieds,des Unterschieds nämlich zwischen Welt und Ding.“: Idem, p. 207

¹⁰³⁸ „Der aristotelische Entwurf der Gegründetheit des Seienden nimmt die ARCHE in die Verfassung des Dinges hinein. Das Grundsein des Grundes wird vom Ding aus verstanden – und nicht mehr primär das Dingsein vom Grunde aus.“: Idem, p. 208

Aristote renverse donc le schéma platonicien du rapport entre l'être et le mouvement. Si pour Platon le mouvement est seulement le propre du fini et du matériel, lequel est cependant essentiellement agencé selon le concept qui lui est immanent, et qui constitue son être véritable, de nature intelligible, Aristote subordonne l'OUSIA au mouvement, l'étant subsistant étant lui-même conçu comme le fruit d'un mouvement, celui de la PHYSIS, qui rassemble la forme et la matière, dans la production de l'étant. C'est ainsi qu'Aristote pense l'essence du phénomène à partir de la distinction entre la DYNAMIS et l'ENERGEIA, entre la possibilité et l'actualité, la positivité ontologique étant rendue non plus à l'Idée de l'étant, ce dernier étant alors entaché de négativité (le ME ON), mais à l'effectivité même de l'étant, laquelle est l'être véritable. La véritable réalité n'est plus dans l'Idée à laquelle se conforme le ME ON, mais dans l'étant lui-même, qui apparaît, qui existe. Autrement dit le concept de l'étant, pour Aristote, est de l'ordre de la DYNAMIS, lequel cependant doit intrinsèquement se réaliser ; l'être du concept, en fin de compte, est dans le phénomène, c'est-à-dire dans l'effectuation de la possibilité. L'Idée platonicienne, finalement, le concept de l'étant, du point de vue d'Aristote, n'a pas véritablement d'être, n'a d'être que l'être de la possibilité. C'est le concept qui est en quelque sorte le ME ON, c'est-à-dire de ce qui n'est pas vraiment tout à fait, et c'est seulement dans le moment de l'existence que le concept immanent à l'étant se voit réalisé. Le schéma platonicien est radicalement renversé.

Ce qui est intéressant dans le schéma aristotélicien, c'est qu'Aristote saisit l'étant comme produit, comme le résultat, en quelque sorte, d'un mouvement, le mouvement de la PHYSIS, qui porte la puissance à l'acte, mais le problème, pour Fink, est qu'Aristote saisit ce mouvement universel à partir des choses, des phénomènes, dont il pense le concept en retour, et que dès lors le mouvement global qu'est la PHYSIS est fondamentalement conçu à partir des choses. Ainsi de même que la chose est l'ensemble de ses propriétés et les porte, la PHYSIS universelle est conçue comme la totalité qui porte toutes choses. Fink le dit : « *Analogiquement, comme les états et les propriétés sont à même la chose, ainsi les choses sont ultimement à même ou dans la PHYSIS.* »¹⁰³⁹. C'est ce tournant aristotélicien qui est décisif dans l'histoire de la pensée. En partant des choses pour concevoir le Tout, Aristote inaugure l'approche que Fink, lui, se proposera de renverser avec la différence cosmologique (penser les choses à partir du Tout). En effet, ce qui est décisif c'est que Aristote pense le

¹⁰³⁹ „Analog wie die Zustände und Eigenschaften am Ding sind, so sind die Dinge letztlich an oder in der PHYSIS.“: Idem, p. 236

mouvement non à partir du mouvant mais à partir de l'être-mû. Et c'est sur cette voie que le mouvement universel, la PHYSIS, ne peut être reconnue que comme le mouvement substantiel de toutes les choses, comme, elle-même, finalement, une grande chose. Fink le souligne : « *Ce qui est vraiment caractéristique, c'est qu'Aristote expose le problème du mouvement comme une question sur l'être-mû, et non sur le mouvant.* »¹⁰⁴⁰. C'est-à-dire que le traitement du problème du mouvement chez Aristote consiste fondamentalement à partir du mouvement mû pour s'élever au mouvement mouvant, et c'est ce qu'écrit Fink : « *La philosophie aristotélicienne du mouvement commence avec le mouvement mû et s'achève avec le mouvement mouvant.* »¹⁰⁴¹. Ce qui est donc crucial dans l'approche d'Aristote, c'est qu'au lieu d'appréhender d'abord le mouvement produisant la chose, c'est à partir du mouvement de la chose, et donc de la chose, qu'Aristote pense le mouvement, et c'est ce qui interdit à Aristote de penser le mouvement du monde, composant et exposant l'étant, dans sa différence et sa primordialité vis-à-vis des choses. Comme le dit Fink :

Le mouvement n'advient ainsi pas primairement en vue, dans la mesure où l'étant parvient à l'existence à travers lui, à travers le mouvement qui le produit, mais il devient d'abord thème comme le mouvement phénoménal qui advient à même et avec les choses.¹⁰⁴²

Ainsi Aristote accomplit-il la philosophie antique, dont le premier trait, déjà caractéristique, était de mettre en perspective le problème de l'être et le problème du mouvement. Si la première impulsion des penseurs présocratiques fut d'opposer l'être au mouvement, de situer le mouvement seulement au niveau des choses, et d'opposer ainsi le fini à l'être infini, Aristote accomplit cette première tendance métaphysique en rendant l'être aux choses et seulement aux choses, le premier moteur étant, dans cette perspective, lui-même pensé comme un étant.

Thématiquement, la philosophie antique peut-être caractérisée comme une ontologie : c'est éminemment le problème de l'être qui est décisif dans son élaboration de la problématique Etant-Un, mais opératoirement elle est plus essentiellement le problème de l'espace, du

¹⁰⁴⁰ „*Es ist sehr bezeichnend, dass Aristoteles das Bewegungsproblem exponiert als Frage nach dem Bewegtsein, und nicht nach dem Bewegen.*“: Idem

¹⁰⁴¹ „*Die aristotelische Philosophie der Bewegung beginnt mit der bewegten Bewegung und endet mit der bewegenden Bewegung.* „: Idem, p. 237

¹⁰⁴² „*Die Bewegung kommt also nicht primär so in Sicht, sofern durch sie das Seiende ins Dasein gelangt, durch die Bewegung hervorgebracht wird, sondern sie wird zuerst Thema als die phänomenale Bewegung, die an und mit den Dingen geschieht.*“: Idem

temps, et du mouvement. C'est d'abord sur la base de la finitude spatiale et temporelle de l'étant qu'elle s'élabore, cherchant à dépasser cette dernière, et c'est enfin fondamentalement le problème du mouvement qui est décisif, quand, mis en perspective avec la question de l'être, c'est la conception occidentale traditionnelle qui s'élabore, avec la subordination du mouvement au concept, trait essentiel dont Aristote hérite encore de Platon, inaugurant le schéma métaphysique de la modernité : d'une part un monde de choses, qui n'est que choses, d'autre part un ordre rationnel aux choses, l'ordre du monde, dont l'intelligence est la finalité de la science.

On comprend donc comment Fink pense l'émergence des problèmes fondamentaux de la métaphysique : sur la base de la compréhension opératoire du mouvement du monde produisant le flux du fini, la pensée grecque saisit le problème de l'être du fini, et le met en perspective avec la dimension originaire ; elle forme l'idée d'un Etre infini, d'une dimension originaire ontologiquement infinie, ce faisant, elle occulte, en quelque sorte, le mouvement principal à la compréhension originaire, elle se cache l'espace-temps originaire par la conception de l'identité absolue, elle se tient fondamentalement dans le rapport Etant-Un, quand elle cherche à penser l'Un à partir de l'étant, quand elle part de l'être de l'étant et pose la question de l'être de l'Un. Cette question de l'être de l'Un s'élabore au détriment du problème de la génération des choses, au détriment d'une pensée juste de la génération essentielle aux choses, de la génération qui produit toute chose, c'est-à-dire de la PHYSIS universelle qui est à l'origine des choses, et c'est précisément ce point qui nourrira la critique aristotélicienne de Platon, Aristote voulant d'une part rendre aux choses la positivité ontologique qui est la leur, et d'autre part penser le mouvement essentiel de la génération de l'étant, mais ce faisant, en s'opposant à l'Un platonicien, Aristote méconnaît définitivement la région de l'origine, le Tout du monde dans sa différence essentielle d'avec les choses. Il conçoit l'espace du monde à partir de l'espace de choses, de même pour le temps, et la PHYSIS qu'il tente essentiellement de penser, il ne la conçoit qu'à partir des choses et en partant des choses.

On peut donc voir que la pensée grecque est éminemment une ébauche problématique, qui se meut dans l'énigmatique dimension du monde, tentant, plus ou moins adroitement, de penser la question de l'être, dans l'horizon du problème du mouvement, oscillant dialectiquement entre l'Un et l'étant, entre le fini et l'infini, entre le mobile et l'immobile, peut être pas

vraiment consciente que là où elle cherche l'être se trouve le mouvement, que là où elle pense le Tout se trouvent les choses.

2.. – Le problème de l'apparaître

A) Introduction à la problématique de l'apparaître

Le problème de l'apparaître est un problème fondamental de la philosophie. D'abord parce que les phénomènes forment le point départ de la pensée. Comme le souligne Fink : « ...*la pensée humaine doit toujours et doit d'abord partir du donné, de ce qui se montre phénoménalement.* »¹⁰⁴³. Mais si le point de départ de la pensée est bien le donné, celle-ci ne s'en tient pas au donné, mais pense par delà le donné, par delà les phénomènes, pour en penser l'essence ; la pensée spéculative s'élève non seulement à la pensée de l'essence des phénomènes, mais plus loin encore à l'essence de la phénoménalité comme telle. Ainsi la pensée spéculative pense la phénoménalité elle-même. Ainsi, écrit Fink :

...la pensée dépasse le champ du donné et accède à un chemin pour saisir aussitôt le champ de ce qui se manifeste. Car ce qu'est l'apparaître, puisque l'être et l'apparaître sont liés, on ne peut plus ni le démontrer ni le représenter à l'intérieur de l'apparaître.¹⁰⁴⁴

¹⁰⁴³ „...*muss das menschlichen Denken immer und zuerst ausgehen vom Gegebenen, vom phänomenal Sichzeigenden.*“: Eugen Fink, *Sein, Wahrheit, Welt*, Nijhoff, Den Haag, 1958, p. 51. Toutes les traductions tirées de *Sein, Wahrheit, Welt* sont dues à Mme Ghislaine Carle, dont la traduction en français de *Sein, Wahrheit, Welt* est en projet de publication.

¹⁰⁴⁴ „...*überschreitet das Denken das Feld des Gegebenen und begibt sich auf einen Weg, um gerade das Feld des Erscheinens zu begreifen. Denn was das Erscheinen selber ist, wie Sein und Erscheinen zusammenhängen, das kann nicht mehr innerhalb des Erscheinens aufgezeigt und aufgewiesen werden.*“: Idem, p. 50-51

En pensant l'essence de l'apparaître, la métaphysique se tient sur une double base, celle de l'intuition de l'être (« *Seinsahnung* ») et celle de la gradualité de l'être (« *Seinssteigerung* »). Cette double base est celle de la compréhension humaine de l'être. D'une part nous avons l'intuition du réel, dans laquelle nous sommes conscients de l'être des choses, d'autre part nous avons intuitivement la connaissance des grandes régions de choses, matière inanimée, vivant, humain ; cette double intuition, si l'on peut dire, ne donne cependant jamais une réalité fixe et achevée mais forme la « voie », dit Fink, pour l'activité de la pensée : comment toutes les choses peuvent être rassemblées dans l'unité du réel, comment les choses peuvent être distinguées en régions, quelles relations entretiennent les régions, comment l'ensemble des régions se rapporte-t-il à l'ensemble du Tout, telles sont les questions fondamentales qui mettent en marche la pensée humaine, connaissant intuitivement l'être des choses et la question de leur ensemble. L'apparaître des choses forme ainsi le sol d'une pensée de l'essence absolue qui porte tous les phénomènes, les rassemble, et les compose.

Ce faisant la métaphysique opère, en un second sens fondamental, avec le problème du phénomène. A même le phénomène, le phénomène particulier, l'on distingue la chose et ses propriétés, la force et l'extériorisation, l'essence et la manifestation. Or la métaphysique part bien de cette compréhension du phénomène pour penser le Tout. Elle conçoit l'ensemble des choses comme la manifestation de l'essence absolue, elle conçoit le Tout comme une grande chose, comme l'extériorisation de ce qu'elle pense dès lors comme l'Absolu. L'Absolu est ainsi pensé comme la puissance ontologique qui extériorise le Tout, le Tout est ainsi pensé comme la totalité des choses finies, posées et composées par l'Absolu. Ce faisant, la métaphysique, sur la base de l'intuition de la gradualité de l'être, pense l'Absolu par référence aux différents genres d'être présents dans le monde, elle le distingue de ceux-ci, elle le pense comme l'étant qui est l'être de toute chose, elle pense l'Absolu comme un étant. Il est l'étant distingué des autres étants produit par lui, il est l'étant dont l'essence est d'être, il est l'Absolu, c'est-à-dire ce à quoi se rapporte l'ensemble des choses quant à l'être et au concept, mais fondamentalement, pensé à partir des phénomènes comme l'essence ontologique des phénomènes, il est distingué de ceux-ci, et c'est précisément parce que l'Absolu est ainsi conçu à partir des phénomènes, que la question se pose de savoir s'il est immanent à l'ensemble des phénomènes (panthéisme) ou s'il est distinct de l'ensemble des phénomènes (théisme), dans les deux cas cependant doit-il souffrir la limitation de départ qui réside dans la négation à partir de laquelle il est posé vis-à-vis du fini. Fink, à cet égard, remarque :

Dans une telle métaphysique « dogmatique » où un phénomène intra-mondain est « absolutisé » et compris comme l'essence substantielle de toutes choses, on opère avec des concepts ontologiques non réfléchis, avec des rapports entre « la substance » et « l'accident », ou entre « l'essence » et « le phénomène ». On gagnerait bien davantage si ces concepts utilisés opératoirement étaient eux-mêmes transformés en un objet de réflexion. ¹⁰⁴⁵

Ce que Fink met encore en question, avec cela, c'est le schéma métaphysique de la gradualité de l'être (« *Seinssteigerung* ») qui résulte du point de départ chosal. En effet la métaphysique part du phénomène chosal pour penser le Tout comme le grand phénomène, et ce faisant elle distingue par référence à l'étant absolu, - le Dieu de la métaphysique -, différentes valeurs d'être immanentes au rang d'être des phénomènes. Le vivant a plus de valeur que l'inanimé, le spirituel plus de valeur que le matériel. Ce que pense ici la métaphysique c'est une progression immanente au processus de l'apparaître de l'étant, de telle sorte que le résultat, l'esprit, est déjà présent dans le concept du développement du Tout ; l'apparaître du Tout, dans cette conception, est fondamentalement dirigé par un but immanent qui révèle le sens intérieur de la manifestation de toutes les étapes intermédiaires, ainsi chez Hegel par exemple, l'objectivation du concept se réalise par étapes dans la nature jusqu'au retour à l'Idée de l'esprit, lequel manifeste la tendance intérieure de l'Idée s'objectivant dans la nature, et la vérité de celle-ci. Cette conception repose toute entière sur le fait que l'apparaître n'est conçu que comme apparaître de l'étant : on y distingue alors différents genres d'étants, minéral, vivant, spirituel, et l'on ne peut voir dans l'ensemble qu'une hiérarchie de phénomènes, partant du plus haut, allant au plus bas, et retournant vers le plus haut. Fink, à cet égard, écrit :

Avant d'attribuer un tel sens à l'apparaître de l'étant et de parler d'une tendance universelle à la spiritualisation, on doit évidemment réfléchir sur l'apparaître lui-même... Depuis l'Antiquité, la pensée philosophante s'est très souvent et rigoureusement déployée dans le champ de cette problématique. Mais l'apparaître devint principalement thématique en tant qu'apparaître de l'étant – et guère en tant qu'apparaître de l'être. ¹⁰⁴⁶

¹⁰⁴⁵ „In einer solchen 'dogmatischen' Metaphysik, wo ein innerweltliches Phänomen ‚verabsolutiert‘ und als das substantielle Wesen aller Dinge überhaupt erklärt wird, operiert man mit unausgedachten ontologischen Begriffen, mit den Verhältnissen von ‚Substanz‘ und ‚Akzidenz‘, oder von ‚Wesen‘ und ‚Erscheinung‘. Es wäre weit mehr gewonnen, wenn diese operativ verwendeten Begriffe selber zu einem Gegenstand des Nachdenkens gemacht würden.“: Idem, p. 61

¹⁰⁴⁶ „Bevor man dem Erscheinen des Seienden einen solchen Sinn zumisst und von einer weltweiten Tendenz zur Spiritualisierung redet, muss offenbar das Erscheinen selber bedacht werden... Seit der Antike bewegt sich das philosophierende Denken vielfach und gründlich in diesem Problemfeld. Aber das Erscheinen wird vorwiegend thematisch als das Erscheinen von Seiendem – und kaum als das Erscheinen des Seins.“: Idem, p. 83

Et en effet si l'on conçoit, dans la perspective de Fink, telle qu'il l'a essentiellement développée dans *Welt und Endlichkeit* (1949)¹⁰⁴⁷, que l'être, le réel, n'est pas une substance absolue éternelle à laquelle sont relatifs les phénomènes quant à l'être, mais, bien plutôt, apparaît lui-même dans et par le mouvement du monde, l'être n'est précisément plus un absolu, il n'est plus la référence première et ultime à partir de laquelle les phénomènes sont comparés quant à l'essence. La nécessité, qui existe entre la cause et l'effet, selon laquelle on suppose que ce qui réside dans l'effet réside également dans sa cause, disparaît. Précisément parce que l'être n'est plus une cause mais un résultat. Et du coup la différence fondamentale qui apparaît ne concerne plus tant l'essence des différents phénomènes, que la valeur ontologique qui distingue l'intra-mondain, l'étant, du monde (la différence cosmologique). Ontologiquement, ce qui est vraiment différentiel, c'est non pas la différence entre un homme et une pierre, mais c'est que homme et pierre sont tous deux intra-mondains, finis, par rapport à la puissance exposante du monde, la *PHYSIS*, qui, elle, transcende, en quelque sorte, le fini. La vraie valeur ontologique n'habite pas l'essence des phénomènes, mais la condition ontologique même qui est la leur, à savoir d'être finis, intra-mondains, produits, et non producteurs. C'est pourquoi Fink dénie à la métaphysique l'idée d'un fondement *ontologique* à la hiérarchie des êtres : ontologiquement, fondamentalement, avant les différences d'essence, les différentes choses, sont, en tant qu'étant, précisément du même rang d'être les unes que les autres, en regard de la dignité ontologique du monde, tel que Fink le pense. Dans la mesure où on ne considère que l'étant, la seule discrimination possible s'opère entre les étants, mais si l'on considère que l'étant, dans sa différence ontologique d'avec le monde, est produit dans sa finitude par celui-ci, la valeur ontologique originelle s'établit non plus entre différents étants, mais, antérieurement, entre le monde et l'étant. De ce point de vue, un étant a, ontologiquement, au premier degré, autant de valeur qu'un autre étant. Ainsi Fink écrit il :

Dans l'existence phénoménale de notre environnement, il y a des choses de nature très différente, il y a des parentés et des oppositions entre les sortes de choses. Mais comme toujours, elles sont évidemment, concernant le degré d'être, toutes de la même manière. Il est impossible d'élever n'importe quelles choses et de les doter d'une plus grande valeur d'être. Nous ne trouvons dans les phénomènes aucun fondement pour ce faire. Nous pouvons, certes, doter les choses déterminées de prédicats de valeur et les préférer aux autres, mais nous ne pouvons découvrir dans leur teneur d'être une plus grande richesse que chez les autres. Et même

¹⁰⁴⁷ Voir notre deuxième partie, chapitre premier, deuxième section, C.

l'œil le plus perçant ne peut jamais identifier, dans le champ de ce qui est phénoménalement donné, des distinctions de valeur d'être. Tous les phénomènes sont de même rang.¹⁰⁴⁸

On peut donc comprendre le sens de la mise en question finkéenne de la phénoménalité. Si le phénomène est bien le point de départ de la problématique philosophique, encore faut-il le mettre en question dès le départ. La phénoménalité doit elle-même devenir mise en question. Avec un angle double : d'abord le problème du phénomène tel qu'il se pose à nous, avec l'opposition classique de l'essence et de l'existence, puis encore l'opposition entre phénomène et chose en soi, oppositions qui doivent, ensuite, faire l'objet d'une critique cosmologique du fondement de l'apparaître. Nous épouserons, dans notre exposition de la compréhension finkéenne du problème de la phénoménalité, ce double mouvement : d'une part la problématique traditionnelle, d'autre part l'examen du problème d'un point de vue cosmologique.

B) La problématique traditionnelle

a) Les apories du concept de phénomène

La situation de départ du problème de l'apparaître est l'ouverture de l'homme au monde. L'homme comprend l'être, il est ouvert aussi bien à l'ensemble de l'étant qui l'entourne, qu'à sa propre existence, il se sait comme connaissant l'étant dans le monde. Fink résume :

L'homme en tant qu'homme est ouvert à son être et à l'être de l'étant qui est autour de lui. L'être propre de l'homme ainsi que l'être des choses ne sont pas indépendants de l'ouverture de l'homme. Et il ne possède toujours ces choses qu'en tant que « phénomènes ». Ce ne sont pas seulement les choses qui sont des phénomènes, l'homme lui-même est « phénomène ».

¹⁰⁴⁸ „ Im phänomenalen Bestande unserer Umwelt gibt es Dinge sehr verschiedener Art, es gibt Verwandtschaften und Gegensätze zwischen den Dingarten. Aber wie immer sie jeweils ihre eigene Seinsweise haben mögen, so sind sie, was den Grad des Seins betrifft, offenbar alle in gleicher Weise. Es geht nicht an, irgendwelche herauszuheben und mit einem höheren Seinsrang auszustatten. Dafür finden wir keinen Anhalt im Phänomen. Wir können zwar bestimmte Dinge mit Wertprädikaten ausstatten und anderen vorziehen, aber wir können im Seinsgehalt keinen grösseren Reichtum entdecken als bei den anderen. Und auch das schärfste Auge kann im Felde des Phänomenal Gegebenen nie Unterschiede eines Seinsranges feststellen. Alle Phänomene sind gleichen Ranges.“: Idem, p. 50

L'homme est, auprès de l'étant qui l'environne et auprès de lui-même de telle sorte qu'il est auprès des phénomènes. Le séjour de l'homme au milieu des étants multiformes dans le monde est caractérisé par le rapport phénoménal principal.¹⁰⁴⁹

L'homme saisit d'abord le problème de l'apparaître comme le problème de son rapport à l'étant. Dans cette relation deux termes sont en jeu, l'homme et l'étant. Le problème de l'apparaître se pose comme celui de cette relation : si l'homme connaît l'étant c'est parce que celui-ci lui apparaît, mais partant de l'étant, l'homme pose d'abord le problème comme celui, non pas de la dimension dans laquelle il est étant au milieu de l'étant, étant connaissant l'étant, mais comme celui d'une relation pour ainsi dire directe avec l'étant, sans médiation. Dans cette compréhension de la relation phénoménale, la pensée distingue entre le phénomène et la chose en soi. La chose est considérée comme l'étant, le phénomène comme la connaissance que l'homme a de la chose, et dans cette compréhension la phénoménalité est conçue comme n'étant du ressort que de l'homme. Il n'y a que d'une part la chose en soi, d'autre part le phénomène cognitif du rapport à la chose. Et c'est sur cette base que l'homme pose la question du rapport du phénomène et de la chose en soi : comment savoir si l'objet connu est tel qu'il est en soi, abstraction faite de la connaissance ? Mais là, encore, où il y a fondamentalement une *question*, la question du rapport du phénomène et de la chose en soi, le danger du dogmatisme menace : car l'on peut être tenté d'affirmer, non plus qu'on n'ignore la valeur de la correspondance phénomène/chose en soi, mais d'affirmer encore la différence du phénomène et de la chose en soi, d'affirmer que la connaissance *déforme* la chose en soi, que la chose qui apparaît n'est *pas* comme la chose en soi. C'est là que Fink propose, en quelque sorte, un renversement critique : il s'agit pour lui non plus d'orienter la critique sur la relation naturelle de l'homme aux choses, laquelle conduit dit Fink, à la « résignation septique », mais il s'agit d'orienter la critique vers ce scepticisme lui-même : le fait que nous connaissions l'étant dans le moment de la représentation signifie-t-il nécessairement que nous n'accédons pas à la chose elle-même ? Et d'autre part, ultérieurement, dans quelle mesure pourrions nous affirmer que la représentation déforme la chose en soi, qu'elle la modifie ? Et enfin, dans quelle mesure ce questionnement est-il tributaire d'une approche « chosale » de l'apparaître ?

¹⁰⁴⁹ „Der Mensch als Mensch ist für sein Sein offen und für das Sein des ihn umstehenden Seienden. Der Mensch hat das eigene Sein und auch das Sein der Dinge nie unabhängig von seiner Offenheit. Er hat dergleichen jeweils nur als ‚Phänomen‘. Nicht allein die Dinge, er selbst ist sich ‚Phänomen‘. Der Mensch ist so beim umgebenden Seienden und auch bei sich, dass er bei Phänomenen ist. Der Menschliche Aufenthalt inmitten des vielgestaltigen Seienden in der Welt ist durch den prinzipiellen Phänomenbezug charakterisiert.“: Idem, p. 84

Si l'on pense cosmologiquement le problème de l'apparaître la problématique ne doit elle pas se déployer différemment ? Fink l'exprime ainsi :

L'homme peut percevoir l'étant qui l'entoure et il peut se percevoir lui-même dans les conditions de sa faculté de connaître. Il ne peut pas retirer ensuite son accès à l'étant et conserver l'étant indépendamment des conditions de l'accès possible à l'homme en tant que résultat de cette soustraction. Mais cela doit-il nécessairement conduire à la résignation sceptique et à un agnosticisme concernant l'étant lui-même ? C'est au moins la question qui se pose. Nous avons tendance à interrompre trop tôt le chemin de la pensée qui nous conduit à ces difficultés et à fixer des positions dogmatiques. Ne faudrait-il pas d'abord poser une bonne fois la question de savoir comment et dans quelle mesure l'apparaître de l'étant modifie l'étant lui-même ? N'opérons-nous pas, ce faisant, au moyen de représentations de nature trop chosale ? ¹⁰⁵⁰

C'est-à-dire que ce qui fait fondamentalement problème, dans la thématique de l'apparaître, c'est les présupposés que l'on véhicule quand on tient l'apparaître pour une simple apparence, quand on tient seulement l'apparaître pour la connaissance humaine des choses. Or c'est précisément ces présupposés qu'il faut maintenir en question. Avec la première question fondamentale concernant l'apparaître lui-même. Fink s'interroge :

Qu'est-ce que l'apparaître de l'étant ? C'est cette question que nous devons d'abord chercher à interroger vraiment... Nous ne considérons l'apparaître que comme l'émergence des choses dans le cercle de la perception humaine. Les choses, dit-on, se montrent au moment même où elles sont perçues et connues. Le fait pour l'homme de connaître les choses les arrache pour ainsi dire à leur propre état, à leur originalité et les transforme en phénomènes – ou pour le dire autrement : la connaissance humaine ne vient absolument pas des choses elles-mêmes, elle ne les atteint pas dans leur être substantiel, elle ne les saisit que dans leur surface. On installe ainsi une hostilité entre la connaissance humaine et l'étant lui-même. ¹⁰⁵¹

¹⁰⁵⁰ „Der Mensch kann das Seiende, das ihn umgibt, und auch sich selber nur vernehmen unter den Bedingungen seines Erkenntnisvermögens. Er kann seinen Zugang zum Seienden nicht nachher wieder abziehen und so das Seiende frei von den Bedingungen menschlichen Zugangs als Resultat einer solchen Subtraktion erhalten. Aber muss das notwendig zur skeptischen Resignation und zu einem Agnostizismus hinsichtlich des Seienden selbst führen? Das ist mindestens eine Frage. Wir neigen dazu, den Weg des Denkens, der uns in solche Schwierigkeiten führt, zu früh abubrechen und dogmatische Positionen zu fixieren. Wäre nicht erst einmal zu fragen, wieso und inwiefern das Erscheinen des Seienden das Seiende an ihm selbst verstellt? Operieren wir dabei nicht mit Vorstellungen allzu-dinglicher Art?“: Idem, p. 88

¹⁰⁵¹ „Was ist das Erscheinen von Seiendem ? Diese Frage müssen wir erst wirklich zu fragen versuchen... Das Erscheinen galt uns einfach als das Hereinragen der Dinge in den Umkreis des menschlichen Vernehmens. Die Dinge, sagt man, zeigen sich, indem sie erfahren und gewusst werden. Die menschliche Gewusstheit der Dinge reisst diese selbst sozusagen aus ihrem eigenen Stand, aus ihrer Eigenständigkeit und verwandelt sie zu

C'est-à-dire que le problème de la nature de l'apparaître doit essentiellement être posé, quand l'on tient l'apparaître comme étant originellement de l'ordre de la connaissance humaine, et quand on l'oppose à la chose en soi. L'apparaître est il, originairement, la seule apparition au sujet ? Ou doit-on dégager, relativement au phénomène cognitif, des conditions plus originelles pour que l'apparaître se produise ? Fink, à cet égard, écrit :

Il ne faut bien sûr pas contester le fait que l'apparaître de l'étant est en rapport avec le fait de devenir connu par l'homme, - mais ce qui reste en question c'est la manière dont les deux sont en rapport et si le fait de se montrer pour un être susceptible de représentation est le sens premier et originel de « l'apparaître ». ¹⁰⁵²

Ce que Fink vise ici c'est une mise en perspective de la phénoménalité opératoire et de la phénoménalité thématique. Opératoirement, c'est-à-dire au niveau de l'attitude naturelle, nous vivons, dit Fink, dans la phénoménalité, mais sans prendre en vue cette dernière. Les choses nous apparaissent, mais nous ne pensons pas à l'apparaître des choses, de même, dit Fink, nous pouvons regarder les choses dans le médium de la lumière, sans penser à la lumière elle-même. Fink écrit :

Le médium où se déploient une vie, une compréhension et qui, en tant que tel, n'est ni vécu ni compris, est une structure d'une signification philosophique fondamentale. L'apparaître de l'étant est le médium dans lequel l'homme est placé, il est l'atmosphère beaucoup trop évidente de son séjour terrestre. C'est dans cette atmosphère que nous nous mouvons dans un rapport habituel aux choses, aussi bien dans une relation pratique que dans les connaissances théorétiques. ¹⁰⁵³

Ce qui détermine fondamentalement la problématique de l'apparaître c'est que dans l'ouverture du monde, dans le médium du monde, l'homme est thématiquement orienté vers

Phänomenen – oder anders beschrieben : das menschliche Erkennen kommt gar nicht an die Dinge selbst heran, erreicht sie nicht in ihrem substanziellen Wesen, erfasst sie nur in ihrer Oberfläche. Eine Feindschaft wird so angesetzt zwischen dem Erkennen des Menschen und dem Seienden an ihm selbst.“: Idem, p. 89

¹⁰⁵² „Dass das Erscheinen von Seiendem zusammenhängt mit dem Erkenntwerden durch den Menschen, ist wohl nicht zu Bestreiten, - aber fraglich bleibt, wie es damit zusammenhängt und ob das Sichzeigen für ein vorstellendes Wesen der erste und ursprüngliche Sinn von ‚Erscheinen‘ ist.“: Idem

¹⁰⁵³ „Das Medium, worin ein Leben, ein Verstehen sich aufhält und das als solches zunächst gerade nicht erlebt und verstanden wird, ist ein Struktur von fundamentaler philosophischer Bedeutsamkeit. Das Erscheinen von Seiendem ist das Medium, in das der Mensch als Mensch veretzt ist, die allzu selbstverständliche Atmosphäre seines irdischen Aufenthaltes. In ihr bewegen wir uns in jeglichem Bezug zu den Dingen, im praktischen Umgang ebenso sehr wie in der theoretischen Erkenntnis.“: Idem, p. 93

les choses ; dans sa compréhension de l'être il est conscient de lui-même et des choses, et c'est dans cette relation thématique qu'il pose le problème de l'apparaître. Fink l'explique très clairement :

On cherche habituellement à comprendre le mouvement de l'apparaître de l'étant pour ainsi dire en l'ancrant et en l'amarrant soit en l'homme soit dans les choses. On interprète ensuite l'apparaître soit à partir de la représentation de l'homme, soit à partir de l'émergence spontanée de l'étant. L'apparaître est d'une part parce que l'homme se représente, - d'autre part parce que les choses se montrent d'elles-mêmes. On pose ainsi la raison de l'apparaître dans une réalité intra-mondaine. C'est des rapports entre deux choses (entre l'homme et l'étant qui se trouve en face de lui) que naît, d'après la conception traditionnelle, l'événement de l'apparaître.¹⁰⁵⁴

On comprend donc comment se déploie le questionnement finkéen. Si pour nous, qui héritons de la tradition philosophique moderne, le problème du phénomène signifie d'abord une conclusion critique selon laquelle nous ne connaissons que des phénomènes et non des choses en soi, si pour cette pensée « phénomène » signifie d'abord une représentation formée sous les conditions de la connaissance, la réflexion philosophique ne doit pas transformer le questionnement dont est issue cette doctrine en position dogmatique. Bien au contraire la pensée doit rendre justice à ce questionnement en le situant dans l'élément qui est le sien et qui est l'ouverture au monde de l'homme réfléchissant. Elle doit reconnaître que là où le philosophe *conclut* qu'il ne connaît que des phénomènes et non des choses en soi, est d'abord présente la dimension originaire de la phénoménalité, dans laquelle les choses non seulement nous apparaissent, mais encore se montrent d'elles-mêmes. Le vrai problème de la phénoménalité est donc plus vaste que la seule sphère de la représentation, quand on doit reconnaître la phénoménalisation aux choses elles-mêmes, et quand, dès lors, l'on doit poser la question de la relation entre le se-montrer de l'étant, et la représentation qui le vise. C'est à cette occasion que l'on peut prendre acte de l'avertissement de Fink concernant le caractère chosal des représentations alors directrices : c'est seulement dans la mesure où l'on se représente le monde comme une somme de choses, que la représentation et l'objet fonctionnent, si l'on peut dire, comme deux choses distinctes, il est alors impossible de penser

¹⁰⁵⁴ „Die Bewegung des Erscheinens von Seiendem wird gewöhnlich zu verstehen gesucht dadurch, dass man sie sozusagen verankert und festmacht entweder im Menschen oder in den Dingen. Das Erscheinen wird dann entweder vom Vorstellen des Menschen oder vom Vonsichselbstaufgehen des Seienden her gedeutet. Erscheinen ist einmal, weil der Mensch vorstellt, - dann, weil die Dinge sich von sich aus zeigen. Der Grund des Erscheinens wird so in eine innerweltliche Realität verlegt. Aus dem Verhältnis zweier Dinge (des Menschen und des ihm gegenständlichen Seienden) entspringt nach der traditionellen Auffassung der Vorgang des Erscheinens.“: Idem, p. 94

la correspondance en lieu et place d'une délimitation fondamentale, et c'est sur la base de cette impossibilité que le philosophe renonce à la valeur cognitive du phénomène, mais ce faisant, il ne reconnaît dès lors à la phénoménalité que le moment de l'apparaître subjectif, il ne prend plus en vue la relation initiale de la représentation et du se-montrer de l'étant, et encore il ne saisit cette relation que comme une distinction (entre le se-montrer et la représentation), alors que la phénoménalité originaire, bien loin d'être cette distinction philosophique, consiste au contraire dans la transitivité qui existe entre le se-montrer et la représentation, et non, donc, dans leur séparation absolue. Le problème de la phénoménalité, dès lors, tel que Fink le déploie, consiste alors non seulement dans le moment de la représentation, mais encore dans le moment du se-montrer de l'étant, et encore la question, - fondamentale -, est celle du rapport entre l'un et l'autre, avec cette indication que le point de départ chosal, qu'il s'agisse de la représentation ou de l'étant, doit lui aussi être mis en question. Avec cette idée, donc, que la présupposition d'une séparation entre le sujet et l'objet, doit elle-même devenir l'objet d'un questionnement, avec la prise en compte de la possibilité d'une dimension médiatisante qui rassemble sujets et objets, dimension dans laquelle la phénoménalité a sa condition originaire, et sans laquelle une théorie restreinte, dirons nous, de la phénoménalité, n'est finalement pas possible, la relativité sujet/objet étant la condition d'une discrimination ultérieure entre le phénoménisme ou le réalisme. Dans son approche de la phénoménalité, Fink met donc radicalement en question le point de départ chosal, ainsi écrit il :

L'apparaître se donne-t-il vraiment à comprendre à partir du mouvement d'un étant intramondain – ou bien faut-il penser ici un mouvement de nature universelle, un mouvement gouvernant le monde ? Un mouvement qui n'est jamais fixé dans les choses, mais qui traverse et pro-voque toutes choses ? ¹⁰⁵⁵

b) Réflexion critique et chose en soi

Le vrai problème, pour Fink, est donc de penser la théorie traditionnelle de l'apparaître dans la mesure où au sein de la phénoménalité originaire, la pensée humaine, partant de

¹⁰⁵⁵ „Lässt sich das Erscheinen wirklich verstehen aus einer Bewegung von innerweltlich-Seiendem – oder muss hier eine Bewegung gedacht werden universaler, weltdurchwaltender Art ? Eine Bewegung, welche nicht mehr fixiert ist in den Dingen, sondern alle Dinge durchströmt und be-dingt?“: Idem, p. 94-95

l'apparaître de l'étant, ne parvient pas à composer l'être-en-soi et l'être-pour-soi, la chose en soi et la connaissance, le se-montrer et la représentation. Il y a là une vraie tension problématique qui joue entre la compréhension opératoire et la compréhension thématique. Comme l'explique Fink :

Dans la situation originaire de la vie humaine, le représenter et l'être-en-soi ne sont pas encore séparés ni divisés. Bien plus, c'est le représenter qui est l'accès à l'être-en-soi des choses. Les choses sont en soi uniquement ce qu'elles sont pour nous. La réflexion fixe d'abord pour ainsi dire la représentation d'une part et l'être-en-soi d'autre part. La réflexion représente alors la dégradation vitale de la profondeur originelle de la relation de l'homme avec l'étant qui l'entourne.¹⁰⁵⁶

La réflexion critique, qui oppose l'en soi au pour soi, peut être appréhendée en plusieurs étapes. La première étape consiste à distinguer absolument le phénomène et la chose en soi. Le phénomène est alors considéré comme la seule apparition à l'homme de la chose. L'apparence ne modifie pas, dans cette approche-ci, la chose, puisqu'elle ne la concerne pas elle-même ; dans cette première approche l'on procède à distinguer radicalement le phénomène et la chose en soi, distinction en vertu de laquelle la chose en soi est tout simplement indépendante du phénomène. Dans cette première approche, écrit Fink : « *La représentation est un mouvement qui émane du sujet, du moi, et qui s'étend aux choses, mais qui ne les affecte pas, qui ne les change pas, qui ne les transforme pas.* »¹⁰⁵⁷. C'est cette première distinction entre la représentation et la chose en soi qui rend possible la seconde étape, que Fink qualifie de « critique ». Cette seconde étape se distingue de la première en ce que l'on ne part pas de la relation entre la représentation et la chose, pour y distinguer chose et représentation, mais l'on part maintenant de la représentation elle-même pour penser son processus constitutif. Le processus constitutif de la représentation n'est alors plus conçu dans sa relation à la chose en soi, mais est pensé maintenant de manière autonome, on pense la représentation comme se constituant elle-même indépendamment du rapport à la chose en soi. Et c'est à partir de là que la question d'une relation authentiquement représentative entre le phénomène et la chose en soi devient douteuse. Comme le dit Fink :

¹⁰⁵⁶ „In der ursprünglichen Lebenssituation des Menschen ist das Vorstellen und das Ansichsein noch nicht auseinandergefallen und entzweit. Vielmehr ist das Vorstellen der Zugang zum Ansichsein der Dinge. Die Dinge sind an sich einzig das, was sie für uns sind. Erst die Reflexion fixiert sozusagen das Vorstellen auf der einen und das Ansichsein auf der anderen Seite. Die Reflexion bedeutet so den Lebenszerfall der ursprünglichen Innigkeit der Beziehung des Menschen zum umgebenden Seienden.“ : Idem, p. 95

¹⁰⁵⁷ „Das Vorstellen ist ein Bewegung, welche vom Subjekt, vom Ich ausgeht und auf die Dinge ausgreift, aber sie dabei nicht angreift, nicht verändert und verwandelt.“ : Idem, p. 97

Nous avons déjà attiré l'attention sur les motifs de penser critiques et hypercritiques qui cherchent à interpréter l'apparaître, dans la mesure précisément où on le conçoit à partir de la représentation, en tant que processus au cours duquel une sorte de cloison s'imisce entre l'homme et les choses en soi.¹⁰⁵⁸

C'est-à-dire que l'on passe, dans la seconde étape à une position contraire à la première. Dans la première étape, on sépare soigneusement la chose du phénomène, mais dans la seconde on soupçonne maintenant que la représentation modifie, transforme la chose telle qu'elle est en soi. Comme le remarque Fink :

On commence par considérer cela comme un événement qui advient de l'extérieur à une chose, mais qui ne la dérange pas – par exemple dans le modèle de l'éclairage : la connaissance demeure une activité extérieure à la chose elle-même, qui appartient au seul sujet. Ensuite, on craint néanmoins, lorsqu'on procède à une exploration de la faculté de connaître, que la connaissance puisse peut-être n'être absolument pas le moyen limpide de montrer les choses telles qu'elles sont en soi, - on craint que la connaissance puisse avoir un angle de réfraction qui lui soit propre, qu'elle puisse avoir une propre coloration, qu'elle puisse « transformer » les choses et les faire apparaître sous des conditions anthropomorphiques. La fissure entre l'étant et son apparaître s'est encore élargie ; on doute qu'il soit vraiment possible de connaître les choses en soi.¹⁰⁵⁹

C'est-à-dire que dans la mesure où l'on considère la *possibilité* de la représentation, non plus dans son rapport à la chose en soi, mais seulement dans sa relation à la subjectivité connaissante, on perd complètement de vue la possibilité de la correspondance entre la représentation et la chose en soi, de telle sorte que l'on doute carrément de la valeur objective de la représentation. Et c'est ce doute radical qui permet le passage à la dernière étape du

¹⁰⁵⁸ „Wir haben bereits auf die kritischen und hyperkritischen Denkmotive hingewiesen, welche das Erscheinen, gerade sofern es vom Vorstellen her begriffen wird, als einen Vorgang auszulegen suchen, bei dem sich etwas wie ein Trennwand zwischen den Menschen und die Dinge an sich schiebt.“ : Idem

¹⁰⁵⁹ „Zuerst wird dieses genommen als ein dem Ding von aussen zustossendes, aber es selbst nicht störendes Geschehen – etwa im Modell der Belichtung; Erkennen bleibt ein der Sache selbst äusserliches Tun, das allein dem Subjekt angehört. Dann aber befürchtet man im Zuge einer Durchforschung des menschlichen Erkenntnisvermögens, das Erkennen könnte vielleicht gar nicht das glasklare Medium sein, um die Dinge zu zeigen, wie sie an sich sind, - es könnte einen eigenen Brechungswinkel in sich haben, eine eigene Färbung, es könnte die Dinge ‚verändern‘ und unter anthropomorphen Bedingungen erscheinen lassen. Der Riss zwischen dem Seienden und seinem Erscheinen ist jetzt noch breiter geworden; man zweifelt, ob es überhaupt möglich sei, Dinge an sich zu erkennen.“ : Idem, p. 97-98

raisonnement critique, laquelle correspond à la thèse selon laquelle, non plus que l'on ignore la valeur de la relation représentation/chose en soi, mais dans laquelle on pose ultimement que la représentation *barre* l'accès à la chose, qu'elle bloque, pour ainsi dire, l'accès à l'étant. Comme le dit encore Fink :

Et l'ultime étape de cette théorie de la connaissance constitue alors l'agnosticisme de principe qui conclut à l'insusceptibilité pour les choses d'être connues, parce que nous les connaissons, qui conclut à l'absence de garantie de l'accès à l'étant, parcequ'il « apparaît ». C'est ici que se glisse la conception selon laquelle la représentation humaine aurait la caractéristique essentielle du barrage. Elle bloquerait pour ainsi dire par elle-même l'accès à l'étant.¹⁰⁶⁰

Pour Fink, quelque chose de décisif se joue cependant dans cette dynamique qu'opère la réflexion critique. Car si au départ la réflexion critique distingue radicalement et sépare absolument le phénomène et la chose en soi, en affirmant que le phénomène n'atteint pas la chose, elle ne le fait que sur le plan chosal : l'homme et la chose sont soigneusement distingués. Mais dans la mesure où, cette distinction établie, l'homme et la chose soigneusement distingués, elle pense néanmoins un espace relatif à partir duquel elle pense la coexistence de l'homme et de la chose, là la pensée atteint une dimension qui n'était pas présente dans la distinction initiale du phénomène et de la chose. Comme le remarque Fink :

...c'est ici que se manifestent les possibilités fondamentales du rapport de l'homme à l'étant au sein duquel il se trouve. Si les arguments cités continuent à appartenir à un raisonnement stérile, ils ont néanmoins une valeur paradigmatique. Il s'y avère en effet la façon dont se déploie précisément, de manière non développée et primitive, la compréhension ontologique de toute relation originelle qui fournit l'espace de déploiement de l'apparaître dans l'environnement de l'homme.¹⁰⁶¹

C'est-à-dire que lorsqu'on conçoit la non-correspondance de la représentation et de la chose, on ne se situe plus dans un monde-chose comme somme de choses, mais l'on prend alors

¹⁰⁶⁰ „Und die äusserte Stufe solcher Erkenntnistheorie bildet dann der prinzipielle Agnostizismus, der auf die Unerkennbarkeit der Dinge schliesst, weil wir sie erkennen, und auf die Unzugänglichkeit des Seienden schliesst, weil es ‚erscheint‘. Hier schleicht sich die Auffassung ein, das menschliche Vorstellen habe den seinsmässigen Charakter des Verstellens. Es blockiere gewissermassen durch sich selber den Zugang zum Seienden.“: Idem, p. 98

¹⁰⁶¹ „...hier melden sich Grundmöglichkeiten des Bezugs des Menschen zum Seienden, inmitten dessen er sich befindet. Wenn die genannten Argumente auch weitgehend einem sterilen Rasonnement angehören, so haben sie doch einen paradigmatischen Rang. Es zeigt sich nämlich an ihnen, wie unentwickelt und primitiv das ontologische Verständnis gerade jener ursprünglichen Beziehung ist, welche den Spielraum des Erscheinens von Seiendem im Umkreis des Menschen angibt.“: Idem

nécessairement en vue la dimension dans laquelle ne correspondent *pas* la représentation et la chose, et encore, l'on conçoit cette dimension comme la possibilité de l'apparaître, c'est-à-dire que tandis que l'on pense thématiquement l'apparaître comme une non-correspondance entre le phénomène et la chose en soi, l'on s'élève nécessairement, opératoirement, à la dimension de la correspondance, dimension dans laquelle cependant, l'on pense la non-correspondance. C'est-à-dire que, conduite à l'absurde, la réflexion critique conduit à un dépassement d'elle-même qui se caractérise par la suppression de sa position de départ. Là où la réflexion critique pose d'abord l'indépendance radicale de l'étant et de la représentation, l'approfondissement de cette distinction conduit, via la position radicale de cette indépendance, à prendre en vue, par nécessité, la dimension qui rend possible cette indépendance, dimension dans laquelle l'apparaître, a, bon gré mal gré, sa possibilité. C'est fort de ce progrès qu'il faut maintenant repenser le rapport à la chose en soi.

La réflexion critique porte en elle-même la dialectique de sa contradiction : l'indépendance présumée au départ se supprime dans la théorie d'une déformation de la représentation, et la théorie de la déformation présuppose un espace relatif que précisément elle nie. Mais la réflexion critique porte encore avec elle une contradiction, qui réside dans l'usage qu'elle fait du concept de chose en soi. En effet, elle situe la chose en soi comme d'une part extérieure à l'expérience, mais qui d'autre part n'est « connaissable » que par la médiation de cette même expérience. Pourtant le concept même de chose en soi, n'est pas, souligne Fink, connu de l'expérience. Ainsi écrit-il :

Si l'on voulait désormais poser une question...celle de savoir d'où nous tirons vraiment la connaissance de l'ipsité de la chose, alors on ne pourrait certainement pas répondre : « de l'expérience ». ¹⁰⁶²

En effet le savoir de la chose en soi, l'idée qu'en contrepartie de son simple apparaître, la chose est elle-même, en elle-même, n'est, loin de là, pas une connaissance empirique mais bien une connaissance *a priori*. Fink le dit :

...nous ne tirons pas cette connaissance de l'expérience, et certainement pas non plus de la représentation, - bien plus, c'est un savoir antérieur à toute expérience sur la structure de la chose, un *a priori* de la choséité. ¹⁰⁶³

¹⁰⁶² „Wenn man nun die Gegenfrage stellt, woher wissen wir denn überhaupt von einem Selbst des Dinges, so kann gewiss nicht geantwortet werden : ‚aus der Erfahrung‘.“: Idem, p. 99

Dans ce savoir *a priori* de la structure ontologique de la chose, l'on peut discerner les grandes distinctions ontologiques, y compris notamment la distinction entre phénomène et chose en soi. Ainsi Fink remarque :

...parce que chaque étant est une unité et une ipséité qui se rapporte à soi, il se distingue selon le « noyau » et la « coquille », selon « l'intérieur », « l'extérieur », selon l'essentiel et l'inessentiel, selon ce qui demeure et ce qui change, et selon l'être et l'apparaître. ¹⁰⁶⁴

C'est-à-dire que le premier problème de la théorie critique de la chose en soi, est de saisir l'apparaître de la chose comme l'apparence qu'a cette dernière dans la représentation humaine, alors qu'*a priori* le concept de l'ipséité de l'objet ne se rapporte pas d'abord à l'apparence de la représentation mais à la manifestation objective de l'objet. La chose en soi n'est pas, *a priori*, la matérialité supposée de l'objet au-delà de la faculté de connaître, elle est d'abord précisément l'en soi de cette matérialité. Il y a donc un décalage tout à fait problématique si l'on tient d'abord pour l'apparaître de l'objet son apparaître dans la représentation et non son niveau ontologique de phénoménalité ; autrement dit il devient douteux que le phénomène, entendu comme la représentation humaine de la chose, soit au sens strict le phénomène de la chose, c'est seulement l'apparence de la chose pour l'homme, mais pas, *a priori*, le phénomène, comme moment ontologique de la chose.

C'est-à-dire que ce qui est renversé, c'est l'ordre des conditions. Dans la théorie critique l'on saisit la subjectivité connaissante comme la condition dernière de la phénoménalité ; non seulement l'on pose l'intuition subjective comme la condition du rapport à l'étant, mais encore l'on pose le concept subjectif comme la condition de la connaissance intuitive, et donc comme la condition dernière et indépassable. Le seul problème c'est qu'au niveau même du concept, l'on trouve un ordre de conditions incompatible avec les conclusions du criticisme. En effet, alors que, d'abord, l'on situe le phénomène de la chose dans la sphère de la représentation, le concept de chose présente, lui, le phénomène comme étant le niveau des propriétés de la chose elle-même, et non d'abord son apparence dans la représentation.

¹⁰⁶³ „...das wissen wir nicht aus dem Erfahren, überhaupt nicht aus dem Vorstellen, - vielmehr ist dies ein jeder Erfahrung vorauslaufendes Wissen um den Bau der Dinge, ein Apriori der Dingheit.“: Idem

¹⁰⁶⁴ „...weil jedes Seiende ein einhaftes und selbsthaft auf sich bezogenes ist, unterscheidet es sich nach 'Kern' und 'Schale', nach 'Innerem' und 'Äusserem', nach Wesentlichem und Unwesentlichem, nach Bleibendem und Wechselndem, und nach Sein und Erscheinen.“ : Idem, p. 100

Ensuite, là où l'on soupçonne une non-correspondance entre la chose et ses propriétés, entre le phénomène et la chose en soi, le concept *a priori* de chose présente au contraire l'idée de la relation nécessaire existant entre le sujet et ses prédicats, entre l'intérieur et l'extérieur. C'est-à-dire qu'il y a une contradiction immanente à poser le concept comme la condition, et à en déduire des conclusions épistémologiques contraire à la logique même de ce concept. Si la condition véritable réside dans le concept, alors il faut reconnaître la relation essentielle et nécessaire qui existe entre le phénomène et la chose en soi, et il faut voir dans la logique du concept l'authentique condition d'une pensée de la phénoménalité.

La phénoménalité a donc d'abord pour condition, non pas l'apparence de la chose dans la représentation d'un sujet, mais le processus d'apparition de la chose elle-même, que Fink nomme « la manifestation » (*Vorschein*). En effet il écrit : « *Nous attirons l'attention sur un concept d'une toute autre sorte, qui ne signifie pas un 'être-représenté'. Nous l'appelons la manifestation.* »¹⁰⁶⁵. La manifestation signifie d'abord que l'étant lui-même apparaît. Comme l'explique Fink :

A présent, nous comprenons aussi l'apparaître comme un « mouvement », - mais ce mouvement ne naît pas dans le sujet se représentant, mais dans chaque chose. L'étant se lève de lui-même, lorsqu'il apparaît, lorsqu'il se manifeste. Ce sont les choses elles-mêmes qui accomplissent le mouvement de l'apparaître, ce sont elles qui entrent dans leur contour fini, qui se montrent dans une forme déterminée. Elles se lèvent dans l'ouvert, elles sortent d'une cachette sombre – un peu comme les fleurs qui naissent du sein de la terre qui les cachait et qui sortent à la lumière et qui y agitent leurs couleurs brillantes au vent des prairies.¹⁰⁶⁶

On comprend donc bien que ce n'est pas l'apparence qui est la condition de la manifestation mais que c'est d'abord la manifestation qui est la condition de l'apparence (à un sujet).

¹⁰⁶⁵ „Damit weisen wir hin auf einen ganz andersartigen Begriff von Erscheinen, der nicht ein 'Vorgestelltsein' besagt. Wir nennen ihn den *Vorschein*.“: Idem, p. 101

¹⁰⁶⁶ „Auch jetzt verstehen wir das Erscheinen als eine ‚Bewegung‘, - aber sie entspringt nicht im vorstellenden Subjekt, sondern in jedem Ding. Das Seiende geht von sich selbst her auf, wenn es erscheint, zum *Vorschein* kommt. Die Dinge selber vollziehen die Bewegung des Erscheinens, sie rücken ein in ihren endlichen Umriss, zeigen sich in einer bestimmten Gestalt. Sie gehen auf ins Offene, kommen heraus aus einer dunklen *Verborgenheit* – etwa wie die Blumen aufgehen aus dem bergenden Schosse der Erde und heraustreten in den Tag und dort ihre leuchtenden Farben wehen lassen im Winde der Wiesen.“: Idem, p. 102

Cependant la problématique ne s'arrête pas là. Si l'on lit bien l'explication de Fink, il ne se réfère pas uniquement à un mouvement autarcique de l'étant, le mouvement de la manifestation, mais il se réfère encore à la possibilité de la manifestation. En effet Fink compare la manifestation de l'étant à la fleur qui émerge de la terre et qui paraît dans la lumière. Il faut comprendre que cette métaphore poétique fait référence à la conception cosmologique fondamentale de Fink, qu'il a exposée dans le cours de 1950-51 *Sein und Mensch*, dont nous avons déjà parlé¹⁰⁶⁷, et dans laquelle Fink pense la possibilité de l'apparaître à travers les deux moments du monde, le Ciel et la Terre, ou l'Oouvert et le Refermé. On se souvient que Fink y renverse le schéma traditionnel du rapport entre LOGOS et PHYSIS, et qu'il pense, via le mouvement du monde (la PHYSIS universelle), l'apparition des distinctions ontologiques elles-mêmes (le LOGOS). Or c'est précisément dans ce schéma que Fink pense maintenant la manifestation comme moment central de l'apparaître. L'apparaître de la chose n'a pas seulement pour condition l'existence de la chose, mais bien plus en amont il faut qu'ontologiquement la multiplicité de l'étant devienne visible ; il faut, si l'on peut dire, que les distinctions ontologiques se distinguent, et elles ne peuvent se distinguer qu'à la lumière d'une dimension d'ensemble (pour Fink l'Oouvert du monde) dans laquelle les distinctions sont composées. Fink écrit :

Nous ne prenons pas « la lumière » au sens par exemple de la théorie de la lumière en physique, nous ne la prenons pas comme un objet de science. Nous la prenons comme l'ensemble du vaste domaine dans lequel l'étant apparaît effectivement, comme « l'espace ouvert » dans la clarté duquel chaque chose qui est a un contour et une forme aperceptible.¹⁰⁶⁸

C'est-à-dire que Fink se propose maintenant de dépasser le point de départ chosal de la théorie de l'apparaître. L'apparaître n'est plus pensé maintenant à partir du phénomène particulier de la chose, modèle selon lequel l'apparaître ne concerne que les propriétés de la chose relativement à la substance, l'apparaître est maintenant pensé comme l'apparaître du réel lui-même, dans la dimension d'ouverture du monde. C'est la multiplicité de l'étant qui est maintenant considérée comme l'apparaissant (et non une simple chose), c'est le tout de l'étant lui-même qui maintenant apparaît. La manifestation, c'est-à-dire le fait de sortir du Refermé dans l'Oouvert, est le processus cosmologique lui-même, qui compose et expose l'ensemble.

¹⁰⁶⁷ Voir notre deuxième partie, chapitre premier, deuxième section, 2

¹⁰⁶⁸ „'Licht' nehmen wir jetzt nicht im Sinne etwa der physikalischen Lichttheorie, nicht als ein Objekt der Naturwissenschaft. Wir nehmen es als den ganzen weiten Bereich, worin überhaupt Seiendes erscheint, als das ‚Offene‘, in dessen Helle jegliches, was ist, Umriss und erblickbare Gestalt hat.“: Idem, p. 101

C'est-à-dire que la manifestation est maintenant ontologiquement comprise comme l'advenir au jour, dans le monde, du fini ; tout fini est ainsi pour une part en lui-même, mais en même temps pour un autre, toute distinction est non seulement visible elle-même mais encore visible dans la coexistence avec d'autres étants individués. Et c'est précisément lorsque est gagnée la dimension d'ensemble de l'apparaître, la dimension du monde, que la phénoménalité peut-être comprise dans ses deux moments fondamentaux : non seulement la chose apparaît elle-même, mais encore elle apparaît aussi à autre chose, et c'est précisément ce moment de l'être-pour-un-autre de l'étant qui rend possible la position philosophique du criticisme, qui prend le phénomène en général seulement comme « l'être pour un homme » de l'étant ; c'est seulement parce que les étants s'apparaissent les uns aux autres (qu'ils soient doués de représentations ou non) que la position criticiste est possible. Encore faut-il cependant penser que l'être-pour-un-autre de l'étant est précisément la manifestation de son intériorité, autrement dit son « en-soi ». Ce que l'étant est pour un autre est ontologiquement ce qu'il est en soi. Fink, à cet égard, écrit :

La manifestation dans le territoire des distinctions, la naissance dans la présence qui rassemble mais, aussi, qui divise tout, font partie de l'être de l'étant en un sens qui est difficilement définissable. Dans la mesure où l'étant vient à la manifestation, il se présente toujours aussi, - il n'a pas seulement un être rapporté à soi-même, mais aussi un être qui s'offre : il est en soi, en étant précisément en même temps pour un autre étant. Il est pour tout autre étant, que celui-ci soit un étant se représentant ou pas. En se manifestant dans l'Ouvert de la présence qui englobe tout, une chose est toujours une parmi d'autres – et elle est aussi offerte à toutes les autres. Elle ne demeure pas enfermée en elle-même, elle s'extériorise nécessairement. Elle est ce qu'elle est, alors que, tout à la fois, elle se conserve, se referme en soi et se manifeste et s'offre.¹⁰⁶⁹

On peut donc apprécier comment Fink pense la réflexion critique sur la phénoménalité. Ce sont des présupposés opératoires, qui permettent d'abord à la théorie critique de saisir le phénomène, entendu comme la représentation, comme la seule apparence de l'étant à l'homme. Il faut d'abord d'une part atteindre l'idée d'une dimension qui rend possible la

¹⁰⁶⁹ „Zum Sein von Seienden gehört in einem schwer bestimmbareren Sinne das Zum-Vorschein-Kommen im Land der Unterschiede, das Aufgehen im alles versammelnden, aber auch gliedernden Anwesen. Sofern Seiendes zu Vorschein kommt, stellt es sich immer auch dar, - hat es nicht bloss ein selbstbezogenes, sondern auch ein sich anbietendes Sein: ist es in sich, indem es gerade zugleich für anderes Seiendes ist. Es ist für jedes andere Seiende, mag dieses vorstellend sein oder nicht. Indem ein Ding zum Vorschein gekommen ist im Offenen des allumfassenden Anwesens, ist es immer eins unter anderen – und ist damit allen anderen dargeboten. Es bleibt nicht verschlossen in sich, es äussert sich notwendig. Es ist, was es ist, indem es sich zugleich behält, in sich verschliesst, und äussert und darbietet.“: Idem, p. 102

théorie dite du « barrage » (entre la représentation et l'étant), d'autre part pousser à bout le concept de chose en soi, pour reconnaître que non seulement l'étant en lui-même apparaît, mais qu'encore le processus de la manifestation a dans l'Ouvert du monde sa condition, condition à partir de laquelle le rapport originel, opératoire dans la théorie critique, de l'être-en-soi et de l'être-pour-un-autre devient intelligible. Il apparaît ainsi que non seulement le fait de s'extérioriser, mais encore de coexister et de s'offrir dans l'Ouvert constituent l'être de l'étant. Ainsi conclut Fink : « *L'étant se manifeste – non accidentellement et à l'occasion comme là où l'on pense l'apparaître à partir de la représentation humaine. L'étant paraît en lui-même, - on ne doit pas séparer ni retrancher l'apparaître de celui-ci, il fait plutôt justement essentiellement son être.* »¹⁰⁷⁰.

c) *Savoir et manifestation*

α) Le problème de la connaissance *a priori*

Avec la discussion que Fink mène de la théorie criticiste de la phénoménalité, il n'apparaît plus légitime d'opposer représentation et chose en soi, bien plutôt Fink approfondit-il le fait que le savoir porte toujours sur la chose en soi.

Le paradoxe de la théorie critique réside dans l'opposition entre le phénomène et la chose en soi, de telle sorte que, posant au niveau subjectif des conditions *a priori* de la connaissance, on lui oppose la chose en soi, mais celle-ci entendue comme l'objet de la représentation, comme la sphère extérieure de ce qui est donné dans l'expérience. Avec cela, bien que l'on dénie à la connaissance une réalité objective, l'on pose cependant comme condition à la validité de celle-ci le rapport empirique à une objectivité, laquelle, quoique représentée

¹⁰⁷⁰ „Das Seiende kommt zum Vorschein – nicht zufällig und gelegentlich wie dort, wo das Erscheinen vom menschlichen Vorstellen her gedacht wird. Das Seiende scheint an ihm selbst, - das Erscheinen ist nicht von ihm abzutrennen oder abzuziehen, es macht vielmehr gerade wesentlich sein Sein mit aus.“: Idem, p. 103

comme inconnaissable, garantit une signification objective aux concepts de la connaissance, et, donc, la leçon, célèbre, du criticisme, concernant les concepts de la raison pure, est qu'ils n'ont aucune réalité objective (autrement dit ils ne se rapportent à aucun *objet*). L'ambiguïté de la théorie critique réside donc dans le fait qu'elle déclare inconnaissable la réalité objective, bien que cette réalité objective inconnaissable, soit, comme objectivité, la condition pour que les concepts aient une réalité objective. Autrement dit un concept de l'entendement, rapporté à l'intuition d'un objet, à une valeur objective, bien que je n'apprenne rien, par ce concept, de ce que l'objet est objectivement.

De la sorte l'on conçoit la réalité objective comme ce qui est l'objet de l'expérience. Est considérée comme réelle la sphère extérieure à nos sens, est considérée comme réelle la réalité empirique. Et pourtant dans la notion de réalité empirique, il faut peut-être bien distinguer la réalité, qui y est pensée, de l'expérience. A cet égard la notion de réalité qui est la nôtre est la notion d'un ensemble indéfini qui dépasse, pour une très large part, la réalité dont nous faisons l'expérience. Comme le dit Fink :

Nous vivons dans l'étrange espoir que quelque chose est partout et toujours, dans les temps les plus éloignés et dans les espaces les plus isolés...Le « est » vibre à travers tout le cosmos. Mais nous n'avons pas encore perçu ni expérimenté cela. ¹⁰⁷¹

C'est-à-dire que le savoir du réel, la connaissance *a priori* que nous avons de la réalité, dépasse intrinsèquement la sphère de l'expérience, de telle sorte que si l'on veut déduire de la connaissance *a priori* le véritable champ de la réalité objective, il faut quasi-inévitablement dépasser les limites de l'expérience. Et c'est là le paradoxe des conclusions de la philosophie critique. Comme le remarque Fink :

D'où tirons nous le savoir que quelque chose est partout et toujours ? Ne devrions nous pas nous limiter au champ de notre expérience, au domaine du perçu, à ce qui est prouvé relativement à notre connaissance ? ¹⁰⁷²

¹⁰⁷¹ „Wir leben in der seltsamen Erwartung, dass überall und allezeit irgendetwas ist...Das ‚Ist‘ durchschwingt den ganzen Kosmos. Aber das haben wir doch nie wahrgenommen, erfahren.“: Idem, p. 108

¹⁰⁷² „Woher wissen wir, das überall und allezeit irgendetwas ist? Müssten wir uns nicht beschränken auf das Feld unserer Erfahrung, auf den Bereich des Wahrgenommenen, erkenntnismässig Ausgewiesenen?“: Idem

Ce qui est décisif, dans cette question, c'est le renvoi de la compréhension de l'être au sujet, au savoir. Si d'abord l'être en soi peut être compris comme ce qui est extérieur au savoir, le gain de l'examen critique est de saisir la corrélation existante entre l'être-en-soi et le savoir. Nous avons un savoir de ce qui échappe à notre expérience, nous pensons les confins de l'univers que nous n'avons jamais expérimenté, et cette réalité en soi existe pour nous parce que nous en avons un savoir. Fink le souligne :

L'étant est lié au savoir – pas seulement dans la mesure où et aussi loin qu'il devient objet dans une activité de représentation du sujet humain, mais aussi dans la mesure où il ne devient pas objet, dans la mesure où il est antérieur à toute objectivation. L'étant est connu également dans son être-en-soi. ¹⁰⁷³

C'est-à-dire que ce n'est plus l'expérience qui est la condition de la connaissance de la réalité objective, mais que c'est la connaissance de la réalité objective qui est la condition de l'expérience. Fink poursuit :

Il [l'étant] n'est pas connu en tant que ce qui est et comment il est dans ses déterminations concrètes, car cela ne peut se révéler que dans l'expérience. Mais il est connu dans le fait qu'il est susceptible d'expérience, dans son intelligibilité fondamentale, - et à vrai dire, il est connu par avance, avant toute expérience. C'est cette connaissance que l'on désigne par l'expression philosophique artificielle de « connaissance a priori ». ¹⁰⁷⁴

On atteint là un point important pour l'intelligence de la pensée finkéenne.

Fink ne rejette pas, l'on s'en rend compte, l'idée d'une connaissance *a priori*. Mais, l'on s'en rend également compte, il n'assume pas les thèses généralement corollaires à une théorie de la connaissance *a priori*. En effet la théorie traditionnelle de la connaissance *a priori*, dont le point culminant est sans doute l'œuvre kantienne, prend argument d'un niveau intuitif de connaissance pour réévaluer le problème métaphysique fondamental de la vérité, antérieurement déployé dans l'horizon du rapport de l'être et de l'apparaître. Le renversement qui s'opère à cet égard est celui du primat de la connaissance, avec une mise en perspective

¹⁰⁷³ „Das Seiende ist auf das Wissen bezogen – nicht nur, sofern und soweit es zum Gegenstande wird in einem vorstellenden Tun des menschlichen Subjekts, sondern auch, sofern es nicht zum Gegenstande wird, sofern es aller Vergegenständlichung vorausliegt. Das Seiende ist auch in seinem Ansichsein gewusst.“: Idem, p. 108-109

¹⁰⁷⁴ „Nicht gewusst, als was und wie es in seinen konkreten faktischen Bestimmtheiten ist, denn solches kann nur in der Erfahrung aufgehen. Aber es ist in seiner Erfahrbarkeit, in seiner prinzipiellen Intelligibilität; gewusst – und zwar im Vorhinein gewusst, vor aller Erfahrung. Solches wissen nennt man mit dem philosophischen Kunstausdruck das ‚apriorische Wissen‘.“: Idem, p. 109

nouvelle du rapport de la connaissance et de la chose en soi. Si dans la pensée antique la chose en soi est conçue comme l'intérieur de l'objectivité, le rapport de l'être et de l'apparaître se joue pour elle dans la sphère de l'étant lui-même. L'étant lui-même est considéré comme l'apparaître de l'essence, qu'elle soit l'essence d'un phénomène ontologiquement positif ou la simple réflexion de l'idéalité de l'étant. C'est dans la mesure, cependant, où la connaissance de l'essence est référée à une intelligibilité, que devient possible la mise en perspective de l'étant vis-à-vis de son intelligibilité, et que dès lors la chose en soi n'est plus réfléchie à partir de l'étant, mais à partir de son intelligibilité. Le phénomène n'est plus conçu comme la chose elle-même, désormais pensée comme chose en soi, mais devient rapporté à l'intelligibilité elle-même, celle-ci, désormais, opposée à la chose. Il y a donc un transfert du rapport de l'être et de l'apparaître, de l'en-soi vers le pour-soi, motivé par la prise en vue de la primauté de l'élément du savoir dans le problème de la connaissance.

Mais dès lors ce qui est essentiellement présent c'est l'opposition qui s'établit entre la connaissance, l'intelligibilité primordiale, et la chose en soi. Avec l'établissement de cette opposition le problème n'est plus celui de connaître l'essence des phénomènes, mais de connaître, plus antérieurement, ces phénomènes eux-mêmes. A cet égard l'opposition qui surgit est celle du concept et de l'empirie. Le présupposé de l'antériorité de la connaissance redouble vis-à-vis de l'expérience, l'on pose l'antériorité du concept sur l'expérience, et, derechef, l'on oppose ce primat du concept à la validité objective du connaître. Or c'est tout cela qui est présent lorsque l'on parle d'une théorie de la connaissance *a priori*. Et c'est précisément cet ensemble de présupposés métaphysiques que Fink, non seulement n'assume pas, mais, qu'au contraire, il discute essentiellement, quand il envisage de penser l'*a priori* de manière, pour ainsi dire, extra-moderne.

Faisons bien voir les moments principaux de la compréhension finkéenne de la connaissance *a priori*, avant de se prononcer sur ce qui le distingue d'une doctrine « aprioriste » classique. Pour Fink l'apriorité se définit vis-à-vis de l'expérience, la connaissance *a priori* est une connaissance antérieure à l'expérience. Il écrit :

Que connaissons nous avant toute expérience de ce qui est susceptible d'expérience ? Si nous admettons et fixons, dans l'objectivation de l'étant qui est le fait de la représentation, tout

comme dans l'accomplissement de l'expérience, des déterminations des objets, ce faisant nous nous mouvons alors à l'avance dans une « connaissance générale » des sortes de choses, - nous connaissons les domaines fondamentaux, les « régions » à partir desquelles l'étant vient à nous sous une typique déterminée ; nous connaissons ce qui est sans vie (la nature inanimée), puis la nature vivante, le royaume végétal, le royaume animal, le royaume humain. ¹⁰⁷⁵

La connaissance régionale illustre ainsi exemplairement la connaissance *a priori* : nous connaissons avant l'expérience de l'étant, avant de savoir ce qu'il est et comment il est, ce qu'il peut être. C'est donc bien par distinction d'avec l'expérience que se définit d'abord, pour Fink, la connaissance *a priori*. Il le souligne :

Cette connaissance...échappe à l'expérience qui a rapport aux objets pour ainsi dire en lui préparant le chemin et en ouvrant son champ ; elle rend l'expérience possible dans la mesure où elle met à disposition et où elle met en avant la région dans laquelle les objets sont susceptibles d'être rencontrés. L'expérience peut seulement nous enseigner la manière dont le vivant est constitué, quels organismes existent. Mais nous ne tirons jamais de l'expérience la connaissance la plus générale du vivant. Nous devons déjà être en possession de celle-ci pour pouvoir distinguer le vivant et l'inanimé et pour les connaître méthodiquement chacun en particulier. Nous sommes familiers « *a priori* » des formes fondamentales de l'étant. ¹⁰⁷⁶

Ce qui définit la connaissance *a priori* c'est donc son antériorité sur l'expérience. Pour Fink la connaissance *a priori* ne se résume pas, cependant, à la connaissance régionale, même si cette dernière en est une illustration, disions nous, exemplaire. Il faut en outre reconnaître à la connaissance *a priori* une dimension catégoriale. Fink l'écrit :

Nos connaissances préalables ne se rapportent pas seulement à la division de l'étant en sortes d'étants, elles s'étendent également à la choseité des choses, à la structure catégoriale des choses – et cela de nouveau de telle sorte que l'on pré-comprend la structure de l'objet

¹⁰⁷⁵ „Was wissen wir vor aller Erfahrung vom Erfahrbaren? Wenn wir in der vorstellenden Vergegenständlichung des Seienden, also in dem Vollzug der Erfahrung, Bestimmungen der Gegenstände aufnehmen und fixieren, so bewegen wir uns dabei im Vorhinnein in einer ‚allgemeinen Kenntnis‘ der Arten der Dinge, - wir kennen die Grundbereiche, die ‚Regionen‘, aus denen her uns Seiendes bestimmter Typik begegnet; wir kennen das leblos Vorhandene (die unbeseelte Natur), dann die lebendige Natur, das Pflanzenreich, das Tierreich, das Menschenreich.“: Idem, p. 109

¹⁰⁷⁶ „Solche Kenntnis...läuft dem gegenstandsbezogenen Erfahren gleichsam wegbereitend und felderöffnend voraus; sie ermöglicht das Erfahren, sofern es die Gegend bereitstellt und vorgibt, in der Gegenstand antreffbar werden. Wie Lebendiges beschaffen ist, welche Organismen es gibt, darüber kann uns nur die Erfahrung belehren. Aber nie entnehmen wir der Erfahrung die allgemeinste Kenntnis des Lebendigen. Diese müssen wir je schon haben, um überhaupt Lebendiges und Lebloses auseinanderhalten und methodisch gesondert erkennen zu können. ‚A priori‘ sind wir mit den Grundarten des Seienden vertraut.“: Idem

d'expérience, c'est-à-dire que l'on pré-comprend la chose comme phénomène. Et, du même coup, nous vivons aussi dans une pré-compréhension de la chose comme telle, de la chose indépendamment de notre expérience.¹⁰⁷⁷

C'est-à-dire que l'on retrouve, dans l'explicitation finkéenne des fondements de la connaissance *a priori* le double moment constitutif de la compréhension de l'être telle que Fink l'explicitait déjà dans son cours de 1947 sur la philosophie de l'esprit¹⁰⁷⁸, à savoir l'articulation entre l'essence et l'existence, entre connaissance eidétique et catégoriale, entre ce-que-c'est (*Was-sein*) et que-c'est (*Dass-sein*). On comprend donc que ce qui définit le mieux la connaissance *a priori*, pour Fink, c'est la compréhension de l'être, qu'il a par ailleurs défini, au début de *Sein, Wahrheit, Welt*, que nous étudions présentement, selon la distinction de l'intuition de l'être (*Seinsahnung*) et de la gradualité de l'être (*Seinssteigerung*), entre l'intuition de l'existence de la réalité, et l'intuition du problème régional.

En saisissant l'*a priori* comme la compréhension de l'être, eidétique et catégoriale, Fink analyse la compréhension de l'être, et par conséquent le niveau *a priori* de la connaissance, dans le rapport essentiel qu'elle entretient avec l'être. Ce qui est le plus essentiel, pourrait-on dire, pour Fink, dans la compréhension de l'être, ce n'est pas tant la « compréhension » que « l'être », et c'est plus l'être lui-même qui éclaire la nature de la compréhension, que la compréhension qui éclaire la nature de l'être. Car la compréhension de l'être se définit intégralement par la nature de ce qui est intuitionné en elle. « Intuition » devient en quelque sorte le maître-mot pour comprendre la pensée de Fink. Nous avons l'intuition de la réalité extérieure. Nous savons *a priori* que la chose est indépendante de nous. Fink écrit :

C'est « a priori » que nous faisons la distinction entre la chose en soi elle-même et la chose en rapport avec notre représentation. La connaissance humaine a priori n'est pas limitée au champ de l'expérience ni au rapport avec l'expérience. Nous existons toujours avec une connaissance de l'être-étant de la chose, que nous distinguons a priori de l'être-objet. Il serait évidemment absurde de prétendre que l'on puisse jamais « faire l'expérience » de « l'être-en-soi » et que l'on puisse faire de celui-ci un objet. Mais nous le connaissons. Et nous connaissons aussi a priori

¹⁰⁷⁷ „Unsere Vorkenntnisse beziehen sich nicht auf die arthafte Gliederung des Seienden nur, sie gehen auch auf die Dingheit der Dinge, auf die kategoriale Struktur der Dinge – und dies wiederum so, dass der strukturelle Bau des Erfahrungsgegenstandes vorverstanden ist, d.h. die Dingheit als Erscheinung. Und zugleich damit leben wir auch in Vorverständnis des Dinges als solchen, des Dinges, unabhängig von unserem Erfahren.“: idem, p. 110

¹⁰⁷⁸ Voir notre deuxième partie, première section, 2., C.

l'universelle extension de l'être de l'étant, même si, aussi bien en tant qu'individu qu'en tant qu'espèce humaine, nous ne faisons réellement l'expérience et nous ne connaissons réellement jamais qu'une minuscule parcelle de cette extension, qu'une misérable petite « île » intramondaine.¹⁰⁷⁹

C'est-à-dire que ce qui caractérise essentiellement la connaissance *a priori*, c'est pour Fink avant tout la *relation* de la connaissance à son objet, en quoi l'on peut comprendre que Fink parle d'un *savoir*. L'intuition caractéristique de la compréhension de l'être, ne donne pas un simple concept de l'objet, elle révèle, bien plus, la réalité comme telle, la réalité hors de nous ; qu'il y ait quelque chose hors de nous, dit Fink, « nous le connaissons ». La validité de la connaissance *a priori* ne dépend donc pas de l'expérience sur des choses déterminées, mais dépend bien plus en amont de la réalité elle-même, toute entière.

On peut donc comprendre la différence essentielle entre les théories classiques de la connaissance *a priori*, et la position finkéenne : les doctrines classiques ne saisissent l'*a priori* que dans l'*opposition* à la chose, Fink le saisit comme une *relation* à la chose ; les doctrines classiques se tiennent dans un plan ontologique où la finitude sépare essentiellement les choses, et donc l'homme et les choses, et donc le savoir et l'objet ; Fink lui, dans sa compréhension cosmologique de l'ensemble, saisit la connaissance comme la manière propre à l'homme d'être en relation avec les choses, et c'est en tant que cette relation que l'*a priori* doit être compris, comme une intuition que nous avons de l'étant que nous ne sommes pas, comme une ouverture au monde, une ouverture à la dimension dans laquelle coexistent tout étant fini. Nous connaissons *a priori* les choses, cela ne signifie pas, donc, une opposition entre le savoir et la chose, mais plus essentiellement un rapport à ces dernières. Dans cette perspective, ce n'est pas la possibilité de l'expérience qui constitue la condition d'application objective d'une conceptualité *a priori*, mais c'est au contraire parce que nous connaissons *a priori* la réalité extérieure que l'expérience d'objets externes est possible.

¹⁰⁷⁹ „Wir machen *a priori* den Unterschied von Ding in sich selbst und Ding im Verhältnis zu unserem Vorstellen. Das apriorische Wissen des Menschen ist nicht auf das Feld und auf den Zusammenhang der Erfahrung eingeschränkt. Wir existieren immer in einem Wissen um das Seiendsein der Dinge, das wir vom Gegenstandsein *a priori* unterscheiden. Es wäre natürlich absurd zu behaupten, das ungegenständliche ‚Ansichsein‘ könnte jemals ‚erfahren‘ und damit zu einem Gegenstande gemacht werden. Aber wir wissen darum. Und ebenso wissen wir um die weltweite Ausbreitung des Seins von Seiendem *a priori*, auch wenn wir, der Einzelne wie das Menschengeschlecht, davon immer nur einen winzigen ‚Ausschnitt‘, eine kläglich kleine binnenweltlich ‚Insel‘ wirklich erfahren und erkennen.“: Idem

A cet égard il faut se souvenir de la discussion que Fink menait de la réflexion critique, quand, examinant sa dynamique intérieure, il remarquait que la théorie « transformationniste » supposait nécessairement la pré-compréhension d'un élément d'ensemble, d'une dimension présupposée à la réalisation de la transformation. On peut donc déjà indiquer que la connaissance *a priori* ne porte pas seulement sur des objets, sur des choses en soi, mais qu'elle porte aussi en elle la pré-compréhension du monde, de la dimension dans laquelle nous sommes rassemblés avec les choses et dans laquelle nous connaissons *a priori* qu'elles existent hors de nous. La connaissance *a priori* porte ainsi sur l'étant dans sa totalité : nous savons non seulement que les choses sont, mais nous connaissons encore ce que Fink appelle « l'extension universelle de l'étant ». Fink écrit :

C'est dans la mesure où c'est par-delà toutes les frontières factuelles de l'expérience que l'on connaît l'étant en lui-même, l'étant dont on ne fait pas l'expérience, l'étant que l'on n'objective pas, que tout étant en tant que tel est lié à une connaissance. ¹⁰⁸⁰

Et il ajoute :

C'est précisément dans la mesure où nous connaissons le caractère limité du champ de notre expérience que nous connaissons également la mondéité de l'être des choses. C'est dans la perspective de la pré-compréhension *a priori*, qui ne se borne pas à rendre possible l'expérience, mais qui réfléchit aussi avant tout, dans l'ensemble, au-delà de l'expérience et qui présuppose l'être-en-soi de l'étant, qu'il faut concevoir la similitude de l'ens et du verum. Ce qui veut dire : nous sommes dans une pré-compréhension d'un rapport particulier entre l'être – la vérité – le monde. ¹⁰⁸¹

C'est-à-dire que Fink assume, pour sa part, dans sa pensée philosophique, le moment du savoir. Il n'est pas question pour lui de rétablir une leçon réaliste, dans laquelle on poserait, dogmatiquement, l'existence de choses en soi, sans engager de discussion avec la

¹⁰⁸⁰ „Sofern über alle faktischen Erfahrungsgrenzen hinaus um das nicht-erfahrene, nicht vergegenständlichte Seiende an ihm selbst gewusst wird, ist alles Seiende als solches einem Wissen verbunden.“: Idem, p. 111

¹⁰⁸¹ „Gerade sofern wir die Begrenztheit unseres Erfahrungsfeldes wissen, wissen wir auch um die Weltweite des Seins von Dingen. Im Hinblick auf das apriorische Vorverstehen, das nicht bloss als Kenntnis der Wesenheiten der Dinge die Erfahrung ermöglicht, sondern vor allem auch über die Erfahrung im ganzen hinausdenkt und das Ansichsein des Seienden voraussetzt, muss die Gleichung von ens und verum begriffen werden. Das besagt: wir existieren in einem Vorverständnis eines sonderbaren Zusammenhangs von Sein – Wahrheit – Welt.“: Idem, p. 111-112

problématique moderne de la connaissance. Bien plutôt, la philosophie moderne est la prise en vue, essentielle, du moment du savoir, et plus précisément de la corrélation que Fink nomme « *ens-verum* ». Nous ne sommes pas coupés de l'extériorité, il n'y a pas une limite abrupte qui nous sépare des choses, mais nous sommes essentiellement reliés aux choses par le savoir. C'est par le savoir que nous connaissons l'étant et le monde dans lequel il est composé et exposé. Pour Fink la prise en considération du moment du savoir est la prise en compte de cette relation de l'homme au monde, au plus profond de l'homme existe ce lien fondamental. Cependant réside dans cette prise de conscience de la relation de l'être et du savoir une sorte de danger dialectique : celui d'opposer à la thèse du réalisme l'antithèse de l'idéalisme critique, celui d'arguer de la relation fondamentale de l'étant au sujet pour nier à l'objet l'existence en soi. Car de la sorte sont peut-être méconnues fondamentalement la relation et la nature de la relation que constitue le savoir. Le savoir se définit intrinsèquement par cette relation sur laquelle la réflexion critique jette le doute. Au point que ce qui structure fondamentalement la structure *a priori* de la connaissance ne réside pas tant dans le seul sujet du savoir, mais dans le rapport de ce sujet à l'étant et au monde. Le problème tout entier du savoir, pour Fink, se résume à cette relation : être – vérité – monde. Le savoir est, à son niveau le plus fondamental, structuré *a priori* comme un rapport connaissant à l'étant, *dans* le monde. Et c'est précisément cette dimension relationnelle constitutive du savoir que méconnaît la philosophie critique, ainsi que les théories aprioristes traditionnelles. Avec, toujours, l'ombre du point de départ chosal. Dans un monde-chose on ne peut pas prendre en vue la dimension qui rassemble, et qui pourtant structure fondamentalement le savoir. Il faut dépasser le point de départ chosal pour prendre en vue la relation fondamentale qui rassemble l'homme et les choses dans le monde, pour apercevoir la relativité essentielle au savoir *a priori* que nous avons des choses.

β) La manifestation

L'idée essentielle dans l'approche finkéenne de la connaissance *a priori* est non pas de saisir le savoir *a priori* comme l'équipement d'un sujet clos sur lui-même, mais comme la manière dont l'homme est *a priori* en rapport à l'étant. L'essentiel dans la connaissance *a priori* c'est

la relation à l'étant dans laquelle celui-ci est connu dans son être. C'est dire que le connaître se rapporte à l'étant lui-même et d'abord à sa manifestation. On gagne ainsi la sphère objective du problème de l'apparaître. Fink explique :

L'apparaître n'est pas alors une réalité que l'on attribue à la chose pour ainsi dire de l'extérieur ; la chose n'est pas éclairée « en la reliant à la connaissance ». Son apparaître est bien plutôt son propre fait. Il fait partie de son être, il est la réalisation d'être fondamentale de l'étant en lui-même. L'étant apparaît dans la mesure où il vient à la manifestation. Il n'est pas relatif à un mouvement étranger comme c'est le cas dans l'être-connu, il réalise le mouvement de l'apparaître en tant que surgissement. L'étant apparaît en se dévoilant lui-même. Il émerge dans le dévoilement.¹⁰⁸²

Le problème de la manifestation est un problème crucial, précisément parce que lui aussi contient l'aporie qui doit conduire à la prise en vue de la dimension cosmologique. Nous sommes familiers avec l'apparaître au sens de la manifestation, mais penser vraiment la manifestation doit nous conduire à dépasser le point de départ chosal, doit nous conduire à dépasser le point de départ de l'étant dans la considération du problème de l'apparaître. Car pour penser l'apparaître, dit Fink, en vérité, les concepts nous font d'abord défaut. On pense l'apparaître de toutes choses à partir de l'apparaître de certaines choses. Fink explique :

Pour donner quelque fermeté au discours sur l'apparaître en tant qu'émergence à partir de soi-même et en tant que dévoilement d'un étant, discours encore vacillant faute de concept, on fait bien de commencer par prendre des modèles. De même que les végétaux naissent du sein de la terre ou l'enfant du ventre maternel, de même toutes les choses finies naissent, tout ce qui est limité et a des contours naît d'un « fond » obscur, informe, chaotique.¹⁰⁸³

Ce qui est essentiel dans cette considération c'est que l'on pense fondamentalement l'apparaître comme l'apparaître du fini, de tout fini. Fink le dit : « *L'être en tant qu'être fini*

¹⁰⁸² „Dann ist das Erscheinen nicht ein Begebenheit, die der Sache gleichsam von aussen angetan wird; sie wird nicht ‚erkenntnismässig‘ beleuchtet und beschienen. Ihr Erscheinen ist vielmehr ihr eigenstes. Es gehört zu ihrem Sein, ist der fundamentale Seinsvollzug des Seienden an ihm selber. Das Seiende erscheint, sofern es zum Vorschein kommt. Nicht wird es von einer fremden Bewegung betroffen wie im Erkenntwerden, es vollzieht die Bewegung des Erscheinens als ein Hervorkommen. Seiendes erscheint, indem es sich von ihm selbst her entbirgt. Im Entbergen geht es auf.“: Idem, p. 112

¹⁰⁸³ „Um der im Begrifflosen noch schwingenden Rede von Erscheinen als von-sich-selbst-her-Aufgehen und sich-Entbergen eines Seienden Bestimmtheit zu geben, greift man wohl zunächst zu Modellen. So, wie, Gewächse aufgehen aus dem Schoss der Erde oder das Kind aus dem Mutterleib, so gehen alle endlichen Dinge, alles Begrenzte und Umrissene, aus einem dunklen, gestaltlosen, chaotische ‚Grunde‘ auf.“: Idem, p.112

de l'étant arrive à l'apparaître, à la manifestation. »¹⁰⁸⁴. On pense avec cela que tout fini apparaît, on peut même penser que l'espace et le temps eux-mêmes apparaissent, voire même que le monde apparaît ; les étoiles, l'air, l'eau, la terre, et tout ce qui habite la terre, peut on penser, apparaissent. Ce faisant on est au plus haut point dans ce que l'on pourrait appeler le « transfert chosal », c'est-à-dire que l'on part d'un modèle ontologique déterminé pour penser l'ensemble : à savoir le modèle de la chose finie, la chose réalisée et autonome, notamment sous la forme du modèle du vivant. On avait vu au début de cette section comment les premiers métaphysiciens grecs partaient du modèle moteur/mû, valable pour la sphère des choses, pour penser le mouvement universel ; ici c'est un peu le même problème : on part du modèle du vivant pour penser l'apparaître de choses bien distinctes. Fink le remarque clairement :

Chez toutes les choses qui croissent dans la Grande Croissance, chez toutes les créatures de la nature, chez tous les êtres vivants, on peut à coup sûr mettre au jour ce moment de l'auto-déploiement, de l'auto-développement. Le modèle est cependant en échec quant à la matière inanimée, quant aux choses matérielles particulières et quant aux grands éléments matériels. Que pourrait bien vouloir dire qu'une pierre apparaît au sens de la naissance ? Elle peut soit traîner à la surface de la terre, soit être enfoncée dans le sol. Elle ne vient cependant pas se manifester de telle sorte qu'elle accomplisse son apparaître. Elle ne s'épanouit pas. Et de même ni la terre ni l'eau ni l'air ni le feu ne naissent, ils sont le premier théâtre de la manifestation des diverses choses particulières de la manière d'être du vivant. Mais ils ne viennent cependant pas à se « manifester » d'eux-mêmes.¹⁰⁸⁵

C'est-à-dire que, si nous avons une compréhension opératoire de la phénoménalité originaire, nous thématisons cette dernière à partir du modèle du vivant. Nous pensons que « de même » que la fleur apparaît, les choses apparaissent. Car ce faisant nous sommes tributaires d'une conception métaphysique, dont le modèle directeur est la distinction de la chose et de ses propriétés, de la chose en soi et de son phénomène, pour laquelle la substance préexiste à sa phénoménalisation. Il faut d'abord l'être avant l'apparaître, pense t-on dans une métaphysique

¹⁰⁸⁴ „Sein als Endlichsein von Seiendem ereignet sich im Aufscheinen, im Zum-Vorschein-kommen. „ : Idem

¹⁰⁸⁵ „An allen Gewächsen des Grossen Wachstums, an allen Geschöpfen der Natur, an allem Lebendigen kann man sicherlich dieses Moment der Selbstentfaltung, des Sichentwickelns herausheben. Aber das Modell versagt bei dem leblosen Stoff, bei den stofflichen Einzeldingen und bei den grossen stofflichen Elementen. Was kann heissen, ein Stein erscheint im Sinne des Aufgehens. Er kann entweder auf der Erde herumliegen oder im Erdboden stecken. Er kommt doch nicht so zum Vorschein, dass er dabei sein Erscheinen vollzieht. Er entfaltet sich nicht. Und ebenso gehen Land und Meer und Luft und Feuer nicht auf, sie sind der nächste Schauplatz für das Zum-Vorschein-kommen mannigfaltiger Einzeldinge von der Seinsart des Lebendigen. Aber sie selber kommen doch nicht von ihnen selbst her zum ‚Vorschein‘.“ : Idem, p. 113

de la substance absolue pour laquelle l'être suprême conditionne l'existence du mouvement. On conçoit que toute chose apparaît, et l'on conçoit que tout apparaît est apparaît de « quelque chose ». L'on ne prête pas attention au fait que l'apparaître de la fleur n'est pas identique à l'apparaître de la pierre. Lorsque l'on tente de penser le processus de manifestation de la pierre, l'on échoue parce que l'on tente de la saisir sous la forme isolée d'une pierre, tandis que le règne minéral auquel la pierre isolée est rattachée n'est pas lui-même comme une substance qui manifesterait ses propriétés : il faut, pour penser le règne minéral, situer celui-ci dans l'ensemble du mouvement naturel, il faut – et c'est d'ailleurs ce que tente Hegel dans sa philosophie de la nature –, penser les différentes étapes de la différenciation matérielle, pour avoir bien en vue la différence pour ainsi dire métaphysique qui existe entre la matérialité seulement particularisée, comme le sont les éléments, et l'organisme singularisé, comme l'est l'être vivant. A ce niveau l'on peut bien apprécier pourquoi il est erroné de partir de l'organisme singularisé pour tenter de penser la particularisation des éléments. Or c'est une erreur analogue que l'on commet, si l'on tente de penser la manifestation, comme telle, à partir de l'apparaître de la chose singularisée. Et pourtant, l'on persiste à penser l'apparaître des éléments eux-mêmes, l'on se dit qu'il y eut bien un jour où la terre n'était pas encore formée, où l'atmosphère terrestre n'existait pas, et qu'elle est bien, en un certain sens « apparue ». C'est qu'on fait usage alors de la compréhension originaire de l'apparaître, vis-à-vis de laquelle le modèle du vivant est défaillant. Fink écrit :

Mais finalement le discours sur la manifestation signifie quelque chose de plus originel que le seul auto-déploiement de l'être vivant, quelque chose d'autre que les processus du développement et de la maturation. La « naissance » des choses n'est pas seulement comprise comme un désenveloppement de l'état germinal, mais comme un surgissement dans la « lumière », comme une sortie hors d'une cachette et comme une entrée dans un dévoilement.¹⁰⁸⁶

C'est-à-dire que l'apparaître, dans la pensée de Fink, n'est plus fondamentalement référé à une substance vis-à-vis de laquelle la propriété apparaît, mais devient référé à la « lumière » à partir de laquelle l'apparaissant est visible. Car ce qui vient à la manifestation, Fink le dit un

¹⁰⁸⁶ „Aber am Ende meint die Rede von Vorschein etwas Ursprünglicheres als nur die Selbstentfaltung von Lebewesen, anderes als die Prozesse der Entwicklung und Reifung. ‚Aufgehen‘ der Dinge wird nicht allein verstanden als eine Auswicklung aus einem Keimzustand, sondern als ein Hervorkommen ins ‚Licht‘ als ein Heraustreten aus einer Verborgenheit und Eintreten in eine Entbergung.“: Idem

peu plus haut, est l'étant fini. La condition de l'apparaître de l'étant fini est précisément la visibilité de cette finitude, en vertu de laquelle chaque étant fini se distingue de l'autre, et cela vaut aussi bien pour les choses singularisées que pour les particularités élémentaires : l'eau n'est pas l'air, etc. Et si l'on pense que tout apparaît, d'une certaine manière, c'est d'abord en ce sens que la particularité, puis la singularité se différencient les unes vis-à-vis des autres, et ce jaillissement de la différence suppose la possibilité de la distinction de ces mêmes différences, possibilité en laquelle Fink voit la « lumière ». Il écrit :

Cependant, on doit désormais dire à nouveau que l'apparaître, considéré comme entrée des choses dans le milieu de l'air et de la lumière ne saurait signifier que l'étant naît à partir de lui-même...Un symbole fort primitif tient « l'ouvert » du ciel et le « clos » de la terre pour l'opposition et pour le rapprochement des dimensions mondaines de l'être. Ce que, dans l'expérience pré-physique, par exemple dans le monde de l'expérience vécue du paysan, nous appelons « le ciel » et « la terre », est un signe indicateur. C'est à partir du jeu amoureux d'URANOS et de GAIA que le mythe grec fait naître toutes les choses et les fait apparaître dans leur être. Mais le ciel n'est pas le firmament conçu par la physique et la terre n'est pas la profondeur terrestre au sens géologique. « Le ciel » est la lumière de l'être dans laquelle tout étant fini brille et reçoit son sceau et « la terre » est la nuit de l'être, l'abîme primitivement un, l'abîme unique de l'informe, dont surgissent toutes les formes et dans lequel disparaissent toutes les formes.¹⁰⁸⁷

On retrouve donc maintenant dans *Sein, Wahrheit, Welt* (1955/56), que nous étudions présentement, le double thème principal de *Sein und Mensch* (1950/51), du Ciel et de la Terre, de l'Oouvert et du Refermé, que nous avons développé dans la section précédente. Si dans *Sein und Mensch* le thème essentiel était le mouvement du monde, que Fink envisageait comme la PHYSIS universelle, le thème maintenant est celui de l'apparaître. Fink ne part plus ici du monde pour en penser les moments, il part du problème de la manifestation et de l'échec du modèle chosale pour prendre en vue l'apparaître à son niveau le plus originaire, l'apparaître de tout étant fini, quelque soit son degré de détermination. Ce qui apparaît, dans

¹⁰⁸⁷ „Doch muss man auch jetzt wieder sagen, dass Erscheinen, genommen als Eingang von Dingen in das Luft-Licht-Medium über der Erde und unter dem Himmel, nicht das Von-ihm-selbst-her-Aufgehen des Seienden bedeuten kann...Eine ursprüngliche Symbolgewalt hat das ‚Offene‘ des Himmels und die ‚Verschlossenheit‘ der Erde für das Gegen- und Zu-Einander der Weltdimensionen des Seins. Was wir in der vorphysikalischen Erfahrung, etwa der bäuerlichen Erlebnis-welt, ‚Himmel‘ und ‚Erde‘ nennen, ist ein weisendes Zeichen. Aus dem Liebes-Spiel von URANOS und GAIA lässt der Mythos der Griechen alle Dinge aufgehen und in ihr Wesen erscheinen. Aber Himmel ist dann nicht das physikalisch aufgefasste Firmament und Erde nicht die Erdtiefe im geologischen Sinn. ‚Himmel‘ ist das Seinslicht, in welchem alles endlich Seiende aufscheint und sein Gepräge erhält, und ‚Erde‘ ist die Seinsnacht, der ur-eine, all-eine Abgrund des Gestaltlosen, dem alle Gestalten entsteigen und in den alle Gestalten vergehen.“: Idem, p. 114

la mesure où l'étant est fini, c'est l'être de l'étant lui-même, l'étant ne préexiste pas à son existence, pourrait on dire de manière tautologique ; ce qui apparaît ce n'est pas les propriétés de l'étant, c'est l'étant lui-même qui apparaît dans son être. Fink écrit :

Les choses « naissent » – cependant elles n'existent pas d'abord et naissent ensuite, mais elles sont uniquement alors qu'elles naissent. L'apparaître, en tant que manifestation, n'est pas ce qui vient s'ajouter aux choses ; cet apparaître est précisément leur être. ¹⁰⁸⁸

On retrouve ici la grande idée, déjà présente dans *Welt und Endlichkeit* (1949)¹⁰⁸⁹, selon laquelle ce n'est pas l'être qui préexiste à l'étant, mais selon laquelle au contraire la réalité, l'étant, apparaît dans et par le mouvement du monde. L'être, le réel, apparaît lui-même et n'est pas la condition de la manifestation mais précisément ce qui se manifeste. De telle sorte que « être », revient à se manifester, et que se manifester équivaut à être. Fink le souligne en une métaphore : « *Pour le dire métaphoriquement : le soleil n'est pas d'abord là et ensuite brille et apparaît, il est uniquement ce qu'il est dans le fait de briller.* »¹⁰⁹⁰.

Ce que Fink renverse ici, c'est donc la conception métaphysique traditionnelle de l'apparaître. Pour la conception traditionnelle l'être de l'apparaissant n'était pas conçu au niveau de la phénoménalisation des propriétés elles-mêmes, mais au niveau de la chose porteuse des propriétés, laquelle était conçue comme ce qui est permanent sous le changement. L'être de l'apparaissant était conçu comme la permanence de la substance, relativement à laquelle les propriétés apparaissantes relevaient d'une dignité ontologique moindre. Fink renverse cette conception en saisissant que la manifestation de l'étant n'est originairement pas le seul fait de l'étant lui-même, comme on peut le croire avec le modèle du phénomène vivant, bien au contraire le phénomène est conçu par Fink comme l'entrée dans la lumière de l'étant fini, lequel n'a d'être, comme tel, comme étant fini, que dans cette lumière, c'est-à-dire que le phénomène n'a d'être que dans le moment de la manifestation cosmologiquement comprise. L'être n'est pas du ressort d'une substance préexistante, mais précisément l'être de la chose est l'apparition de la chose elle-même dans le royaume de l'étant fini, c'est-à-dire que la chose

¹⁰⁸⁸ „Die Dinge 'gehen auf' – aber sie sind nicht zuerst und gehen dann auf, sondern sie sind einzig, indem sie aufgehen. Erscheinen, als Vorschein gedacht, ist nicht etwas, was mit den Dingen auch noch passiert; diese Erscheinen ist gerade ihr Sein.“: Idem, p. 115

¹⁰⁸⁹ Voir notre deuxième partie, chapitre premier, deuxième section, 1.

¹⁰⁹⁰ „In der Metapher gesprochen : die Sonne ist nicht zuerst einmal und dann scheint sie und erscheint sie, sie ist einzig in ihrem Scheinen das, was sie ist.“: Idem

n'a d'être que dans la mesure où elle apparaît ; l'être de l'étant, la réalité multiforme qui nous environne est l'unique réalité intra-mondaine, et elle-même, essentiellement, apparaît. Autrement dit l'être lui-même apparaît en même temps que la chose apparaît, la chose est en même temps qu'elle apparaît, et n'est qu'en tant qu'elle apparaît. Fink le résume ainsi :

Les choses sont apparaissantes. « La naissance » dans l'apparaître n'est qu'une expression qui exprime l'être des choses finies. Mais cette expression parle dans une direction précise, elle cherche à penser, dans un sens plus précis, le concept du « est », qui n'est trop facilement pensé que de manière vide. Le rocher et le sable, la vague de la mer et le vent, l'arbre et l'arbuste, l'oiseau et le poisson, l'homme et la femme, la maison, le temple, l'arme et la ville et l'Etat - et toutes les choses semblables, sont de telle sorte qu'ils se dévoilent, qu'ils se montrent et se présentent à un autre étant fini. L'apparaître est émergence dans la clarté qui rassemble et entoure tout étant individuel. ¹⁰⁹¹

Mais encore, c'est en gagnant le concept de la manifestation que l'on gagne le niveau où se pose le problème de la vérité en soi. Le vrai, maintenant, dans l'approche finkéenne, ne réside ni dans l'essence en soi, ni dans l'apparence de la chose au niveau du phénomène qui lui correspondrait (dans une métaphysique classique), ni même, - et c'est là la nouveauté de l'approche de Fink -, dans la correspondance entre l'essence et le phénomène, mais réside dans la signification cosmologique du manifesté. Donnons la parole à Fink lui-même :

Et c'est dans la mesure où l'apparaître est un dévoilement, un auto-dévoilement des choses finies dans leur contour et dans des limites que survient toujours un être-vrai. Tout étant – pensé à partir de la manifestation – est un être-vrai : *omne ens est verum*. Cet être-vrai cependant ne lui vient pas d'un autre étant, ne lui vient pas d'un sujet et ne fait pas partie de lui par hasard. Bien plus, lorsque l'être des choses finies est pensé comme le fait de se manifester, l'être-vrai, le dévoilement doit nécessairement faire partie de l'être de chaque étant. L'être-fini est être dévoilé. Le domaine d'ensemble où se produit un tel auto-dévoilement des choses finies est l'immensité cosmique de l'espace et du temps. ¹⁰⁹²

¹⁰⁹¹ „Die Dinge sind erscheinend. 'Aufgang' ins Erscheinen ist nu reine andere Wendung für das Sein endlicher Dinge. Aber diese Wendung spricht in eine bestimmte Richtung, sie versucht den allzu leicht nur leer gedachten Begriff des ‚ist‘ in einem volleren Geschehen zu denken. Fels und Sand, Meereswelle und Wind, Baum und Strauch, Vogel und Fisch, Mann und Weib, Haus, Tempel, Waffe, Stadt und Statt – all dergleichen ist so, dass es sich entbirgt, anderem endlichen Seienden zeigt und darstellt. Das Erscheinen ist Hervorkommen in die Lichtung, welche alles vereinzelte Seiende versammelt und umfängt.“: Idem

¹⁰⁹² „Und sofern Erscheinen ein Entbergen, ein Sich-Enthüllen endlicher Dinge im Umriss und in Grenzen ist, ereignet sich immer ein Wahrsein. Jedes Seiende – vom Vorschein her gedacht – ist ein Wahres: *omne ens est verum*. Solches Wahrsein aber kommt ihm nicht von einem anderen Seienden, von einem Subjekt her zu und gehört ihm nicht zu-fällig an. Vielmehr muss, wenn das Sein der endlichen Dinge als Vorscheinen begriffen wird,

C'est-à-dire, si on lit bien, que la vérité ne survient pas d'abord à l'étant en lui-même, mais à l'étant en tant qu'il apparaît dans un ensemble. Autrement dit ce qu'est l'étant en lui-même se définit en même temps par ce qu'il est dans l'ensemble. L'être-vrai survient à l'étant en tant qu'il se manifeste, en tant qu'il se dévoile, mais en même temps le dévoilement n'advient pas à un étant de manière isolé, il advient dans le « domaine d'ensemble » dans lequel chaque étant se manifeste, et c'est à la lumière de ce domaine d'ensemble que chaque étant reçoit son sceau et par là sa vérité.

Le paradoxe, dans cette conception cosmologique du vrai, c'est que l'on retrouve la détermination régionale comme détermination essentielle de la vérité de l'étant. Dans la métaphysique classique l'on partait du singulier¹⁰⁹³, le « défini », pour chercher la définition de l'étant. On partait du concept déterminé de l'objet, pour, dans la tentative de définition, remonter à des déterminations plus universelles, ou bien, à l'inverse, on tentait de partir de l'universel pour saisir l'objet dans les moments de son concept¹⁰⁹⁴. Mais l'on ne retenait pas, dans une telle tentative de définition, la composition et la distinction du genre d'être de l'objet vis-à-vis des autres « régions de l'être ». Précisément parce que l'on ne retenait dans la définition que ce qui appartenait positivement à l'essence de l'objet défini. Mais si dans la pratique de la définition, l'on ne présuppose plus que la vérité de l'objet défini réside dans son essence propre, - ce qui reviendrait au primat du modèle chosal -, mais si l'on présuppose que l'être de l'objet ne réside que dans sa manifestation, laquelle advient dans un domaine d'ensemble vis-à-vis duquel l'objet a sa vérité, alors dans la définition intervient *d'abord* la détermination régionale, c'est-à-dire le « contexte d'être » qui précède la détermination du genre et de l'espèce. C'est-à-dire que la vérité de l'objet ne se définit plus d'abord selon la substance mais selon le monde et particulièrement la région du monde, c'est-à-dire selon l'ensemble de la manifestation dans lequel l'étant singulier a son sceau. L'essentiel étant donc que l'être du phénomène, à partir duquel il est défini, est compris comme son dévoilement dans l'ensemble, et non plus comme une substance singulière isolée.

das Wahrsein, die Entborgenheit, zum Wesen jedes Seienden überhaupt gehören. Endlichsein ist Entborgensein. Der Gesamtbereich, wo solches Sichselbstentbergen der endlichen Dinge geschieht, ist die kosmische Weite von Raum und Zeit.“: Idem, p. 115-116

¹⁰⁹³ Par exemple, dans l'*Organon* d'Aristote: « La définition nous fait acquérir la connaissance d'une substance » : Aristote, *Organon*, IV, Les seconds analytiques, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, p. 169

¹⁰⁹⁴ Par exemple Hegel, dans l'*Encyclopédie*: « L'ob-jet, amené par la connaissance tout d'abord dans la forme du concept déterminé en général, d'une manière telle que par là son genre et sa détermination générale sont posés, est la définition » : Hegel, *Encyclopédie*, I, La science de la logique, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1986, p. 456 (§229).

Un mot encore sur le problème de la valeur. Nous avons commencé la présente partie de la présente section en mentionnant la discussion finkéenne du problème métaphysique de la valeur. On a vu que Fink contestait ce qu'il nomme le « comparatif ontologique », lequel instaure, dans une vision hiérarchique des différences régionales, la suprématie de l'esprit humain, lequel est pensé comme le but ultime du monde, - compris à la façon de la métaphysique classique -, qu'il contestait le fait qu'un étant puisse faire office de comparatif vis-à-vis duquel les autres sont ontologiquement estimés. Fink y opposait une différence ontologique plus originaire, notant que la distinction ontologique originaire n'opérait pas entre différents étants, mais entre le monde et l'étant, tous les étants étant, en tant que tels, en tant qu'étants, « de même rang ». Or l'on pourrait croire, en suivant cette leçon, que, pour Fink, toutes les choses sont, comme identiques en tant que choses, de même valeur, abstraction faite, dès lors, des différences régionales. Or on peut apercevoir maintenant qu'il n'en est rien. Dans la mesure où l'étant a sa vérité dans l'ensemble dans lequel il apparaît, la négativité qui touchait certaines régions de l'étant vis-à-vis de l'homme par rapport auquel elles avaient leurs mesure, disparaît. Ce qui définit l'étant, ce n'est pas ce qu'il est ou ce qu'il n'est pas (le végétal n'est pas pensant), mais c'est tout positivement ce qu'il est. Car ce qu'il est, c'est ce qui apparaît dans le monde. L'existence comme telle devient une valeur positive, qui n'est plus référée négativement à un idéal absolu vis-à-vis duquel la négativité dans la réflexion des prédicats apparaît, bien au contraire la réflexion réfère la chose à l'ensemble vis-à-vis duquel la *différence* est une valeur, c'est-à-dire que le végétal par exemple n'a pas *moins* de valeur que l'homme, il a une *autre* valeur. Ce qui fait la valeur de l'étant réside tout entier dans la spécificité qui est la sienne, spécificité qui n'est pas négative quant à l'essence mais positive quant à l'existence. Le fait d'exister recèle la valeur ontologique fondamentale, c'est le monde qui dans son mouvement créateur devient la mesure de la valeur ontologique : en tant que ceci ou cela existe, cela recèle déjà une valeur, sans que l'on puisse comparer un étant à un autre pour le déclarer *moindre en être*. Aucun étant n'est moindre en être qu'un autre étant, mais ils puisent tous la différence qui fait leur valeur propre du monde qui les compose et les expose ensemble.

Concluons sur l'approche finkéenne de la problématique traditionnelle de l'apparaître. Il ne s'agit pas pour Fink de dresser un inventaire des positions traditionnelles mais,

fondamentalement, de mettre en question les deux grandes pensées de l'apparaître qui dominant la pensée occidentale. Il explique :

La métaphysique de l'Antiquité était avant tout définie par l'idée de base selon laquelle « l'apparaître » est la naissance spontanée de l'étant, qu'il est l'entrée dans la clarté d'une présence universelle...La métaphysique de l'époque moderne, en revanche, a conquis son territoire singulier dans l'apparaître de l'étant qui se produit en tant que représentation humaine.¹⁰⁹⁵

La discussion que Fink a menée de cette problématique a consisté, essentiellement, d'abord dans la reconduction du problème moderne de la représentation à la présupposition de la chose en soi, d'une part, et à la présupposition de la dimension nécessaire à la théorie « transformationniste » de la représentation d'autre part. Puis il a discuté le problème de la manifestation en mettant en cause les limites du modèle chosal dans l'élaboration d'une théorie de la manifestation, regagnant là aussi la dimension d'ensemble de la manifestation originaire. Le problème pour Fink, dès lors, est maintenant de tenter de concevoir ensemble les deux positions, antique et moderne, du problème de l'apparaître. Il le dit :

Mais s'agit-il de problèmes « séparés » qui n'ont rien à voir l'un avec l'autre ? Ou bien est-il nécessaire de concevoir ensemble, d'une manière plus originale, ce qui a été jusqu'à présent distingué ? Le rapport fondamental de l'être et du savoir ne va pas sans une relation essentielle avec le rapport fondamental de l'être et de la clarté. On pourrait réaliser qu'une « connaissance » des choses par un sujet humain n'est possible que si au préalable l'homme connaissant et la chose connaissable sont déjà « nés », s'ils se sont déjà manifestés.¹⁰⁹⁶

C'est dire que le problème de l'apparaître, tel qu'il se pose avec l'héritage traditionnel, antique et moderne, vient, encore, du point de départ chosal. Si l'on part de l'homme, chose au milieu des choses, l'on pose le problème de l'apparaître à partir de la représentation, toutefois dans l'ensemble de ce qui existe, le monde. Si, à l'inverse, l'on part de l'étant

¹⁰⁹⁵ „Die antike Metaphysik war vor allem bestimmt von dem Ansatz, dass 'Erscheinen' das Von-ihm-selbster-Aufgehen des Seiendes ist, das Einrücken in die Lichtung eines weltweiten Anwesens...Die neuzeitliche Metaphysik dagegen gewann ihren eigentümlichen Boden im Erscheinen des Seienden, das als menschliches Vorstellen geschieht.“: Idem, p. 116-117

¹⁰⁹⁶ „Aber sind dies 'getrennte' Probleme, die nichts miteinander zu tun haben? Oder ist es am Ende notwendig, das bislang Unterschiedene in einer ursprünglicheren Weise zusammenzudenken? Das Grundverhältnis von Sein und Wissen ist nicht ohne einen wesentlich Bezug zum Grundverhältnis von Sein und Lichtung. Man mag sich vergegenwärtigen, dass ein ‚Erkennen‘ der Dinge durch ein menschliches Subjekt nur möglich ist, wenn zuvor der erkennende Mensch und das erkennbare Ding bereits ‚aufgegangen‘, zum Vorschein gekommen sind.“: Idem, p. 116

singulier, il faut concevoir la manifestation, certes, de l'objet lui-même, mais là encore l'on est reconduit à la dimension d'ensemble de l'apparaître. Et c'est précisément la prise en vue de cette dimension d'ensemble, la dimension du monde, qui doit permettre de saisir ensemble les deux positions métaphysiques traditionnelles concernant l'apparaître de l'étant. Avec l'amorce d'un renversement de l'ordre des conditions : si la métaphysique moderne situait la représentation comme condition relativement à la manifestation, il se pourrait bien que ce soit la manifestation qui conditionne la représentation. Ce n'est pas la chose en soi qui est la condition de la représentation, mais la dimension d'ensemble de la manifestation qui est présupposée par le rapport à autre chose qu'est la représentation. Tout le problème pour Fink, maintenant, va être de penser ensemble représentation et manifestation dans la dimension du monde. Comme il le dit :

Pour nous, le problème se pose désormais de rassembler dans une authentique tension structurelle ce que l'on tient à distance assez péniblement. Il faut peut-être relier la formidable puissance de la connaissance humaine qui domine et traverse l'époque moderne à la compréhension antique qui avait pris connaissance du caractère éphémère de tout séjour à la surface de la terre – et qui érigeait les villes des vivants sur les nécropoles.¹⁰⁹⁷

C) La compréhension cosmologique du problème de l'apparaître

a) *L'apparaître comme médium absolu*

Le thème de l'apparaître est un thème autant fondamental que problématique. C'est à l'apparaître qu'est reliée la compréhension humaine de l'être. Fink écrit : « *L'étant apparaît –*

¹⁰⁹⁷ „Das problem stellt sich für uns, das mühsam einigermaßen Auseinandergehaltene in ein echtes Spannungsgefüge zueinander zu bringen. Die ungeheuerliche Macht des menschlichen Wissens, das die Neuzeit durchherrscht muss vielleicht mit dem antiken Verständnis zusammengespannt werden, das um die Flüchtigkeit alles oberweltlichen Weilens gewusst hat, und die Städte der Lebenden errichtete auf den Nekropolen.“: Idem, p. 117

nous sommes en tant qu'hommes finis, qui comprennent 'l'être' obscurément et confusément, toujours déjà situés dans l'universel apparaître de l'étant... »¹⁰⁹⁸. Il ajoute :

C'est ici, au cœur de l'apparaître incessant que se trouve le séjour de l'homme dans le monde, que se trouve le lieu de son être. « L'événement » le plus originel au sein duquel nous sommes liés à tout ce qui est, au ciel et à la terre, à la pierre et à l'étoile, au nuage et au vent, à l'animal et à la plante, aux hommes et aux puissances qui sont au-dessus des hommes, c'est l'apparaître. C'est par lui seul et c'est en lui uniquement que nous disposons de tout être de l'étant.¹⁰⁹⁹

L'apparaître est fondamental. Mais dès que l'on tente de dire ce qu'il est, d'en rendre compte comme nous rendons compte des choses et des événements qui nous entourent, nous nous heurtons à l'impossibilité de nous prononcer sur l'apparaître comme nous nous prononçons sur une chose quelconque. Nous nous heurtons à l'impossibilité de saisir son être, à la manière dont nous saisissons l'être des choses. Bien plutôt, ce qui apparaît, c'est que l'apparaître médiatise l'être des choses, que ce soit l'être pour nous ou l'être en soi, le savoir ou la manifestation, dans les deux cas l'apparaître permet la connaissance ou l'existence de la chose, dans les deux cas il ne peut être saisi comme une chose, mais peut au contraire être saisi comme un *médium*. Fink le dit :

Mais qu'est-ce que l'apparaître, - qu'est-ce que c'est que ce par quoi nous disposons au sens le plus large des choses qui sont ? Disposons-nous aussi dans l'apparaître de l'être du phénomène et en disposons-nous en tant que phénomène distinct ? Nous pouvons commencer par dire que l'apparaître est le médium omniprésent dans lequel jouent, entre eux, ainsi qu'entre les choses et l'homme, tous les rapports de l'étant, - qu'il est le champ de déploiement de tous les rapports.¹¹⁰⁰

¹⁰⁹⁸ „Das Seiende erscheint – wir sind als die endlichen Menschen, die 'Sein' dunkel und dämmerhaft verstehen, je schon versetzt in das universelle Erscheinen von Seiendem...“: Idem, p. 118

¹⁰⁹⁹ „Hier inmitten des unablässigen Erscheinens ist der Weltaufenthalt des Menschen, ist der Ort seines Wesens. Die ursprünglichste ‚Begebenheit‘, in der wir mit allem, was ist, mit Himmel und Erde, mit Stein und Stern, mit Wolke und Wind, mit Getier und Gewächs, mit Menschen und übermenschlichen Mächten verflochten sind, ist das Erscheinen. Durch es allein und einzig in ihm haben wir jegliches Sein von Seiendem.“: Idem

¹¹⁰⁰ „Aber was ist das Erscheinen, - was ist das, wodurch wir seiende Dinge im weitesten Sinne haben ? Haben wir das Sein der Erscheinung auch im Erscheinen und als eine besondere Erscheinung? Zunächst kann man wohl sagen, das Erscheinen ist das alldurchwaltende Medium, worin alle Bezüge des Seienden untereinander und auch zwischen den Dingen und dem Menschen spielen, - es ist der Spielraum aller Bezüge überhaupt.“: Idem

Le problème central, pour Fink, est de saisir authentiquement l'apparaître dans sa dimension originarie. Tout le problème, dans la discussion que mène Fink de la théorie traditionnelle de l'apparaître, est de dépasser le primat du modèle chosal dans la considération de la question de l'apparaître. A commencer par le danger qui menace la compréhension de l'apparaître, lorsque celui-ci est d'abord considéré comme *médium*. On comprend bien, car cela est immédiatement évident, que l'apparaître des choses n'est pas lui-même un phénomène à côté d'autres phénomènes. Il est plutôt ce qui médiatise tout phénomène. Mais dans la considération de l'apparaître comme d'un médium nous nous trouvons confrontés à cette difficulté que la dimension originarie de l'apparaître ne nous est pas d'abord thématiquement connue, nous connaissons l'apparaître de l'étant, mais lorsque on tente de penser l'apparaître comme la dimension originarie dans laquelle réside tout étant, nous nous heurtons à cette difficulté qu'il n'est plus question de choses, mais seulement de la dimension dans et par laquelle sont les choses. Pour nous, en quelque sorte, l'apparaître est impensable. Cette difficulté s'illustre, pour Fink, en deux moments. D'une part dans ce qui est pensé par l'idée de médiation, d'autre part dans la compréhension que l'on peut avoir de la relation de la médiation au médiatisé. Penchons nous un peu sur cette double difficulté.

Fink commence par caractériser le médium. Il expose :

Nous connaissons par exemple des médias de nature objective, comme par exemple l'eau pour le poisson, ou l'air que nous respirons. Il est ici remarquable que l'on se meut dans le médium, qu'en lui on est lié à ceci ou cela, mais que précisément on n'est pas lié au médium en tant que tel. Il est le champ, la dimension dans laquelle interviennent les rapports ; mais on ne prête pas attention à cette dimension aussi longtemps que l'on se meut « en » elle. ¹¹⁰¹

Dans la voie pour penser l'apparaître comme médium, il faut non seulement s'élever par delà l'apparaître des *choses*, mais encore par delà les éléments. En effet les éléments ont essentiellement une sorte d'objectivité, ils sont, quelque part, étants. Les médiums particuliers, Fink les nomme les médiums « ontiques ». Il écrit :

Les exemples cités de « médias » : l'eau, l'air, la lumière..., - tous ceux-ci sont des médias ontiques, c'est-à-dire des dimensions et des champs de déploiement qui peuvent être saisis pour

¹¹⁰¹ „Wir kennen etwa Medien dinglicher Art, wie z.B. das Wasser für den Fisch, oder die Atemluft für uns. Kennzeichnend ist dabei, dass man sich in dem Medium bewegt, in ihm auf dieses oder jenes bezogen ist, aber gerade nicht auf das Medium als solches bezogen ist. Es ist das Feld, die Dimension, worin die Bezüge spielen; aber auf diese Dimension wird nicht geachtet, solange man sich ,in' ihr bewegt.“: Idem, p. 118-119

ainsi dire en eux-mêmes comme une sorte d'étant, comme une sorte des choses qui nous environnent.¹¹⁰²

Les médiums naturels sont donc des médiums particuliers qui eux-mêmes, dans leurs modes propres, apparaissent. Pour penser l'apparaître comme médium, il faut renoncer à la tentation de l'objectiver et de se le représenter comme un médium « étant ». L'apparaître comme médium n'est pas lui-même un étant à côté d'autres étants, il est, dit Fink, ce qui ultimement médiatise tout apparaître particulier, il est un médium *absolu*. En effet Fink écrit :

Tout étant dont nous pouvons parler de manière sensée, est médiatisé par l'apparaître. Mais quelle est l'essence de cette médiation ? S'agit-il ici de 'dimensions' qui sont toujours susceptibles d'une certaine objectivation ?...Mais est-ce que ce que nous cherchons à transformer en objet de la pensée est-il aussi en lui-même à la manière d'un étant autonome – comme l'est la lumière ? L'apparaître de l'étant est le médium absolu.¹¹⁰³

La désignation de l'apparaître comme médium absolu permet donc de saisir en quel sens, exactement, l'apparaître peut être dit « médium ». Le sens de la réflexion de Fink est de saisir en même temps l'apparaître comme médium, sans commettre l'erreur, fatale pour le penseur de la différence cosmologique, de saisir l'apparaître comme un étant. Pour gagner la dimension cosmologique de l'apparaître, il faut, par delà les choses et, encore, par delà les éléments, s'élever à la dimension « absolue » de l'apparaître. Fink explique :

L'apparaître de l'étant est le médium absolu. On l'affirme en tant que délimitation par rapport à tous les médias relatifs. Un médium relatif est un médium qui constitue, en tant que dimension, un espace où se déploient les relations entre les choses, mais qui est aussi dans son ensemble en lui-même une « chose », une chose englobante, qui en soi ouvre un système de relations possibles entre les choses. L'apparaître de l'étant ne peut pas être lui-même englobé par quelque chose de plus englobant. Il est l'ultime médium.¹¹⁰⁴

¹¹⁰² „Die genannten Beispiele für 'Medien': Wasser, Luft, Licht..., - all dies sind ontische Medien, d.h. Dimensionen und Spielräume, die gewissermassen selber als eine Art von ‚Seiendem‘ gefasst werden können, als eine Art von umgreifenden Dingen.“: Idem, p. 120

¹¹⁰³ „Alles Seiende, von dem wir sinnvoll jemals nur sprechen können, ist durch das Erscheinen vermittelt. Was aber ist das Wesen dieser Vermittlung ? Handelt es sich hier auch um ‚Dimensionen‘, die einer gewissen Vergegenständlichung fähig sind?...Aber ist das, was wir so zu einem Gegenstand des Denkens zu machen suchen, auch an ihm selbst in der Weise eines selbstständigen Seienden – analog wie das Licht? Das Erscheinen des Seienden ist das absolute Medium.“: Idem

¹¹⁰⁴ „Das Erscheinen des Seienden ist das absolute Medium. Das ist einmal gesagt als Abgrenzung gegen alle relativen Medien. Ein relatives Medium ist ein solches, das als Dimension einen Spielraum von Beziehungen zwischen Dingen bildet, aber im ganzen selber auch ein ‚Ding‘ ist, ein umgreifendes Ding, das in sich ein System

C'était la première chose à montrer : que l'apparaître, en tant que médium, n'est pas lui-même une chose. Mais avec cela surgit une seconde difficulté, celle de penser la relation de la médiation absolue au médiatisé.

Le problème qui se pose, à cet égard, est encore celui de savoir si l'on doit partir des choses pour penser la médiation absolue, ou si, au contraire, il faut bien partir de la médiation absolue pour penser les choses. Si l'on part des choses pour penser l'apparaître, l'apparaître est toujours considéré comme relatif à la substance apparaissante, l'apparaître est toujours quelque chose de secondaire. En outre, dans cette approche, l'on part, effectivement, du modèle ontologique chosal, - on part des choses -, pour penser la dimension englobante. Et encore, dans cette approche, l'on saisit la chose comme ontologiquement autonome, c'est-à-dire que sa relation avec la région de son existence est occultée dans la compréhension de son essence ontologique. Fink résume ces présupposés :

Là, domine la conception selon laquelle les relations signifient seulement quelque chose de secondaire, - quelque chose où la chose autonome peut se trouver. La chose en tant que substance précède toute relation que la chose entretient. Le PROS TI est quelque chose de l'OUSIA.¹¹⁰⁵

C'est-à-dire que si l'on part de l'apparaître des choses, l'on est conduit à poser derrière cet apparaître l'être substantiel vis-à-vis duquel l'apparaître n'est que secondaire, et dont on ne prend pas en vue sa possible apparition ; on ne prend pas en vue que la réalité elle-même puisse apparaître, on ne tient pour l'apparaissant que les propriétés chosales, sans pouvoir rendre compte clairement de l'apparition de la chose elle-même. Et là encore, si l'on voulait rendre compte de l'apparition de la chose elle-même, l'on devrait prendre en considération l'ensemble dans lequel la chose apparaît. On ne peut pas vraiment rendre compte de l'apparition de la fleur, par exemple, si l'on ne tient pas compte de l'existence du sol duquel elle émerge, ni sans tenir compte des éléments qui rendent possible son développement, or c'est pourtant ce à quoi l'on est conduit si derrière l'apparaître on pose une substance

möglicher Beziehungen von Dingen offenhält. Das Erscheinen von Seiendem kann nicht selber noch von etwas Umgreifenderem umgriffen sein. Es ist das äusserste aller Medien.“: Idem, p. 120-121

¹¹⁰⁵ „Dabei herrscht die Auffassung, das Beziehungen nur etwas Nachträgliches bedeuten, - etwas, worin sich das selbstständige Ding begeben kann. Das Ding als Substanz geht jedem Verhältnis des Dinges vorher. Das PROS TI ist etwas an der OUSIA.“: Idem, p. 121-122

singulière autonome qui constitue l'être de la chose. On ne peut plus à ce moment là faire entrer dans l'être de la chose ses relations à autre chose.

Or c'est précisément cet ensemble de problèmes qui disparaît si l'on prend en vue que l'apparaître n'est pas un médium relatif, mais un médium absolu ; si l'on prend en vue que l'apparaître n'est pas relatif à la substance, mais que la chose, au contraire, dans son existence, est relative à l'apparaître. Fink écrit :

Si à présent nous voulons désigner l'apparaître de l'étant comme « le médium absolu », alors cela suggère qu'ici il ne faut pas penser le « rapport » comme quelque chose de secondaire qui s'ajoute à des choses quelconques, mais qu'ici le champ de déploiement de la médiation est ce qui est, par essence, substantiel. L'étant est absolument médiatisé : l'étant apparaît.¹¹⁰⁶

C'est-à-dire que quand Fink dit « l'étant apparaît », il n'entend plus une substance qui, en outre, apparaîtrait, mais il entend que l'être de la chose lui-même apparaît, il entend que l'être de la chose réside dans son apparaître. C'est donc une remise en question radicale de l'ontologie traditionnelle que Fink entreprend d'opérer. Il pose, à cet égard, une question essentielle :

...se pose désormais la question essentielle de savoir si l'apparaître advient à l'étant en tant que rapport « extérieur » ou s'il lui advient selon une nécessité interne. Et se pose en outre la question de savoir si il advient vraiment à l'étant, - s'il s'attache à lui et s'il y adhère, ou bien si l'apparaître signifie la dimension absolue dans laquelle chaque chose qui est vraiment, qu'il s'agisse des choses les plus insignifiantes ou des choses les plus hautes, advient. En d'autres termes suffit-il de concevoir l'apparaître à partir de l'étant ou bien faut-il définir l'être de toutes les choses finies en partant de l'horizon de l'apparaître ?¹¹⁰⁷

¹¹⁰⁶ „ Wenn wir nun das Erscheinen des Seienden als das 'absolute Medium' bezeichnen, so deutet dies an, dass hier das ‚Verhältnis‘ nicht als etwas Nachträgliches gedacht werden soll, das zu irgendwelchen Dingen hinzukommt, sondern das hier der Spielraum der Vermittlung das eigentlich Substanzielle ist. Das Seiende ist absolut vermittelt: das Seiende ercheint.“: Idem, p. 122

¹¹⁰⁷ „...es ist nun die wesentliche Frage, ob das Erscheinen dem Seienden zukommt als ein ‚äusserliches‘ Verhältnis oder mit innerer Notwendigkeit. Un ferner ist die Frage, ob es überhaupt dem Seienden zukommt, - ihm anhaftet und anhängt, oder ob das Erscheinen die absolute Dimension bedeutet, worin jegliches, was überhaupt ist, seien es die geringsten oder die höchsten Dinge, vorkommt. M.a. W. genügt es, das Erscheinen vom Seienden her zu begreifen, oder muss aus dem Horizont des Erscheinens das Sein aller endlichen Dinge bestimmt werden?“: Idem

Il faut souligner encore ici la nouveauté de la pensée de Fink. Fink renverse la conception ontologique traditionnelle selon deux axes, qui sont reliés, celui de la structure ontologique de la chose, d'une part, et celui de la relation de la chose à autre chose d'autre part. Les deux sont reliés. Dans la conception traditionnelle, l'on partait du problème central de la catégorie de la relation pour poser l'être essentiel de la chose dans son intériorité, vis-à-vis de laquelle le phénomène était considéré comme l'extérieur, comme présupposant l'intérieur s'extériorisant. Ce qui est décisif dans cette conception c'est le point de départ chosal, dans la mesure où l'on part de *la* chose pour remonter vers l'intérieur, et dans la mesure où conformément à cette régression l'on situe l'existence de la chose dans la sphère de l'extériorité, laquelle, prise de façon autonome, est identifiée à l'inessentiel ; d'une part on part de l'individu isolé, d'autre part cet individu ne peut se définir que relativement à son intériorité, et encore son être essentiel réside dans cette intériorité. Ce qui se joue dans cette compréhension qui part de l'étant individuel, de la chose, c'est la compréhension de l'ensemble. On conçoit l'ensemble comme une somme de choses isolées, au sein de laquelle toutefois, les êtres ont des prédicats en commun. Mais ce qui est caractéristique de cette compréhension, du point de vue finkéen, c'est que la coexistence des choses n'est pas du tout prise en vue, la situation d'une chose dans son environnement, son rapport à autre chose, est considéré comme relevant de la contingence, par exemple que cette bouteille soit sur la table ou qu'elle n'y soit pas, n'intervient pas, pense-t-on, dans son essence. L'essence de la chose correspond, pense-t-on, à ce qu'elle est en soi, et pas pour autre chose. Nous avons donc, dans cette théorie traditionnelle, le modèle d'une réalité somme de choses, somme d'individus indépendants, dont l'être toutefois résidait plus essentiellement dans l'intériorité que dans sa phénoménalisation. Or c'est cette conception d'ensemble que Fink renverse en proposant de saisir non plus l'apparaître à partir de l'être, comme la relation du phénomène à la substance, mais l'être à partir de l'apparaître.

Dans la pensée de Fink, on l'a vu, s'opère une critique du point de départ chosal, qui souligne que dans toute métaphysique l'on part de l'être de l'étant, de son existence immédiate, pour poser l'être de la substance absolue. Ce mouvement caractéristique de toute métaphysique, qui part des choses, du réel, pour penser, derrière, la condition qui l'anime, est précisément ce que Fink met en question. Car pour lui il s'agit bien plutôt de partir du tout du monde pour penser ce qui s'y engendre. C'est le mouvement inverse. On ne part plus des choses pour penser l'essentiel, on part du réel dans son ensemble pour penser ce qui s'y trouve. Il ne s'agit

plus de remonter de l'existence vers l'essence, il s'agit de partir de l'existence pour penser le réel, - ce qui est somme toute légitime -, mais, dès lors, non plus de partir de l'existence de la chose individuelle, - modèle peut-être trop facile -, mais de partir du tout du monde pour penser l'ensemble dans ses articulations. Et c'est là l'un des points forts de la pensée de Fink. Car si l'approche chosale, non seulement ne prenait pas en vue, mais interdisait en quelque sorte, de prendre en considération la relation que les choses entretiennent entre elles, c'est au contraire la première chose que Fink, lui, prend en vue. La première chose qui est évidente, si l'on part du tout du monde, c'est la coexistence des choses entre elles, elles ne sont pas essentiellement et sous tout rapport individualisées, mais elles sont réellement composées, la composition des choses n'est pas une simple addition de choses, c'est une authentique composition, c'est-à-dire qu'elles vont essentiellement ensemble, que la coexistence définit leur être. Approfondissons ce point.

Fink ne souscrit pas à la leçon selon laquelle l'existence n'est que l'extériorité de l'essence, ne souscrit pas à la leçon selon laquelle on part de l'être extérieur pour poser l'être-essentiel. La perspective de Fink s'exprime clairement lorsqu'il propose non plus de partir de l'être pour penser le phénomène, mais de partir du phénomène pour penser l'être. Ce renversement ne doit absolument pas s'entendre d'une perspective sur la chose, mais bien à partir de la considération dans laquelle le réel lui-même, dans son ensemble, apparaît. Dans cette considération, donc, la première chose qui apparaît c'est la coexistence essentielle de tout étant fini avec autre chose. L'être-pour-un-autre est ontologiquement constitutif de la chose. Une chose n'est pas ce qu'elle est en elle-même, en soi, mais elle est ce qu'elle est fondamentalement dans son rapport à autre chose. Elle n'a pas, originairement, sa condition de possibilité en elle-même, mais elle a pour condition ontologique de possibilité sa coexistence, en tant qu'étant fini, au milieu d'autres étants finis, dans l'ensemble dans lequel elle s'insère essentiellement. Nous disons « essentiellement ». C'est-à-dire que ce qu'est la chose se définit à partir de sa coexistence avec d'autre chose, car ce qui la définit, c'est son être, nous dirons « véritable », c'est-à-dire son existence, son unique existence, intégralement définie par son être-pour-un-autre. Car ce qui définit un être, c'est sa différence vis-à-vis d'autre chose. Un végétal ne se définit pas absolument en soi-même, mais au contraire, c'est à partir de la coexistence du végétal avec d'autres formes de vie, par exemple, qui permet de définir le végétal. C'est-à-dire, plus loin encore, que l'en soi se définit à partir de l'être-pour-un-autre et non, la leçon traditionnelle, selon laquelle l'être-pour-un-autre est tout simplement

étranger à l'en soi. C'est pourquoi Fink écrit qu'il faut « *définir l'être de toutes les choses finies en partant de l'horizon de l'apparaître* »¹¹⁰⁸. C'est à partir de l'apparaître de toutes les choses que la définition de l'être doit s'exercer ; définir, pour Fink, c'est toujours situer dans l'ensemble de ce qui existe ; ce qui existe n'existe pas d'abord en soi, mais d'abord pour autre chose, essentiellement avec autre chose, et c'est dans cette relation fondamentale que se définit l'être essentiel de la chose ; ce qu'une chose est essentiellement c'est ce qu'elle est pour autre chose. Et du coup l'être-essentiel de la chose n'est plus de l'ordre de l'essence, traditionnellement comprise. Ou alors l'essence n'est plus l'intériorité primordiale. Car l'essence se définit maintenant par l'être-pour-un-autre c'est-à-dire, précisément, par l'extériorité. Et c'est à partir de cette extériorité que ce que l'objet est, par distinction d'avec d'autre, peut se penser. C'est fondamentalement l'être-pour-un-autre qui détermine l'être en soi. Finalement, ce qu'est la chose, la compréhension de la structure ontologique de la chose se détermine à partir de la structure ontologique de l'étant fini selon laquelle ce dernier essentiellement apparaît dans une région dans laquelle il a son sens et sa condition de possibilité. On est loin de la définition de la substance selon le genre et l'espèce, où la chose apparaissait être en soi, close et fermée. Et c'est ce renversement que pense Fink, quand il propose non plus de partir de l'étant pour penser l'apparaître, mais de penser l'être à partir de l'apparaître. Ce qu'est une chose se détermine fondamentalement par son apparaître dans un ensemble, et non par un ensemble de prédicats substantiels.

b) Mouvement et région

Fink conquiert donc une position philosophique pour laquelle il ne s'agit plus de partir des choses pour penser l'être comme substance, de partir du phénomène premier pour le penser en retour comme secondaire, mais il s'agit de penser la phénoménalité comme l'être véritable, comme l'existant ; l'existant comme apparaissant ; ce qui apparaît ce n'est pas seulement des prédicats ou des propriétés mais c'est la chose elle-même, ce qui est substantiel c'est l'apparaissant lui-même. Dès lors la phénoménalité doit essentiellement être pensée comme

¹¹⁰⁸ Cité plus haut.

un mouvement. Le mouvement de la phénoménalité n'est pas un mouvement qui survient à des choses préexistantes, c'est le mouvement même d'émergence du réel. A cet égard une petite précision doit être apportée. Lorsque nous disons que le réel lui-même apparaît, nous entendons la réalité comme ensemble, mais comme ensemble de l'étant fini. L'étant fini, dans son être apparaît, ce qui ne signifie nullement que l'unité englobante du monde elle-même apparaisse comme une chose. Quand on pense l'apparaître du réel chez Fink l'on pense toujours l'apparaître de la réalité multiple du sein du monde dont elle provient, c'est-à-dire que l'unité du réel elle-même doit bien être saisie, conformément à la leçon de la différence cosmologique, dans sa différence essentielle d'avec la réalité des choses. Le réel apparaît signifie que tout étant fini advient dans son être dans et par le mouvement de l'espace-temps du monde. Et c'est précisément comme telle que la phénoménalité originaire doit être abordée : comme un *mouvement* originel dans et par lequel les choses adviennent.

Pour Fink il est essentiel, pour penser cosmologiquement le problème de l'apparaître, de partir du problème du mouvement. L'apparaître est intrinsèquement un mouvement : quelque chose apparaît, il vient à l'existence, et le mouvement de l'apparition est essentiel dans la notion d'apparition. C'est pourquoi dans les deux versions traditionnelles de la théorie du phénomène, l'on retrouve la notion de mouvement. Fink écrit à cet égard :

Qu'est-ce que l'apparaître de l'étant ? Une réponse tombe sous le sens, qui satisfait aussi bien à l'apparaître au sens d'être-représenté qu'au sens de l'émergence. On peut dire : l'apparaître est, en chacun des sens, un mouvement. Une fois le mouvement de la représentation qui provient de l'homme et qui concerne les choses en tant qu'objets, l'autre fois le mouvement de leur émergence et de leur auto-dévoilement.¹¹⁰⁹

Mais c'est précisément la nature du mouvement de l'apparaître qui est problématique et aporétique si l'on tente de partir de l'étant, que ce soit l'homme ou les choses, pour saisir le mouvement essentiel de l'apparaître.

¹¹⁰⁹ „Was ist das Erscheinen von Seiendem ? Eine Antwort legt sich nahe, die sowohl dem Erscheinen im Sinne des Vorge stelltwerdens, als auch im Sinne des Aufgehens gerecht wird. Man kann sagen: Erscheinen in jedem Sinne ist eine Bewegung. Das eine Mal die Bewegung des Vorstellens, die vom Menschen ausgeht und die Dinge als Gegenstände betrifft, das andere Mal eine Bewegung in den Dingen selber, die Bewegung ihres Aufgehens und Sichentbergens.“: Idem, p. 125

Si l'on part du savoir, et que l'on tente de comprendre le mouvement de l'apparaître comme un mouvement immanent à la connaissance, il est frappant de constater que si nous connaissons une multitude de mouvements particuliers, la saisie du mouvement global de l'apparaître dans la représentation est quasiment chose impossible. L'on ne parvient pas à objectiver le mouvement général de l'apparaître dans la représentation, précisément pour cette représentation. Et il en va de même de l'autre point de vue, celui de la manifestation. Fink formule cela sous forme de question :

Toutes les choses dans le vaste monde se tiennent dans ce mouvement de l'émergence, toutes apparaissent au sens de l'ouverture à la lumière et du dévoilement. Mais trouvons-nous dans le regard sur les choses ces processus de la manifestation, pouvons-nous constater, observer, étudier un quelconque processus d'auto-dévoilement de cette sorte ? ¹¹¹⁰

Il faut répondre par la négative. Car le mouvement de la phénoménalité dont nous pouvons être spectateurs est le mouvement de la manifestation qui accompagne des choses, et encore *certaines* choses. Fink le dit : « *Nous connaissons beaucoup de processus chez les choses, nous connaissons des événements qui les accompagnent.* » ¹¹¹¹. Mais cette phénoménalité là, si l'on peut dire, n'est pas la phénoménalité originaire. Elle ne correspond pas au mouvement originaire de la phénoménalité. En tant que mouvement phénoménal, elle n'est que le mouvement de phénoménalisation de certaines réalités particulières (par exemple la manifestation du vivant). Il faut donc bien discerner la phénoménalité particulière de la phénoménalité universelle, et soigneusement éviter de prendre par exemple le vivant pour modèle directeur dans la pensée de la phénoménalité universelle, et encore il faut saisir que la phénoménalité originaire n'opère pas à même des réalités déjà existantes, mais qu'elle produit l'apparaître de l'existence même des choses. Fink le dit clairement :

...l'événement originel de l'individuation et d'entrée dans la finitude de l'étant, qui est lui-même avec sa manifestation, dans un contour, cet événement originel n'est pas un processus que

¹¹¹⁰ „Alle Dinge in der ganzen weiten Welt stehen in der Bewegung des Hervorkommens, alle erscheinen im Sinne der Lichtung und Entbergung. Aber finden wir im Blick auf die Dinge solche Vorgänge des Vorscheinens, können wir irgendeinen solchen Prozess der Selbstentbergung feststellen, beobachten, untersuchen?“: Idem, p. 128

¹¹¹¹ „Gewiss kennen wir viele Vorgänge an den Dingen, kennen Begebenheiten, die mit ihnen geschehen.“: Idem

réalisent les choses ou bien que quelque chose réalise dans les choses, c'est un processus qui réalise les choses.¹¹¹²

Le renversement de la différence cosmologique doit donc, décisivement, s'opérer dans la compréhension de l'apparaître. Il importe de ne plus saisir l'apparaître à partir des choses, mais de saisir les choses à partir de l'apparaître. Fink le formule ainsi : « *Il importe vraiment de concevoir...l'apparaître de l'étant et sa vérité en provenance du règne du monde qui donne l'espace et qui laisse le temps.* »¹¹¹³.

Pour ce faire, Fink part du mouvement de l'étant. Le mouvement de l'étant est toujours conçu, dans la métaphysique traditionnelle, comme le changement relatif à la substance. On part de l'étant pour penser la permanence et le changement, la dualité entre la permanence et le changement de l'étant formant la base de la compréhension du mouvement. Fink écrit :

Nous connaissons...que, toujours, lorsqu'un mouvement se passe à même l'étant, il faut que quelque chose demeure et que quelque chose change. Le schéma temporel de la substance est la permanence dans le changement. La chose perdure dans le changement de ses états et de ses qualités, dans le changement de ses positions spatiales et elle demeure, tout en traversant constamment le temps, tout en durant, en « vieillissant ».¹¹¹⁴

Dans la perspective de Fink c'est précisément ce point de départ chosal qu'il faut dépasser. Il ne s'agit plus de saisir le mobile relativement à la substance, mais il faut rapporter la substance elle-même au devenir dans lequel elle s'insère. Le temps ne mesure plus le changement de la chose, mais devient la condition sous laquelle se pense l'être de la chose lui-même. Le temps n'advient plus à la chose mais la chose elle-même est dans le temps. On atteint avec cela la prise en vue de la dimension du monde. Fink écrit à cet égard :

¹¹¹² „...Das Urgeschehnis der Vereinzelnung und Verendlichung des Seienden, das selbig ist mit seinem Vorschein in einem Umriss, ist nicht ein Vorgang, den die Dinge vollbringen oder den etwas anderes an den Dingen vollbringt, es ist ein Vorgang, welcher die Dinge vollbringt.“: Idem, p. 129

¹¹¹³ „Es kommt alles darauf an, das Erscheinen von Seiendem und seine Wahrheit aus dem raumgebenden und zeitlassenden Walten der Welt zu begreifen.“: Idem, p. 130

¹¹¹⁴ „Wir wissen..., dass immer, wenn an einem Seienden eine Bewegung geschieht, etwas bleiben und etwas wechseln muss. Das zeitliche Schema der Substanz ist das Beharrliche im Wechsel. Das Ding verharrt im Wechsel seiner Zustände und Eigenschaften, im Wechsel seiner örtlichen Lagen und bleibt, indem es ständig durch die Zeit hindurchgeht, hindurchdauert, ‚älter‘ wird.“: Idem, p. 137

...nous ne nous bornons pas à interpréter le mouvement temporellement c'est-à-dire à l'interpréter en tant que manières diverses, mais reliées entre elles, de l'être-dans-le-temps de l'étant, mais...nous interprétons désormais cet être-dans-le-temps comme mobilité dans le cours du temps,...nous parlons ainsi du temps [lui-même], de son cours, de son processus et de son écoulement comme d'un mouvement. Lorsque le mouvement [ainsi conçu] tombe sous le regard de la pensée, la possibilité jaillit de dépasser tout ce qui a été pensé, à propos de l'étant fixe et fixé, vers le rapport englobant à l'être. ¹¹¹⁵

C'est-à-dire qu'il ne s'agit plus de penser le temps à partir des choses mais à partir du monde. Le temps ne mesure plus le changement des choses mais rassemble fondamentalement toutes les choses dans une présence commune. C'est la possibilité, dit Fink, de prendre en vue le temps *lui-même*, en amont de la temporalité du changement chosal. Dans cette mesure le royaume des choses apparaît essentiellement secondaire. Les choses elles-mêmes, dans leur ensemble apparaissent comme le fruit d'un devenir par lequel il faut penser l'authentique temps du monde. Le mouvement originaire est le mouvement du monde, non pas un mouvement à même les choses, mais le mouvement qui produit les choses.

Ce qui est fondamentalement réévalué, par là, c'est, dès lors, le problème de la causalité. Dans le modèle métaphysique traditionnel, du fait que l'on appréhende le mouvement à partir de la chose, on va expliquer les rapports de causalité comme des rapports qu'entretiennent des choses avec d'autres choses. L'ouvrier est cause des artefacts, le vivant est cause du vivant. Fink pose à cet égard une question : «...*la question se pose alors de savoir si l'animation des choses est l'aspect originel du mouvement, si l'essence de la KINESIS doit être pensée à partir du KINOUMENON.* »¹¹¹⁶. Il faut noter que Fink revient maintenant, en traitant le problème de l'apparaître, à la position d'Aristote. On se souvient¹¹¹⁷ de la difficulté qui se posait à Aristote, et que relevait Fink, lorsqu'il s'agissait d'outrepasser le modèle technique pour penser l'unité de la PHYSIS universelle, et encore pour penser cette unité relativement à la multiplicité des êtres, le problème se posant de penser comment une cause première et

¹¹¹⁵ „...wir nicht nur die Bewegung temporal interpretieren d.h. als verschiedene, aber mit einander verkoppelte Weisen des InderZeitseins von Seiendem auslegen, sondern nun weiterhin dieses InderZeitsein als Bewegtheit im Zeitfluss deuten, also von der Zeit, von ihrem Lauf, ihrem Vorgang und Verfliessen wie von einer Bewegung sprechen. Wenn die Bewegung in den Blick des Denkens kommt, blitzt die Möglichkeit auf, über das fixe und fixierte Seiende hinauszudenken in den umgreifenden Seinszusammenhang.“: Idem

¹¹¹⁶ „...es erhebt sich jetzt die Frage, ob überhaupt das Bewegtsein von Dingen der genuine Aspekt der Bewegung ist, ob das Wesen der KINESIS vom KINOUMENON her gedacht werden muss.“: Idem, p. 138

¹¹¹⁷ Voir notre deuxième partie, chapitre premier, troisième section, B, b.

unique, pouvait causer le mouvement d'une multitude d'êtres dans un rapport d'action réciproque. Aristote reconnaissait l'unité de la cause, mais la pensait exclusivement à partir du multiple et des phénomènes. De la sorte, pour le schéma qu'il inaugurerait en philosophie, et dont, selon Fink, héritent encore les modernes¹¹¹⁸, le mouvement originel est pensé à partir des choses. C'est-à-dire qu'on a d'abord des phénomènes ontologiquement pensés comme des individus substantiels auxquels sont rapportés et attribués les mouvements. Parmi ceux-ci sont privilégiés les phénomènes vivants qui servent de modèles directeurs pour la compréhension du mouvement. Et se superpose à cela l'ambiguïté du modèle technique qui fournit la base du paradigme des quatre causes (formelle, matérielle, efficiente, finale), sans que soit clairement pensée la validité de ce modèle pour les *PHYSEI ONTA*. C'est-à-dire que d'une part on pense le mouvement à partir des choses, et encore à partir de certaines choses, mais qu'encore le modèle ontologique directeur est celui d'un individu auquel se rapportent ses prédicats, lequel est donc logiquement posé comme substance des différentes catégories qui se rapportent à lui. On a donc dans ce schéma le modèle de l'individu vivant qui sert de paradigme ontologique. Or c'est précisément l'ensemble de ces points que Fink discute dans sa réflexion cosmologique sur l'apparaître.

Dans la mesure où pour Fink l'apparaître ne doit pas être conçu comme l'apparition d'un mouvement à partir de la chose, mais comme l'apparition de la chose elle-même, Fink dépasse la perspective chosale et gagne le point de vue selon lequel la chose n'apparaît pas seule quant à l'existence. L'apparaître n'est plus conçu comme advenant à une chose individuelle, mais advient, - et c'est un thème fondamental -, dans une *région* (*Gegend*). En pensant l'apparaître de l'être, Fink pense l'émergence non plus d'un individu mais l'émergence d'un ensemble, toute émergence d'un individu ou même d'une particularité étant simultanée et relative à l'émergence d'un ensemble, d'une *région*, à laquelle appartient l'individu ou la particularité. Il appartient à l'être de la chose, à l'être de l'étant fini, d'exister dans un ensemble, dans une région. Nous parlions plus haut de l'être-pour-un-autre constitutif de l'étant ; ce qui n'exprimait alors qu'une détermination formelle reçoit maintenant sa détermination eidétique avec l'introduction du thème de la région. Tout étant appartient quidditativement à une région d'être dans laquelle il existe. La région ne signifie plus maintenant une forme de la connaissance intellectuelle, mais une modalité ontologique de

¹¹¹⁸ « La thèse aristotélicienne de l'interprétation du mouvement domine même encore, sous forme sublimée, les théorèmes modernes du mouvement... » ; « Der aristotelische Ansatz der Bewegungsinterpretation beherrscht in sublimierter Form auch noch die neuzeitlichen Bewegungstheoreme ... » : Idem

l'étant lui-même, de l'étant fini. La difficulté, pour Aristote notamment, était de saisir le genre et l'espèce uniquement à partir des phénomènes particuliers, le genre et l'espèce n'appartenant dès lors qu'au *concept* de l'individu, n'ayant pas de réalité ontologique concrète. Avec l'approche finkéenne cette opposition entre le concept et l'individu disparaît. En effet l'individu, pour Fink, n'a d'être que dans sa phénoménalité à la structure ontologique de laquelle il appartient d'être pour un autre, l'être-pour-un-autre déterminant l'en soi. On comprend peut-être mieux maintenant ce renversement ontologique avec l'idée de région : l'étant n'est ce qu'il est que dans une région, son appartenance à une région formant son être pour un autre. Le genre et l'espèce n'ont pas de réalité simplement intellectuelle, ils signifient des déterminations de l'être-pour-un-autre de l'étant. Il n'y a de genres et d'espèces que parce qu'il y a d'abord un ensemble, et les déterminations du genre et de l'espèce signifient dès lors non plus des classes mais des régions du réel lui-même ; le réel lui-même est régional, la région forme la sphère de possibilité réelle de l'émergence d'un individu, lequel n'a intrinsèquement de possibilité qu'en celle-ci. Il ne peut faire autrement que d'être dans et par une région d'être. L'apparaître, dans sa possibilité même, comme apparaître de l'être, est apparaître d'une multiplicité déterminée régionalement. Etre, c'est être-avec et être-pour-un-autre, dans une région.

Par conséquent, nous le disions, la question de la causalité se voit réévaluée. La cause n'est plus à saisir à partir de l'individu, comme principe, en lui-même, de son mouvement. Mais au contraire la causalité primordiale est causalité dans l'ordre de l'être. Il n'y a pas cause première de certains être, et, par action réciproque dans le temps et dans l'espace, génération d'êtres semblables, mais la causalité primordiale est fondamentalement cause *de l'ensemble*. Ce ne sont pas les mouvements particuliers qui doivent servir de bases pour appréhender le problème du phénomène et de son mouvement, mais c'est le mouvement de l'ensemble qui est d'abord cause de l'apparaître ontologique général. Fink résout ainsi le problème qui se posait à Aristote quand celui-ci refusait l'Un platonicien et cherchait cependant une cause unique à des phénomènes multiples. Il voyait dans cette cause unique la PHYSIS universelle, telle que lui-même l'entendait. Fink regagne maintenant la sphère de la totalité, en laquelle Platon cherchait l'être, il regagne la sphère supra-chosale, supra-individuelle, mais pour y voir maintenant, justement, la dimension originaire de la PHYSIS universelle. Aristote cherchait à penser la PHYSIS universelle, mais à partir des phénomènes singuliers. Il ne pouvait pas expliquer comment se rapportait cette PHYSIS universelle aux phénomènes concrets. C'est

qu'il se mouvait dans la dimension de la différence cosmologique, mais qu'encore il saisissait le problème de l'apparaître à partir de l'être et non celui de l'être à partir de l'apparaître. Si une multiplicité de choses apparaissent à partir d'une cause unique, c'est qu'elles apparaissent toutes en même temps, et encore non comme substances individuelles, mais comme phénomènes régionalement déterminées. Comment différentes substances peuvent elles être produites en même temps ? C'est que justement elles vont principalement ensemble. Ce ne sont pas, dès lors, des substances, mais des phénomènes. Et qu'est-ce qu'un phénomène ? Ce n'est pas un mouvement qui se produit dans la chose, mais c'est justement, essentiellement, l'apparition des choses elles-mêmes.

Le concept de région est un concept fondamental pour comprendre la pensée de Fink dans son ensemble. Si l'on veut résumer les grandes étapes de la pensée du Fink de la maturité, on dira qu'il gagne la différence cosmologique avec le premier cours de 1946 (*Einleitung in die Philosophie*)¹¹¹⁹, qu'il renverse le primat de l'ontologie et subordonne l'être au monde dans le cours de 1949 (*Welt und Endlichkeit*)¹¹²⁰, et qu'il pense dès lors le mouvement de l'apparaître de l'être à travers ce qu'il nomme les « moments du monde » dans le cours de 1950/51 (*Sein und Mensch*)¹¹²¹. Il manque à ce développement le dernier chaînon reliant le mouvement du monde à l'étant fini. Le concept de région est le concept qui permet de relier la pensée du mouvement du monde, qui produit l'apparaître, à l'apparaître de la réalité multiple. C'est pourquoi nous disons que c'est un concept fondamental pour l'intelligence de la pensée de Fink. Le concept de région se situe intrinsèquement entre le mouvement universel et la multiplicité des choses particulières. Il permet l'intelligence de la causalité du réel, non plus à partir de choses mais à partir du Tout. Fink écrit :

L'enchaînement causal n'est plus désormais primitivement pensé comme la dépendance d'un état objectif à l'égard d'un état préalablement émergent de lui-même et des choses environnantes, mais comme la dépendance d'une constellation générale de toutes les choses à l'égard de ce qui émerge préalablement. La phase actuelle s'étend à « tout », elle s'étend aussi loin que l'étant s'étend. Il n'y a jamais, effectif dans la chose particulière, qu'un minuscule

¹¹¹⁹ Voir notre deuxième partie, chapitre premier, première section, 1., B.

¹¹²⁰ Voir notre deuxième partie, chapitre premier, deuxième section, 1.

¹¹²¹ Voir notre deuxième partie, chapitre premier, deuxième section, 2.

morceau de l'entrelac causal, - mais ce qui se produit toujours n'importe où, est en rapport avec tous les événements qui lui sont contemporains. ¹¹²²

C'est-à-dire qu'il faut fondamentalement considérer l'apparaître de l'étant comme l'ensemble du réel. Toutes les choses apparaissent ensemble, en même temps. Fink le souligne encore : « ...cela signifie que l'apparaître n'est jamais un apparaître 'isolé'. Aucune chose n'apparaît seule ; la chose apparaît dans le champ englobant d'une 'présence' commune, elle apparaît dans une 'région'. » ¹¹²³.

Ce qu'il faut penser désormais c'est le principe régional lui-même. La région ne doit pas se penser à partir des choses comme un agrégat de choses. Fink précise : « ...ce ne sont pas les choses particulières qui forment la région en se concentrant par hasard et en s'ajoutant les unes aux autres. » ¹¹²⁴. C'est à partir du mouvement du monde qu'il faut penser la région. La région, intrinsèquement, rassemble et disperse. Dans la mesure où elle est région, elle rassemble les êtres, mais dans la mesure où ces êtres sont rassemblés, ils sont également distingués. C'est ce qui est difficile à penser. Précisément parce que la pensée de la région doit obéir à l'antécédence du monde sur l'étant fini que définit la théorie de la différence cosmologique. Fink exprime ainsi le principe régional :

La région en tant que ce qui rassemble et en même temps disperse, qui non seulement unifie mais encore disperse, plus exactement qui unifie en dispersant et qui disperse en unifiant, attribue aux choses qui surgissent de l'espace et des limites, grâce auxquels elles se « rassemblent » dans un contour et se distinguent les unes des autres, et en même temps elles se délimitent mutuellement ; la région tient ouverte la structure tensionnelle de l'être-à-côté-l'un-de-l'autre et de l'être-distinct-l'un-de-l'autre contemporains de toutes les choses qui se manifestent. ¹¹²⁵

¹¹²² „Die kausalverkettung ist jetzt primär nicht mehr gedacht als die Abhängigkeit eines Dingzustandes von dem vorausgehenden Zustand seiner selbst und der Umgebungsdinge, sondern als die Abhängigkeit eines Gesamtkonstellation aller Dinge von der vorausgehenden. Die jeweilige Phase umspannt ‚alles‘, ist so weit, wie weit überhaupt das Seiende sich dehnt. Am Einzelding ist nur ein winziges Stück des universalen Kausalgeflechtes je wirksam, - aber was immer irgendwo geschieht, hängt mit allen gleichzeitigen Geschehnissen zusammen.“: Idem, p. 138-139

¹¹²³ „...besagt dies : Erscheinen ist nie ein ‚isoliertes‘ Erscheinen. Kein Ding kommt allein zum Vorschein; es erscheint in einer umgreifenden Feld des gemeinsamen ‚Anwesens‘, es erscheint in einer ‚Gegend‘.“: Idem, p. 139

¹¹²⁴ „...nicht die Einzeldinge bilden die Gegend, indem sie sich zufällig treffen und aneinander anreihen.“: Idem
¹¹²⁵ „Die Gegend als das Versammelnde und zugleich Auseinandersetzen, das sowohl einigt, als auch zerstreut, genauer im Zerstreuen einigt und im Einigen zerstreut, gewährt den aufgehenden Dingen Platz und

Ce que Fink pense ici c'est le principe de la structure ontologique du multiple. Le multiple, dans sa notion même, comprend une pluralité. Une chose n'est jamais isolée, elle advient toujours dans un ensemble de choses. Mais, Fink le dit, cette pluralité n'est pas un agrégat hasardeux. L'agencement des choses obéit au contraire au principe régional qui d'abord rassemble. Les choses ne sont pas les unes à cotés des autres par hasard, elles sont rassemblées par le mouvement qui produit leur manifestation. Mais par là même, les choses rassemblées se distinguent : l'une n'est pas l'autre. Dans la notion de l'ensemble est compris la pluralité, mais la pluralité est toujours spécifiée dans un ensemble.

La région n'est pas une totalité particulière. En elle les êtres sont rassemblés. C'est pourquoi l'on pourrait être tenté de saisir par exemple la terre comme la région « terre », à partir de laquelle se développerait la région du vivant, etc. Mais là encore, l'on opère à partir des choses, pour saisir un groupe, un ensemble de chose. Et c'est ce danger, qui est somme toute celui du point de départ chosal, qui menace l'authentique compréhension de la région telle que Fink la pense. Il précise en effet :

Toutes les choses, dans la mesure où elles apparaissent, sont dans une région, sont, en elles, rassemblées et dispersées. Il est désormais de la plus haute importance de ne pas reperdre aussitôt cet élément de la région en en faisant une grande chose ou un grand objet. La région est préalable à tout ce qui est en elle. Sa structure ne se laisse pas déduire de ce qui est par elle déterminé. ¹¹²⁶

C'est-à-dire que ce qui est décisif pour penser la région correctement c'est le rapport d'inclusion qui opère entre la région et l'étant fini. La région doit être pensée comme le mouvement de l'apparaître de l'être, l'apparaître, dans cette pensée, n'étant pas rattaché à l'être, mais l'être rattaché à l'apparaître. Dans et par le mouvement spatio-temporel de l'apparaître chaque chose acquiert sa place et sa durée. Le principe de la production de l'étant fini, qui unifie et disperse, et qui est donc en ce sens au plus proche de l'étant fini, n'est

Grenzen, mit denen sie sich in einem Umriss fassen und gegen einander abscheiden, und zugleich aneinander angrenzen; die Gegend hält das Spannungsgefüge des gleichzeitigen Beisammen- und Ausser-einander-seins aller zum Vorschein kommenden Dinge offen.“: Idem

¹¹²⁶ „Alle Dinge, sofern sie erscheinen, sind in einer Gegend, sind in ihr versammelt und zestreut. Es ist nun von grosser Wichtigkeit, dieses Moment der Gegend nicht sofort wieder dadurch zu verlieren, dass man sie zu einem grossen Ding oder einem grossen Gegenstand macht. Die Gegend ist für alles, was in ihr ist, vorgängig. Ihre Struktur lässt sich nicht aus dem ableiten, was durch sie bestimmt wird.“: Idem, p. 139-140

cependant lui-même pas un étant fini, il n'est pas lui-même une chose, il relève du monde lui-même. Fink souligne encore à cet égard : « ...*la région...n'est absolument pas une 'chose', mais elle est une dimension de la manifestation et de l'apparence des choses.* »¹¹²⁷.

La pensée de la région requiert donc intrinsèquement la prise en vue, d'abord, de la dimension d'ensemble pour saisir l'étant, et non l'inverse (partir de l'étant pour saisir l'ensemble). Fink le souligne encore :

La prééminence philosophique de la région sur toutes les choses et sur tous les objets ne peut se mettre à briller tant que nous posons l'apparaître comme un mouvement à même les choses ou qui les accompagne, tant que nous voyons dans l'étant le propre support du mouvement en vue du processus phénoménal.¹¹²⁸

Pour Fink il s'agit de partir de l'origine de l'apparaître de l'être, origine à partir de laquelle le mouvement advient, qui spécifie les choses, via les éléments, pour unifier et exposer l'étant fini, en séparant, mais également en rassemblant. Le devenir des choses est ainsi le devenir universel, le devenir du monde, en lequel et par lequel tout apparaît. Fink dit donc encore :

Le médium absolu qui englobe et inclut préalablement tout étant, est le monde. Il est l'espace et le temps dans lesquels jouent toutes choses. C'est en lui que tout ce qui est vraiment est rassemblé, unifié et séparé, - il est le champ de la présence, où les choses se manifestent et où l'homme fait partiellement l'expérience de l'étant et le connaît a priori complètement. Il est la région universelle de toute lumière et de toute connaissance. Il est le champ de l'être.¹¹²⁹

Le problème de l'apparaître ne doit pas être saisi d'abord à partir des choses, mais à partir du principe cosmologique de la région. C'est-à-dire que c'est à partir de la pensée de la région que doit être réévaluée la problématique traditionnelle et sa dialectique sujet/objet. La caractéristique de la problématique traditionnelle, est en effet qu'elle appréhende le problème

¹¹²⁷ „...*die Gegend...kein 'Ding', sondern eine Dimension möglichen Vorscheins und Anscheins von Dingen ist.*“: Idem, p. 140

¹¹²⁸ „*Der philosophische Vorrang der Gegend vor allen Dingen und Gegenständen kann solange nicht aufleuchten, als wir das Erscheinen als eine Bewegung an oder mit den Dingen ansetzen, in dem Seienden den eigentlichen Bewegungsträger für den Erscheinungsvorgang sehen.*“: Idem, p. 140-141

¹¹²⁹ „*Das absolute Medium, das vorgängig alles Seiende umgreift und einbegreift, ist die Welt. Sie ist der Spielraum und die Spielzeit aller Dinge. In ihr ist alles versammelt, geeinigt und geschieden, was überhaupt ist, - sie ist das Feld des Anwesens, wo die Dinge zum Vorschein kommen und wo der Mensch das Seiende teilweise erfährt und gänzlich apriori weiss. Sie ist die universelle Gegend aller Lichtung und Erkenntnis. Sie ist das Feld des Seins.*“: Idem, p. 141

de la phénoménalité à partir des choses, que ce soit les phénomènes particuliers qui se montrent ou que ce soit l'homme lui-même, doté de la faculté de connaître. Que ce soit l'homme comme étant, ou n'importe quel autre étant, le point de départ de la problématique traditionnelle est celui de l'étant. Or c'est précisément ce que Fink récuse. Pour lui l'apparaître doit être appréhendé à partir du mouvement du monde, qui unifie et qui disperse, qui compose et expose toute chose ensemble. Et c'est à partir de cette vision cosmologique qu'il faut assumer la question traditionnelle. A partir de là il doit devenir clair que la séparation du sujet et de l'objet n'est ni primordiale ni absolue. Si l'homme se représentant et l'objet sont bien distincts, ils sont cependant, fondamentalement, rassemblés. La représentation, ainsi, n'est pas le produit de la subjectivité close sur elle-même, elle est au contraire essentiellement une *relation* à l'objet. La représentation emprunte à la région la distinction d'avec l'objet, mais aussi la relation à celui-ci. Mais plus originairement encore, la région structure essentiellement le champ de la représentation lui-même. Fink explique :

...nous trouvons la « région » dans la représentation. Toute représentation vise un objet. Plus rigoureusement : toute représentation s'attaque à l'étant de telle sorte qu'elle le « pose » en tant qu'objet, qu'elle l'amène à se tenir là. Mais nous ne sommes jamais en possession d'un seul et unique objet. Nous pouvons, certes, concentrer notre attention, nous pouvons considérer prioritairement un objet, nous pouvons en quelque sorte nous « couper » des autres, nous couper des choses environnantes. Précisément, une telle « coupure » prouve clairement que nous ne détachons la chose particulière qui devient le thème de notre intérêt que d'un horizon préalable et confus d'un grand nombre de choses. Chaque objet de la représentation provient d'une région. La connaissance humaine n'est pas limitée à une relation particulière isolée avec un étant déterminé, elle est toujours déjà ouverte à une pluralité de choses, elle se tient toujours déjà dans une région qui a rassemblé tout ce qui est susceptible de représentation et se tient prêt pour l'accès au savoir humain.¹¹³⁰

C'est-à-dire que Fink considère, là encore, le problème, évoqué un peu plus haut, de l'ensemble de la manifestation. Déjà il remarquait que le mouvement d'ensemble de la

¹¹³⁰ „...finden wir die 'Gegend' beim Vorstellen. Alles Vorstellen ist auf einen Gegenstand aus. Strenger gefasst: alles Vorstellen geht so auf das Seiende, dass es dieses als Gegenstand ‚stellt‘, zum Stehen bringt. Aber wir haben nie einen einzelnen, einzigen Gegenstand. Gewiss können wir unsere Aufmerksamkeit konzentrieren, können ein Ding vor allem in den Blick nehmen, uns gewissermassen ‚abblenden‘ gegen die anderen, umgebenden Dinge. Gerade eine solche ‚Abblendung‘ weist deutlich darauf hin, dass wir das Einzelding, das thema unseres Interesses wird, nur aus einem vorgängigen Horizont unbestimmt vieler Dinge abheben. Jeder Gegenstand des Vorstellens begegnet aus einer Gegend her. Das menschliche Wissen ist nicht auf einen isolierten Einzelbezug zu einem bestimmten Seienden eingeschränkt, es ist immer schon unbestimmt offen für eine Vielfalt von Dingen, es hält sich je schon in eine Gegend hinein, die im vorhinein alles Vorstellbare versammelt hat und für den menschlichen Wissenszugriff bereithält.“: Idem, p. 139

phénoménalité ne pouvait pas, pour la représentation, devenir lui-même un objet pour cette représentation. Maintenant qu'il a introduit le thème de la région, il fait intervenir de nouveau le problème du tout de la représentation, mais en tant que celui-ci, pour la structure de la représentation, apparaît maintenant plus originaire que la simple conscience d'objet, et ce en tant que conscience de la région dans laquelle s'exerce la représentation. Car si l'on peut aisément saisir la relation sujet-objet en tant que relation constituante du sujet lui-même, si l'on peut dire que la conscience d'objet n'a lieu que dans le sujet, il est beaucoup moins évident d'affirmer que la totalité du champ d'objet qui m'est donnée, soit, d'une part comme un objet, d'autre part inhérente au sujet. La région, car c'est ainsi qu'il faut penser l'ensemble de l'objectivité qui m'est donnée, se donne au contraire, non pas comme un objet, non pas comme inhérente au sujet, mais comme la dimension d'ouverture de l'espace-temps du monde dans laquelle je rencontre des objets, dans laquelle je fais de l'objet le thème de mon intérêt. Si la conscience d'objet, à strictement parler, est bien subjective, si elle est bien l'affaire du moi représentant, elle a pour condition de possibilité la coexistence, dans la région, de l'homme et des choses ; ce n'est pas la conscience d'objet qui est la dernière condition de possibilité de l'apparaître, mais c'est l'apparaître, cosmologiquement compris, qui, avec le principe régional, est la condition de possibilité de la conscience d'objet. C'est toujours sur le fond de la région que se distinguent les modalités intentionnelles de la conscience d'objet. La question ne se pose pas de savoir comment la conscience de la région correspond aux régions de l'objectivité, parce que la région n'est tout simplement pas un concept objectif qui se rapporterait à une réalité objective, mais au contraire la région rassemble l'homme et les choses, elle est du ressort de la compréhension du monde, elle scelle la réalité du connaître, l'effectivité de la relation connaissante entre l'homme et les choses, elle ne peut plus du tout être isolée dans un sujet en tant que concept distingué d'un objet. Fink écrit à cet égard :

L'émergence des choses se produit dans l'unité englobante et incluante d'une région. Et puisque, auparavant, nous avons déjà dit que les objets de la représentation viennent à nous à partir d'une région, c'est que la région ne fait pas seulement partie des objets comme leur horizon commun ; même moi qui pense toujours, je suis toujours déjà installé dans la région où je retrouve alors des objets. En d'autres termes, « la région » ici ne signifie pas seulement une unité englobante des objets, mais bien plutôt avant tout une situation qui englobe le sujet et l'objet, qui les associe et les distingue. La région de la représentation comprend le moi qui se représente ainsi que l'objet représenté. La région n'est ici ni « objective » ni « subjective » –

elle est la dimension dans laquelle « le sujet » et « l'objet », en tout premier lieu, se séparent et ont rapport l'un avec l'autre.¹¹³¹

Ainsi Fink conclut-il, avec l'exposition du concept de région, sa compréhension cosmologique du problème de l'apparaître. Le problème de l'apparaître se développe, traditionnellement, essentiellement à partir de l'étant. L'étant fini est le point de départ de la compréhension traditionnelle de l'apparaître. C'est pourquoi le mouvement de l'apparaître est traditionnellement conçu comme le mouvement d'un étant, que ce soit celui de la chose se montrant, ou celui de la subjectivité connaissante. Fink montre, dans *Sein, Wahrheit, Welt*, que nous venons d'étudier, les apories qui accompagnent la compréhension traditionnelle. D'une part la théorie de la manifestation objective de l'étant, celle de « l'auto-dévoilement » de l'étant, montre ses limites en ce que partant du modèle du vivant, elle échoue à montrer et à prendre en vue l'apparaître global de l'étant fini : elle est en effet incapable de rendre compte rigoureusement de l'apparaître du règne minéral par exemple, et, du fait du point de départ chosal, elle ne pense pas et ne peut pas penser l'apparaître contemporain de l'ensemble de l'étant fini. De même, la théorie moderne de l'apparaître, qui le rattache essentiellement à la subjectivité connaissante, si elle peut acquérir une certitude au niveau de la conscience d'objet, ne peut pas prendre en vue l'ensemble de la manifestation dans le cadre d'une théorie de la représentation, d'une part, et encore présuppose, notamment sous sa forme « transformationniste », la dimension du rapport à l'objectivité, c'est-à-dire la dimension de la correspondance qu'elle nie, pourtant, thématiquement. Les deux théories traditionnelles présupposent, et contiennent dans leurs apories respectives, la référence à la dimension d'ensemble dans laquelle le Tout apparaît, et encore apparaît à l'homme. C'est précisément cette dimension d'ensemble que Fink nomme « le monde ». Le monde n'est pas pour lui subordonné à l'être, il n'est pas une réalité seconde, mais il est la dimension première dans laquelle l'apparaître de toutes les réalités, ensemble, à lieu. L'apparaître en ce sens, ne se rattache pas originairement à l'étant, mais l'étant, dans son être, se rattache d'abord à

¹¹³¹ „Das Aufscheinen der Dinge ereignet sich in der umgreifend-einbegreifenden Einheit einer Gegend. Und wenn wir vorhin auch gesagt haben, die Gegenstände des Vorstellens begegnen uns aus einer Gegend her, so gehört de Gegend dabei doch nicht nur zu den Gegenständen als deren umfassender Gesamthorizont; auch ich, der jeweils Vorstellende, bin je schon in die Gegend versetzt, worin ich nun Gegenstände antreffe. M.a.W. ‚Gegend‘ besagt hier nicht bloss eine umgreifende Einheit der Objekte, vielmehr allem zuvor eine Situation, die das Subjekt und das Objekt umfängt, zusammenschliesst und auseinanderhält. Die Gegend des Vorstellens begreift das vorstellende Ich ebenso wie die vorgestellten Dinge ein. Die Gegend ist hier also weder ‚objektiv‘, noch ‚subjektiv‘ – sie ist die Dimension, worin sich allererst ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘ scheiden und auf einander beziehen.“: Idem, p. 140

l'apparaître de l'ensemble. C'est dire que l'advenir de l'étant n'est jamais un advenir unique, mais toujours un advenir d'ensemble. Le principe qui rassemble l'étant au milieu d'autres étants est donc celui de la région. Les choses n'existent que dans leur apparaître, et encore leur apparaître ensemble. C'est donc le schéma ontologique global qui se voit renouvelé avec la pensée de Fink. On avait traditionnellement le schéma dans lequel l'être des choses était tributaire de la substance absolue, relation dans laquelle on considérait l'existence de l'étant comme secondaire ; on traitait ainsi l'apparaître comme un niveau subalterne de la réalité. Le schéma fondamental de cette métaphysique consistait à partir de l'étant pour en penser l'être, on partait de l'individu pour en penser l'essence, on posait, via le modèle traditionnel de la catégorie de la relation, l'individu isolé comme terme ultime du processus ontologique. Pour résumer : on se mouvait dans un schéma dans lequel il n'existait que des phénomènes individuels inessentiels. D'une part on ne concevait que des individus, d'autre part ceux-ci, quant à l'existence phénoménale, étaient inessentiels. Or c'est ce double schéma que Fink renverse. D'une part l'être-essentiel de l'étant réside précisément dans son existence, d'autre part cette existence n'est jamais isolée, et c'est au contraire la coexistence régionale d'avec d'autres étants qui détermine l'en soi de l'étant. Dans le schéma finkéen, on n'a donc non plus une somme d'individus phénoménalement inessentiels mais un ensemble de choses réelles.

Fink achève donc ainsi sa réflexion sur l'apparaître :

Nous méconnaissons les phénomènes dans leur phénoménalité. Nous méconnaissons l'essence de l'apparaître de l'étant. Celui-ci est méconnu et mal interprété précisément aussi longtemps que l'on saisit l'apparaître en tant que mouvement avec l'étant. La vérité et la mondialité sont conçues comme des éléments qui adviennent à l'étant. Dans cette relation de retrait et dans ce lien de retrait de l'apparaître avec l'étant, ce qui apparaît n'est précisément pas vu, à savoir le fait que l'apparaître lui-même est beaucoup plus originel – que toutes choses.¹¹³²

¹¹³² „Wir verkennen die Phänomene in ihrer Phänomenalität. Wir verkennen das Wesen des Erscheinens vom Seindem. Dieses wird eben so lange verkannt und missdeutet, als man das Erscheinen fasst als eine Bewegung am Seienden. Wahrheit und Weltlichkeit werden aufgefasst als Momente, die dem Seienden zukommen. In solcher Rückbeziehung und Rückbindung des Erscheinens an das Seiende, das erscheint, wird gerade nicht gesehen, dass das Erscheinen selber viel ursprünglicher ist – als alle Dinge.“: Idem, p. 154-155

Appendice : la compréhension finkéenne de Nietzsche

Situer la compréhension finkéenne de Nietzsche dans une introduction, en français, à la pensée de Fink, a son importance. En effet l'un des textes les plus connus, en français, de Fink, est son *La philosophie de Nietzsche*, traduit en français en 1965, constamment réédité depuis, connu des familiers de la pensée de Nietzsche, et qui, avec la traduction du *Jeu comme symbole du monde*, a pu laisser croire que le jeune phénoménologue, également traduit dans notre langue, s'était ultérieurement éloigné de ses préoccupations premières pour s'intéresser à Nietzsche d'une part, et au phénomène anthropologique du jeu d'autre part. Nous montrerons plus loin comment le phénomène du jeu, comme phénomène anthropologique, se fonde sur la situation cosmologique qui est celle de l'homme, mais nous jugeons qu'il est pertinent de traiter maintenant la compréhension finkéenne de Nietzsche, en appendice à notre section sur les problèmes fondamentaux de la métaphysique. En effet, et cela résonnerait comme une absurdité, Fink ne s'est pas, gratuitement, intéressé à Nietzsche, au gré d'un intérêt étranger à sa problématique fondamentale. Au contraire pour Fink la pensée de Nietzsche prend tout son sens si on la met en perspective vis-à-vis de la métaphysique traditionnelle, dans le cadre de la compréhension cosmologique fondamentale qui est celle de Fink. Pour Fink l'essentiel de la pensée de Nietzsche perce dans la compréhension du monde que Nietzsche conquiert dans son combat contre la métaphysique occidentale. C'est pourquoi il nous semble somme toute logique de traiter en ce lieu et place de notre travail de la compréhension finkéenne de Nietzsche, et de montrer ainsi, dans le détail, le rapport fondamental entre la cosmologie de Fink et sa compréhension de Nietzsche, et de lever ainsi le préjugé naïf qui consiste à croire que Fink se serait librement intéressé à Nietzsche, hors de toute problématique d'ensemble.

A) Introduction : l'expérience cosmologique de Nietzsche

Le point de départ de l'explication de Nietzsche avec la tradition occidentale est la destruction radicale de la métaphysique, sur la base d'une dénonciation des catégories de la compréhension humaine de l'être. Fink écrit :

...il [Nietzsche] dénonce comme images trompeuses la pluralité et la diversité ambiantes des choses et de leurs domaines, comme fictions le système de catégories dans lesquelles nous déterminons l'être substantiel, la causalité, les structures chosales, le processus du mouvement, toutes les formes de la pensée et de l'objectalité. L''étant' est pour lui le délire qui commande et domine toute la folie de l'homme, source d'un réseau falsifiant de concepts où se prennent communément les hommes, fixation, durcissement, immobilisation de la prétendue effectivité. Les concepts faussent et altèrent, dans la mesure où par leur schématisation statique ils solidifient le mouvement du réel.¹¹³³

Nietzsche ne démontre pas, en raison, le caractère illusoire de la compréhension ordinaire du réel, mais il lui oppose une intuition plus originaire du devenir absolu. Fink le souligne encore :

Dans sa profonde méfiance à l'égard du concept fixateur, Nietzsche préfère « l'intuition », moins pourtant le simple fait de voir et d'entendre que la saisie d'images fortement symboliques à travers lesquelles éclate comme l'éclair une plus profonde réalité, rebelle à toute fixation conceptuelle.¹¹³⁴

On peut déjà, avec ce qui vient d'être dit, situer la pensée de Nietzsche dans la compréhension cosmologique de Fink. Nietzsche s'oppose radicalement à la pensée de l'étant, il dénie à l'étant une existence véritable, il l'oppose au devenir universel, et il le détruit en l'opposant au devenir universel. Ce combat pour l'intuition du monde, Nietzsche le livre face à la tradition. En Nietzsche s'opposent l'héritage culturel et l'intuition propre. Cette opposition marque de son sceau la pensée de Nietzsche toute entière, c'est en niant pour une part, que Nietzsche affirme, d'autre part. C'est pourquoi il faut situer, dans la pensée de Fink, Nietzsche comme

¹¹³³ Eugen Fink, « Nouvelle expérience du monde chez Nietzsche », in *Nietzsche aujourd'hui ?*, 2. Passion, Plon, coll. 10/18, Paris, 1973, p. 354-355

¹¹³⁴ Idem, p. 355

un intermédiaire entre la pensée chosale, traditionnelle, et la pensée du monde qui sera celle de Fink. Loin de composer, comme le fait par exemple Fink dans *Sein und Mensch*, la réalité finie dans la dimension infinie du monde, Nietzsche opère fondamentalement par opposition, et ne parvient à affirmer le devenir du Tout que par destruction de l'étant fini. On voit bien ici que Nietzsche n'est pas en possession d'une vision claire et assurée de la dimension du monde, il en a seulement l'intuition et il ne parvient à affirmer cette intuition qu'en l'opposant à ce qui d'ordinaire la masque, à savoir la réalité finie. Ce qui est essentiel dans la philosophie de Nietzsche c'est la pensée qui va au-delà de l'étant fini, et qui pose derrière l'apparence stable un devenir plus originel. Dans cette pensée deux choses sont fondamentales. La première est de saisir une dimension plus originaire que la dimension de l'étant fini. La deuxième est de saisir cette dimension, non pas comme l'être, mais comme le devenir. Fink résume : « *Le postulat de Nietzsche est que la véritable réalité est devenir, non pas être. L'être est le mensonge de la raison, l'illusion du concept qui nous cache le jeu changeant du devenir.* »¹¹³⁵. Et il ajoute : « *Nietzsche affirme qu'il n'existe, absolument parlant, aucun 'étant', mais le seul flux changeant de la vie, le fleuve du devenir ; rien de stable et de fixe, tout en mouvement.* »¹¹³⁶.

Pour Fink, Nietzsche est ainsi en voie de penser le mouvement du monde. D'une part il est vrai, pour Fink, que l'étant fini est référé, comme à sa condition, au mouvement universel qui apporte tout et porte tout à bout, et il est également vrai que l'orientation naturelle de la conscience s'en tient, non pas à cette dimension, mais à l'étant fini seul, qui, ordinairement, masque la compréhension de l'ensemble. Fink explique encore, à cet égard :

Le seul réel est exclusivement devenir, - non le devenir d'un étant déjà là et qui se modifierait, mais un pur devenir, un écoulement et un flux incessant, un mouvement sans fin, cette « vie » jaillissante du monde qui est partout présente, qui produit tout et qui anéantit tout. Ce que nous autres hommes nommons en général des choses préexistantes, voilà ce qui nous empêche justement de porter notre regard sur la totalité sans frontières, sans forme et sans limitation. Les phénomènes nous dissimulent le monde.¹¹³⁷

¹¹³⁵ Idem

¹¹³⁶ Idem

¹¹³⁷ Idem, p. 356

On comprend donc clairement l'approche finkéenne de la compréhension de Nietzsche : il s'agit de saisir Nietzsche dans la problématique cosmologique elle-même, et de le situer, dès lors comme un « pont » entre la pensée métaphysique et la pensée cosmologique. Ce qui est intéressant dans la compréhension finkéenne de Nietzsche, c'est que Fink, loin de « rebâtir » la pensée de Nietzsche, loin de « l'interpréter », loin encore de lui donner une forme systématique qui n'est pas d'origine, la situe pour ainsi dire dans ses conditions de possibilités. La pensée de Nietzsche n'est possible que parce que la dialectique, exposée dans *Sein und Mensch*¹¹³⁸, entre l'étant et le monde, le permet. Nietzsche ne peut poser l'existence du devenir universel face à l'étant fini, et poser dès lors ce dernier comme une apparence, que parce que cette position est dialectiquement possible. C'est-à-dire que là même où Nietzsche dénie à la raison un pouvoir effectif, il en fait usage dans la percée de sa pensée fondamentale de Tout. Il en fait usage *opératoirement*, il a recours à l'intuition originaire et oppose celle-ci à la métaphysique thématique de l'être suprême. Fink écrit encore :

...l'interprétation fictionnaliste de la connaissance humaine...s'appuie sur le témoignage d'une expérience, d'une expérience assurément insolite et rare, celle d'une intuition divinatrice, d'un regard visionnaire qui traverse le grillage des concepts, avant tout des concepts ontologiques et, derrière le masque pétrifié de l'être, saisit le flux vivant du devenir vaste comme le monde.¹¹³⁹

Ce qui caractérise donc essentiellement la pensée de Nietzsche c'est d'une part la visée du monde comme dimension supra-chosale, mais encore la situation dialectique qui est la sienne : l'affirmation de la vie du Tout ne se fait, et ne peut se faire pour Nietzsche que dans une perspective d'opposition à la métaphysique traditionnelle. Fink le souligne :

Pour qu'apparaisse le jaillissant devenir dans sa propre temporalité il faut d'abord avoir percé à jour et démolir le « mensonge de l'être » comme tel. Avant qu'apparaisse la danse, le jeu circulaire de la réalité cosmique, il faut avoir détruit l'idée même de stabilité.¹¹⁴⁰

Au centre de la pensée nietzschéenne se trouve l'homme. D'une part Nietzsche ramène à l'homme comme à leur origine tout ce qu'il dénonce comme fictions humaines, et notamment la fiction de l'être, d'autre part Nietzsche tente de penser ce qui se cache derrière ce monde fictionnel des formes finies. Fink écrit en ce sens :

¹¹³⁸ Voir notre deuxième partie, deuxième section, 2., C), b)

¹¹³⁹ Idem, p. 357

¹¹⁴⁰ Idem

Ce dont Nietzsche se fait le fervent propagandiste, c'est bien un scepticisme radical et parfait, qui d'abord réduit tout à l'homme et ensuite ramène l'homme lui-même à une puissance créatrice anonyme, nullement un *fundamentum inconcussum*, mais un devenir du monde conceptuellement indéfinissable.¹¹⁴¹

C'est-à-dire que l'homme dit quelque chose du cosmos, et que le cosmos se reflète dans l'homme. Fink écrit encore : « *Dans l'optique nietzschéenne l'être de l'homme et l'univers sont solidement accrochés l'un à l'autre : son anthropologie est cosmomorphique, sa cosmologie anthropomorphique.* »¹¹⁴² . C'est pourquoi dans le développement de la philosophie de Nietzsche ce n'est pas seulement le devenir universel qui éclaire, - bon gré, mal gré -, l'être de l'homme, mais l'existence de l'homme, pensée dès lors à travers des phénomènes fondamentaux, reflète la vérité du cosmos. Ainsi deux des grands thèmes de la pensée nietzschéenne, la volonté de puissance et l'éternel retour, ne sont pas pensés exclusivement à partir d'une perspective sur le Tout, sur le monde, mais ils sont pensés dans la relation entre l'existence humaine et le mouvement universel. Nietzsche tente de saisir dans l'existence humaine la vie universelle qui ne passe pas, et en ce sens Nietzsche est un penseur de l'éternité ; non pas une éternité fixe et figée, comme celle d'une substance absolue, mais une éternité présente dans le mouvement qui porte chaque chose, et c'est ainsi que Nietzsche pense les phénomènes fondamentaux de l'existence humaine : comme ce qui est présent, et toujours présent, dans la vie de l'homme.

Fink discerne ainsi quatre phénomènes fondamentaux dans la pensée de Nietzsche : le travail, le combat, l'amour et le jeu, qui sont, ainsi que Fink l'expose, à rapporter, dans la pensée de Nietzsche, aux deux thèmes de la volonté de puissance et de l'éternel retour. Ce qu'il faut noter, dans la saisie des ces phénomènes fondamentaux, c'est qu'ils ne concernent pas des phénomènes strictement individuels, mais qu'ils concernent toujours la relation d'ensemble de l'étant dans le monde, et plus particulièrement la relation de l'homme au monde et de l'homme à l'homme. C'est un point important car il permet de percevoir comment, dans son intuition du monde, Nietzsche dépasse déjà l'ontologie substantialiste qui conçoit l'ensemble comme une composition d'individus, et prend en vue la relation, voir la relativité, de

¹¹⁴¹ Idem

¹¹⁴² Idem, p. 357-358

l'ensemble. C'est ainsi que le premier phénomène que mentionne Fink est le travail. Il écrit à cet égard :

L'homme produit sa vie en produisant ses moyens de vivre, en soumettant à son travail la nature qui l'entoure, en devenant maître des choses grâce à sa force, à son pouvoir de disposer de marchandises et de collaborateurs. Mais ce n'est point là un état définitif et statique, c'est plutôt un niveau relatif de puissance, qui tantôt s'accroît, tantôt décroît, qui monte et descend, se trouve sans cesse en oscillante labilité.¹¹⁴³

Le phénomène du travail manifeste, dans l'optique nietzschéenne, un conflit d'ensemble entre les choses et les êtres. Ce qui se manifeste de manière plus accrue dans le phénomène que Fink nomme le combat (*Kampf*), et qu'il décrit ainsi :

D'une autre manière nous découvrons entre les hommes une continuelle rivalité, qui aboutit à la stratification, à la domination, et qui se manifeste dans la guerre de la façon la plus brutale. Au pays des hommes la volonté de puissance sévit dans le travail et dans le combat.¹¹⁴⁴

On voit bien ici comment Nietzsche pense les phénomènes, et notamment les phénomènes de l'existence humaine, à partir d'une conception de la relativité d'ensemble de ces phénomènes. Fink montre comment c'est à partir de cette vision originale que Nietzsche forme la notion de volonté de puissance ; la volonté de puissance pour Nietzsche n'est pas du ressort, à strictement parler, de l'individu, mais elle signifie pour Nietzsche le rapport d'ensemble des individus entre eux.

Si l'étant dans son ensemble est ainsi, pour Nietzsche, volonté de puissance, Nietzsche pense encore la dimension d'ensemble de l'étant sous le jour de sa temporalité. Là encore Nietzsche est original : si la métaphysique traditionnelle saisit le temps à partir du mouvement de l'étant, Nietzsche pense le temps au niveau supra-chosal, il pense le temps comme le devenir universel de l'étant, d'abord caractérisé comme volonté de puissance. Mais il ne pense pas le temps du monde purement et simplement, il le pense relativement au devenir de l'existence humaine, mais non pas – ce serait contradictoire – comme le temps de l'existence propre,

¹¹⁴³ Idem, p. 358

¹¹⁴⁴ Idem

mais comme le temps de tout devenir et de toute humanité. C'est ainsi que Fink rattache la pensée de l'éternel retour du même à l'amour. Il écrit :

Une forme de coexistence extraordinaire et essentielle est l'amour entre sexes, fondé sur un intérêt de la nature. Homme et femme sont chacun des individus qui au sommet de leur vie procréent, puis vieillissent et finalement meurent. La même vie subsiste à travers la chaîne des générations, survit à la mort, est à la fois mortelle et immortelle. Amour et mort sont une parabole de l'identité dans la différence, un retour éternel du même.¹¹⁴⁵

Et finalement Fink cible chez Nietzsche une pensée peut-être moins célèbre que la volonté de puissance ou l'éternel retour, celle du *jeu*. Il écrit :

Et en fin de compte la vie humaine nous révèle l'étrange différence entre sérieux et ludique, nous montre le jeu comme une énorme puissance de vie chatoyant à travers toutes les dimensions de l'existence dans la réciprocité de l'être et du paraître, et y resplendissant avec l'éclat du beau.¹¹⁴⁶

C'est la volonté de puissance, c'est-à-dire le jeu des oppositions d'une part, et l'éternel retour du même, avec le jeu de ce qui passe et de ce qui perdure, de ce qui disparaît et qui revient, d'autre part, qui constitue le jeu du monde, le jeu de son devenir multiforme.

Ce qu'il faut noter c'est, dans la pensée de Nietzsche, la dialectique de l'homme et du monde, par laquelle celui-ci renvoi à celui-là et réciproquement. Nietzsche ne pense jamais le monde sans l'homme et jamais l'homme sans le monde. Fink écrit :

Volonté de puissance, retour du même, la transfigurante magie du jeu, autant de phénomènes centraux, ou pour mieux dire autant de traits fondamentaux de la coexistence humaine, - et autant de modèles anthropologiques auxquels recourt la pensée cosmique de Nietzsche. C'est à partir de l'homme qu'il tente de comprendre le monde, l'homme devient pour lui la clé du cosmos, le fil directeur à travers le labyrinthe du monde.¹¹⁴⁷

¹¹⁴⁵ Idem

¹¹⁴⁶ Idem, p. 358-359

¹¹⁴⁷ Idem, p. 359

Peut-être Nietzsche pose-t-il à la compréhension philosophique un certain nombre de problèmes, notamment le problème de l'anthropomorphisme, peut être favorise t-il certains phénomènes de l'existence humaines au dépend d'autres modèles anthropologiques (primauté de la volonté de puissance sur l'Eros, par exemple), peut-être encore l'emploi nietzschéen de certains concepts serait susceptibles d'une clarification conceptuelle : par exemple le primat du modèle organique pour penser la vie cosmique pourrait faire l'objet d'une critique conceptuelle mettant à jour les différences de vie végétale, animale et humaine pour montrer que Nietzsche privilégie le modèle animal en lui donnant une extension universelle, mais là n'est pas pour Fink l'essentiel. Pour Fink, l'essentiel chez Nietzsche est sa pensée du monde. Mais Nietzsche n'est pas rationaliste ; on l'a vu, il préfère l'intuition au concept, et c'est essentiellement sous forme poétique et visionnaire qu'il dépasse la conceptualité de la métaphysique de la substance, opposant une expérience cosmique à l'ontologie de la chose. Tout le problème de la philosophie de Nietzsche, non pas prise comme nouvelle religion mais comme héritage philosophique, est alors pour Fink de penser, de conceptualiser ce que Nietzsche a pressenti. Ainsi écrit-il :

La vieille question, toujours à nouveau posée par les exégètes de Nietzsche - est il penseur, est il poète ?- reste depuis si longtemps sans réponse que nous sommes sans doute encore impuissants à penser un concept qui serait adéquat au monde - par delà le sujet et l'objet, par delà l'alternative de l'être en soi et de l'apparaître, plus généralement au-delà de toutes les catégories chosales, au-delà d'une compréhension de l'être orientée vers l'être brisé, c'est-à-dire individué, de l'étant, au-delà de la métaphysique occidentale.¹¹⁴⁸

On comprend donc comment Fink situe Nietzsche dans sa problématique cosmologique : Nietzsche, en s'opposant à la métaphysique traditionnelle, et notamment à l'ontologie, gagne une perspective inédite dans l'histoire de la philosophie, il gagne l'intuition du monde comme de la dimension de la vie absolue, qui porte tout ce qui est, par-delà les choses finies. Nietzsche est donc, pour Fink, un philosophe de grande importance. On a vu, au début de cette section, comment les premiers présocratiques excluaient l'espace et le temps de la dimension première du monde, on a encore vu comment, avec Aristote notamment, l'ontologie se fixait sur les phénomènes, on a vu encore comment les modernes transposaient le problème du phénomène au niveau de la connaissance ; c'est toute cette problématique que Nietzsche renverse, et par là même c'est un pan de l'histoire de la pensée qu'il achève.

¹¹⁴⁸ Idem, p. 364

L'originalité de Nietzsche est qu'il prend en vue l'intuition originaire du monde et annonce à partir d'elle la dimension supra-chosale du monde comme étant la dimension du devenir originaire, à partir de laquelle il faut penser tout mouvement, toute vie et toute mort.

On comprend bien maintenant, avec cela, le sens de la philosophie de Nietzsche pour Fink, et il n'est plus la peine de souligner que l'intérêt de Fink pour Nietzsche ne constituait pas une simple curiosité pour ce philosophe hors-norme, mais s'inscrivait bien dans la pensée cosmologique d'ensemble qui fût celle de Fink.

B) Nietzsche et la métaphysique

Fink se démarque des interprétations les plus courantes de Nietzsche, centrées surtout la dimension psychologique de sa pensée, et il ne tient pas Nietzsche pour étant seulement un « psychologue raffiné », ni ne cherche à percer le masque de Nietzsche au moyen de la psychologie justement, mais il cherche à comprendre la véritable *pensée* de Nietzsche, celle qui se cache derrière la mise en question radicale de la métaphysique, de la morale et de la religion. Il ne s'agit pas de prétendre comprendre « véritablement » Nietzsche, mais il s'agit de chercher à comprendre la pensée qui se cache derrière ce « philosophe masqué ». Car derrière la critique de la culture, de sa tradition, de son héritage, c'est bien aux pensées philosophiques fondamentales qui les portent que Nietzsche s'attaque. Fink écrit à cet égard :

Que la critique nietzschéenne s'applique à la culture, ce fait couvre trop facilement cet autre, bien plus profond, à savoir qu'il ne s'agit chez lui essentiellement que d'une explication philosophique avec la métaphysique occidentale.¹¹⁴⁹

C'est pourquoi deux traits caractérisent l'approche finkéenne de Nietzsche : d'une part il ne s'agit pas de prendre pour argent comptant la multiplicité des perspectives aphoristiques, mais de saisir au contraire la vision philosophique qui se cachent derrière ces dernières, d'autre

¹¹⁴⁹ Eugen Fink, *La philosophie de Nietzsche*, Les éditions de Minuit, Paris, 1965-1986, p. 10

part il s'agit de situer Nietzsche dans l'histoire de la pensée occidentale et de mettre à jour la véritable teneur philosophique de sa critique de la tradition. Fink écrit donc encore :

C'est seulement par une réflexion rigoureuse sur ses pensées philosophiques, que nous pourrons apprendre la place de Nietzsche dans l'histoire des penseurs de l'Occident ; c'est seulement de cette manière que nous pourrons pressentir quelque chose du sérieux de son problème.¹¹⁵⁰

a) *Les fondements de la cosmologie de Nietzsche : la « métaphysique d'artiste »*

La philosophie de Nietzsche a une signification métaphysique. Ce point peut-être contesté : on peut s'y opposer en faisant valoir qu'au contraire Nietzsche s'est viscéralement élevé contre toute métaphysique. Pourtant Nietzsche lui-même parle, à l'époque de *La naissance de la tragédie*, de sa « métaphysique d'artiste »¹¹⁵¹. Ce qu'il y a de métaphysique chez Nietzsche c'est la vision de la totalité, la vision de ce qui porte universellement toute chose, c'est-à-dire le niveau de considération philosophique qui traditionnellement échoit à la métaphysique, par opposition avec les savoirs particuliers. Mais Nietzsche oppose fondamentalement à la métaphysique rationnelle, à une métaphysique dont l'élément est la raison, le concept, une expérience, et notamment chez le premier Nietzsche l'expérience tragique de l'existence. A un monde préétabli, régulé et rationnel, Nietzsche oppose une expérience plus profonde de l'existence, faite de hauts et de bas, d'enjeux, de questions, de victoires et de défaites. Le monde est ainsi pour le premier Nietzsche non pas une sphère spatio-temporelle abstraite, mais un monde dans lequel je suis engagé, dans lequel je vis et je meurs. La première conception nietzschéenne du monde est contemporaine d'une expérience tragique de la vie. Fink écrit : « *Le sentiment tragique de la vie, c'est plutôt l'acceptation de la vie, c'est l'assentiment enthousiaste au terrifiant et à l'effrayant, à la mort et au déclin.* »¹¹⁵². Conçu à partir de la vie humaine et de sa condition tragique, le monde n'est plus un monde de l'être, une totalité de l'étant, mais un monde de la vie, dans lequel jouent toutes les facettes de la vie, par lequel toute chose apparaît et disparaît. Fink écrit encore :

¹¹⁵⁰ Idem, p. 15

¹¹⁵¹ « ...Nietzsche se sert des catégories esthétiques pour formuler sa vision fondamentale de l'être. C'est cela qui confère à *La naissance de la tragédie* son caractère romantique ; Nietzsche l'appelle une 'métaphysique d'artiste'. » : Idem, p. 21

¹¹⁵² Idem, p. 22

L'acceptation tragique même du déclin de sa propre existence procède de la connaissance fondamentale que toutes les formes finies ne sont que des ondes temporaires dans le grand courant de la vie, que le déclin de l'étant fini ne signifie pas destruction pure et simple, mais la rentrée dans le fond de la vie, d'où surgit tout ce qui est individualisé. Le pathos tragique se nourrit du savoir que « tout est un ». ¹¹⁵³

On peut comprendre en quel sens, et parallèlement au nom que le premier Nietzsche donne à sa philosophie, la pensée de Nietzsche a une signification métaphysique. Il oppose à l'idéalisme grec la représentation tragique du monde, lequel, dans la vision d'un Tout universel, qui expose et porte à bout toute forme finie, est conçu, par rapport à l'idéalisme, de façon originale : la vision tragique du monde saisit la dimension globale du devenir universel, et ne pense la réalité finie, la réalité « apollinienne », que par référence à la réalité « dionysiaque » primordiale. C'est-à-dire que dès *La naissance de la tragédie*, Nietzsche pense, pour ainsi dire métaphysiquement, le monde de manière radicalement originale. Nietzsche a fondamentalement en vue, dès sa première œuvre, la dualité entre l'étant et le monde. Et il voit dans le monde, dans la sphère primordiale dans laquelle les éléates reconnaissaient l'être, la « vie ». Fink l'exprime ainsi :

Sa pensée n'est compréhensible que dans la mesure où le concept de vie s'oriente fondamentalement d'après l'expérience tragique de la vie, d'après la lumière de la tragédie, d'après l'intellection tragique de l'être, c'est-à-dire dans la mesure où sa boussole reste le savoir que tout étant fini est nul contrairement à l'inépuisable richesse du fond dionysiaque du monde. ¹¹⁵⁴

Et il ajoute :

On ne comprend pas son concept de la « vie », si l'on ne connaît pas son concept clef du « tragique », entendu comme contraste entre Apollon et Dionysos, en qui il voit les puissances fondamentales de la réalité du monde. ¹¹⁵⁵

¹¹⁵³ Idem

¹¹⁵⁴ Idem, p. 24-25

¹¹⁵⁵ Idem, p. 25

On comprend donc bien ici comment Fink aborde Nietzsche du point de vue de ses pensées fondamentales, et notamment à partir de sa pensée du monde. Le monde est pour Nietzsche, et là est l'essentiel pour Fink, la dimension englobante d'où provient et à laquelle retourne, tout étant fini.

Nietzsche oppose à la conceptualité abstraite l'expérience tragique de l'existence. Il cherche dans l'art, - l'art tragique -, l'expression de la vie cosmique, et pense, dans une « métaphysique d'artiste » le Tout du monde qui porte et dépasse toute forme finie. Mais ce faisant il oppose l'art au concept, il se prive de la possibilité de penser, dans l'élément du concept, le devenir du monde et sa relation à l'étant fini. C'est, selon Fink, ce qui marque la finitude de l'approche de Nietzsche de la question du monde. Il écrit :

...c'est peut-être dans ce refus du concept ontologique, que réside la raison essentielle pour laquelle Nietzsche n'a pas su conduire son intuition que le monde est le jeu du dionysiaque et de l'apollinien, par delà la métaphore poétique.¹¹⁵⁶

C'est-à-dire que la relation de Nietzsche et de la métaphysique est plus complexe que la simple vision, chez lui, d'un achèvement de la métaphysique. Nietzsche ne met pas purement et simplement un terme à la métaphysique. Il s'explique avec elle. Il met à jour une dimension de la compréhension du monde plus originaire que la compréhension du monde thématique dans la métaphysique. Il met à jour une compréhension pré-philosophique du monde, il met en évidence une profondeur de vie nullement considérée dans la métaphysique. Et c'est d'abord en cela que la critique nietzschéenne de la métaphysique a toute sa pertinence. Avant la destruction thématique des idéaux métaphysiques Nietzsche prend en vue cette dimension originaire. Sa vision n'est pas uniquement négative. Mais à l'inverse il faut, nous aussi, nous expliquer avec Nietzsche. Une explication *philosophique* avec Nietzsche peut consister en une mise en question rationnelle de ses prises de positions. Le fait que Nietzsche pense le Tout à partir de l'homme et en retour pense l'homme à partir du Tout doit être mis en question ; le fait qu'il privilégie le phénomène de l'ivresse dionysiaque pour penser le fond du monde, au dépend d'autres phénomènes humains doit aussi être mis en question. Car c'est à partir du phénomène dionysiaque, c'est-à-dire dans l'activité de suppression de la limite que Nietzsche pense le rapport du monde et de l'étant, c'est à partir de ce phénomène particulier que

¹¹⁵⁶ Idem, p. 52

Nietzsche pense l'étant fini comme seulement apparent. Il transfère un phénomène particulier vers la région de la totalité. Mais ce transfert est-il légitime ? Peut-être faut-il dès lors se résoudre à penser par-delà la métaphore artistique. Avec un certain nombre de questions. Le Tout du monde est-il identique, dans son rapport à l'étant, au rite dionysiaque ? Et encore si le Tout du monde porte l'étant fini, le porte-t-il seulement en tant qu'apparence en soi nulle et non avenue ? Si l'on pense l'étant fini en tant que porté par le Tout du monde, le sceau premier de celui-ci est-il l'apparence, ou plutôt la manifestation ? Dès lors l'apparence, si l'on part de celle-ci, est-elle immédiatement relative au Tout du monde, ou d'abord à la manifestation qui la sous-tend ? Avec ces questions on peut apercevoir comment, loin d'achever purement et simplement la métaphysique, la philosophie de Nietzsche pose un certain nombre de problèmes, ouvre des perspectives fondamentales, qu'il ne s'agit pas de vénérer comme l'œuvre d'un génie mais d'apprécier comme les problèmes d'un penseur.

b) Les pensées fondamentales de Nietzsche

L'ambition de Fink est de saisir la pensée fondamentale de Nietzsche. Il s'agit pour lui de saisir ce qui opère fondamentalement en arrière du développement du discours nietzschéen. C'est un véritable travail philosophique. Car le discours nietzschéen, dans sa forme, voir dans son contenu, n'expose pas thématiquement, selon Fink, ce qu'il y a d'essentiel en lui. Le discours du premier Nietzsche, celui de *La naissance de la tragédie*, est un discours en apparence philologique, il traite de la tragédie chez les grecs, et, thématiquement, expose l'esprit de l'art tragique. Pour Fink, cependant, c'est déjà une nouvelle compréhension du monde qui perce dans ce premier ouvrage ; c'est la prise en vue de la vie cosmique dans son rapport à l'étant intra-mondain qui rend *digne de pensée* ce premier texte. Il en va de même pour les autres ouvrages de Nietzsche. Ainsi que dans l'interprétation courante de Nietzsche, Fink distingue chez lui trois périodes : la première période, où Nietzsche se réfère à Schopenhauer et à Wagner, la seconde période, que Fink appelle « l'*Aufklärung* de Nietzsche » et qu'il situe comme période intermédiaire du point de vue de l'évolution de sa pensée, et la troisième période, dans laquelle il faut distinguer d'une part *Ainsi parlait Zarathoustra*, qui comprend l'exposition des pensées fondamentales de Nietzsche, d'autre

part les derniers écrits dans lesquels Nietzsche, à partir de ses pensées fondamentales, opère une destruction de la tradition occidentale. Mais, quelle que soit la période, Nietzsche ne procède pas à une explication rationnelle de ses vues. L'amorce de la critique de la morale, de la religion et de la métaphysique qui s'opère dans la période intermédiaire n'est pas une explication, dans l'élément du concept, avec les théories classiques de la raison pratique ou de la raison pure. Nietzsche y procède par points de vues, souvent par caricature, essentiellement par des portraits psychologiques ; pour Fink, l'essentiel, dans cette période intermédiaire, n'est pas dit, Nietzsche ne nous dit pas encore l'expérience de l'être qui est la sienne, il dénonce simplement les idéaux traditionnels comme « humains, trop humains ». Pour Fink, la période intermédiaire marque le développement, en arrière fond, des thèmes de la maturité, et notamment le thème du surhomme, c'est-à-dire le thème de l'homme qui est conscient de et qui assume la création des valeurs. Mais là encore le thème du surhomme n'est pas encore thématique. Il faut attendre *Ainsi parlait Zarathoustra* pour que les pensées fondamentales de Nietzsche percent dans le discours, discours qui cependant n'est pas conceptuel, qui est poétique, dans lequel Nietzsche parle par images, par métaphores, par paraboles. Ce que Fink se propose donc c'est de penser avec Nietzsche, par delà la forme de son discours, ses pensées fondamentales, dans la saisie desquelles une véritable explication avec Nietzsche peut avoir lieu, ouvrant encore par là la possibilité de penser après Nietzsche. Fink écrit ainsi :

Pour nous, Nietzsche ne peut signifier qu'une exigence que nous devons soumettre à examen lorsque nous tentons de suivre pour notre compte le cheminement de ses pensées centrales. Mais la forme stylistique de Zarathoustra, de cette parabole issue de la sphère comprise entre la poésie et la pensée, rend difficile de suivre les traces de Nietzsche, bien que l'on s'attende plutôt au contraire. L'image n'est pas moins difficile à comprendre que le concept, mais en apparence elle est plus compréhensible, et c'est justement des images que proviennent les erreurs.¹¹⁵⁷

α) La mort de Dieu et la volonté de puissance

Les idées fondamentales de Nietzsche trouvent selon Fink leur expression thématique dans l'ouvrage central *Ainsi parlait Zarathoustra*. Selon Fink une grande cohérence conceptuelle

¹¹⁵⁷ Idem, p. 80

est sous-jacente au développement des idées de *Ainsi parlait Zarathoustra*. Nous tenterons maintenant de cerner ces pensées fondamentales. La thématique première est celle du surhomme et de la mort de Dieu, par lesquelles Nietzsche commence et par lesquelles il faut commencer pour comprendre l'organisation des idées de la grande œuvre de Nietzsche.

Le premier moment central dans la pensée de Nietzsche est la mort de Dieu. Dieu pour Nietzsche signifie la transcendance, l'au-delà ; intrinsèquement ce qui, quoique posé et créé par l'homme est situé, par lui, comme au-delà de lui ; Dieu est intrinsèquement une contradiction et une aliénation : contradiction parce que ce surhumain est de nature humaine, aliénation parce que l'homme se crée son propre poids et son propre devoir sous le couvert de la transcendance. La mort de Dieu est donc le nom de la dénonciation de l'idéalisme. Fink écrit :

...la mort de Dieu, c'est-à-dire...la fin de toute « idéalité » sous la forme d'un au-delà de l'homme, d'une transcendance objective,...l'effondrement du firmament qui brillait par-dessus le paysage de l'existence humaine...¹¹⁵⁸

C'est, dans la problématique du rapport de Nietzsche et de la métaphysique, absolument fondamental. L'idéal, et tous ses moments : Dieu, l'Être, l'Absolu, sont dénoncés comme des positions humaines. Ce ne sont pas des réalités authentiquement transcendantes, ce sont des idéaux qui sont ultimement de nature *humaine*. Il n'y a pas là essentiellement transcendance, il y a essentiellement une conception humaine. Nietzsche ramène ainsi l'idéal métaphysique à la vie de l'homme. Fink, à cet égard, écrit encore : « *Il s'agit...de ramener à la vie ce qui en tant que Dieu apparaissait étranger et transcendant.* »¹¹⁵⁹.

Ce qui se joue, du point de vue de la pensée de Fink, avec le thème nietzschéen de la mort de Dieu, c'est un renversement radical de la conception de l'origine. Dans la métaphysique traditionnelle, on l'a amplement vu dans le présent chapitre, l'on partait de l'être de l'étant pour penser la substance absolue, l'on posait, dans la réflexion, l'être absolu comme condition de l'être des choses. C'est précisément cet acte thétique que dénonce Nietzsche. Il opère non seulement en dénonçant l'Absolu comme une position seulement humaine, mais il renverse le

¹¹⁵⁸ Idem, p. 84

¹¹⁵⁹ Idem, p. 85

problème de l'origine en se tournant vers la Terre, comme l'origine véritable de toute position de la transcendance. Fink écrit :

Le surhomme qui sait que Dieu est mort, c'est-à-dire qui sait que l'idéalisme transcendant a atteint sa fin, ne reconnaît dans l'au-delà, dans l'idéal qu'un reflet utopique de la Terre. Il rend à la Terre tout ce qu'on lui a emprunté et ravi ; il rompt avec tous les rêves de l'au-delà et se tourne vers la Terre avec la même ardeur que l'on accordait jusqu'ici au monde des rêves... Du fait que l'existence revient à la Terre, que sa liberté se fonde sur la Terre, plus précisément du fait qu'elle n'est plus une liberté tournée vers Dieu, et pas davantage une liberté tournée vers le néant, mais une liberté pour la Terre, pour le sein d'où est né tout ce qui apparaît à la lumière et qui dure dans le temps et a sa place dans l'étendue – de ce fait, l'existence obtient en dépit de toute audace une dernière position. Là où pour l'humanité captive de l'aliénation se tenait Dieu, se tient à présent la Terre. ¹¹⁶⁰

Il faut donc mettre en rapport, pour situer la compréhension finkéenne de Nietzsche, la dénonciation nietzschéenne de l'idéal et la réorientation de l'esprit vers le corps. Mais là où Fink se démarque probablement de bon nombre d'interprétations « biologisantes » de la pensée de Nietzsche, c'est qu'il ne comprend pas, dans le discours nietzschéen, la référence à la Terre comme à la seule croûte planétaire, comme une profession de foi basiquement matérialiste, mais il y comprend un renversement de portée métaphysique concernant la question de l'origine. La Terre est pour Nietzsche, selon Fink, l'origine véritable, l'origine de toute vie et de toute force, c'est pourquoi pour l'intelligence de la compréhension finkéenne de Nietzsche il est essentiel de mettre en rapport les passages de *Zarathoustra* où Nietzsche discourt sur la Terre, que commente Fink, avec le développement du problème de la Terre tel qu'il est développé dans *Sein und Mensch*(1950/51)¹¹⁶¹. On doit donc comprendre que, pour Fink, Nietzsche, dans le thème de la mort de Dieu, premier et fondamental, renverse le primat ontologique de la substance absolue, au profit d'une conception plus originaire, si l'on peut dire, de l'origine, et qu'il gagne, dans sa pensée de la Terre, le *moment du monde* que Fink nomme, lui encore, la Terre. Dans sa pensée de la Terre, Nietzsche dépasse la sphère chosale et intra-mondaine de la métaphysique, il refuse la position d'un étant transcendant, et s'élève à la pensée de la sphère du monde, comme totalité dont tout provient, à partir du moment de la Terre. Pour Nietzsche, l'origine n'est pas une chose, n'est pas comme une chose, elle est ce

¹¹⁶⁰ Idem, p. 86

¹¹⁶¹ Voir notre deuxième partie, deuxième section, 2., A)

qui est immédiatement présent en toute chose, qui porte toute chose. C'est, aux yeux de Fink, un acquis tout à fait essentiel pour la pensée. Fink écrit :

...la Terre n'est pas la masse matérielle existante, elle n'est pas la simple somme de toutes choses finie. La chose, l'étant isolé est issu de la Terre, il surgit de la Terre, mais de telle façon que celle-ci, loin d'être pour autant quittée par lui, reste justement la base fondamentale de tout étant fini. La Terre est omniprésente et pourtant elle n'est jamais tout près ou au loin comme les choses ; elle est ce qui est toujours présent, mais qui n'est jamais objet. Le concept de Terre, tel qu'il apparaît dans la pensée de Nietzsche, est difficile à saisir. Sans entrer dans les détails, nous pouvons dire seulement à présent que Nietzsche ne pense pas le monde comme quelque chose qui existe simplement, mais comme ce qui fait naître toute chose, comme le sein de toute chose, comme le mouvement de l'engendrement d'où proviennent les multiples étants isolés et finis et où ils se donnent contour, forme et durée. Nietzsche pense la Terre comme puissance créatrice, comme *poiësis*.¹¹⁶²

Est particulièrement clair, dans ce passage, comment Fink voit en Nietzsche un précurseur de la différence cosmologique, en saisissant le monde comme une puissance ontologique qui n'est pas sur le mode de la chose, qui n'est pas une chose, mais qui se rapporte aux choses en les portant. Pour Fink, Nietzsche, avec le concept de Terre, initie le dépassement cosmologique de la métaphysique.

Or c'est précisément ce retournement vers l'origine, qui n'est plus le concept d'une cause première au-delà de l'espace et du temps, mais l'origine immédiate et universelle qui porte toute chose, qui conduit à la pensée fondamentale, chez Nietzsche, de la volonté de puissance. Fink écrit :

La deuxième partie de *Zarathoustra* nomme expressément ce qui agit comme puissance universelle, même dans le jeu de la liberté humaine. L'idée fondamentale, c'est désormais la doctrine de la volonté de puissance.¹¹⁶³

C'est-à-dire que, pour Fink, dans l'exposé des idées fondamentales de *Zarathoustra*, la mort de Dieu, c'est-à-dire le retournement de l'idée d'origine vers la Terre, précède et rend possible la deuxième pensée fondamentale, celle de la volonté de puissance. La volonté de puissance,

¹¹⁶² Idem, p. 96-97

¹¹⁶³ Idem, p. 93

ici, n'est pas le vulgaire délire individuel d'une domination sans borne, mais caractérise la « puissance universelle », dit Fink, qui est celle du monde, et qui porte, à partir de la Terre, toute chose. L'origine est la volonté de puissance, elle est la puissance universelle qui porte tout. Par là c'est le schéma métaphysique de l'ordre des choses et du monde qui est bouleversé. La puissance universelle est puissance de l'être, qui porte toute chose, dans l'espace et dans le temps. On a vu¹¹⁶⁴ que pour Fink l'être ne préexistait pas à l'espace et au temps, qu'espace et temps n'étaient pas des conditions secondes en regard de l'être, mais des conditions premières en regard de toute existence. Or en déniait la vérité de l'existence d'une origine idéale au monde, en gagnant la prise en vue immédiate de l'origine à partir du moment de la Terre, Nietzsche saisit cette dernière dans sa dimension spatio-temporelle essentielle. Fink écrit :

...par l'idée métaphysique de Dieu, cette idée d'un outre-monde, s'introduit un au-delà de l'espace et du temps, devant lequel le temps est néant, simple illusion. Le temps se trouve dévalué et exclu de la véritable réalité. Ce point de départ idéaliste niant la véritable réalité du temps et qui est inhérent à l'idée de Dieu de la métaphysique occidentale, signifie pour Nietzsche une dévaluation mortelle de la volonté d'avenir du créateur. Si en fin de compte le temps n'est pas réel, l'histoire n'a pas de sens, et le chemin que l'homme parcourt dans le temps, les buts que celui-ci ébauche, n'ont pas d'importance. Ainsi pour Nietzsche, la mort de Dieu signifie aussi la fin du reniement du temps et la reconnaissance du temps comme dimension véritable de tout être. A l'encontre de l'idéalisme qui avait exclu le temps de l'être, Nietzsche veut reprendre dans le temps l'être compris comme « Terre », et penser une relation fondamentale entre l'être et le temps.¹¹⁶⁵

C'est-à-dire que Nietzsche pense, Fink le dit explicitement, le temps comme une dimension, la dimension qui porte toute existence dans l'espace et dans le temps. Ce n'est plus l'être qui est le principe de l'espace et du temps, c'est l'espace et le temps qui sont la puissance cosmique de toute existence, et comme telle puissance ontologique. L'être advient dans le temps, dans la puissance du temps, à partir du moment de la Terre. Ce qui est particulièrement important ici, c'est la relation de la pensée de Nietzsche, par-delà la tradition post-aristotélicienne, à la problématique ontologique fondamentale qui était celle des présocratiques : on a vu¹¹⁶⁶ que les éléates, notamment, excluaient l'espace et le temps de la sphère originare du monde, et

¹¹⁶⁴ Voir notre deuxième partie, deuxième section, 1. B)

¹¹⁶⁵ Idem, p. 94

¹¹⁶⁶ Voir notre deuxième partie, troisième section, 1., A), b).

c'est à ce niveau même que Nietzsche, le premier depuis les présocratiques, pense l'espace et le temps non plus au niveau des choses intra-mondaines, mais au niveau de la dimension originare elle-même. De la sorte on peut voir en Nietzsche celui qui clôt le premier et long chapitre de la métaphysique occidentale.

Le thème de la mort de Dieu conduit au thème de la volonté de puissance. Non seulement Nietzsche prend en vue la dimension spatio-temporelle de l'origine via le moment central de la Terre, mais il pense, à partir de là, la relation du monde et des choses, en quoi s'exprime la notion de volonté de puissance. Fink écrit :

La Terre vit. La Terre donne à tout étant isolé l'existence ; toutes les choses, fussent-elles hommes ou animaux ou simples galets, sont des produits de la Terre, sont des créations de sa vie créatrice. Et c'est cette vie de la Terre qui est pour Nietzsche la volonté de puissance. A partir de l'homme créateur Nietzsche pense à la création, à la volonté de puissance de la Terre. ¹¹⁶⁷

Nietzsche pense la volonté de puissance d'abord à partir du mouvement. La volonté de puissance caractérise d'abord la nature du mouvement. Nietzsche ne pense pas le mouvement comme un simple changement ou encore comme un transport mais il est pour lui essentiel au mouvement de porter en soi le dépassement de l'état précédent. Fink explique ainsi :

La tendance de la vie est de monter ; elle crée des formes de puissance sans jamais arriver au repos. Elle est essentiellement non-repos, mouvement, mais en aucun cas mouvement linéaire qui ne se surpasserait jamais lui-même. Elle ne ressemble pas au jeu de la mer où des formes se lèvent et s'effondrent. Mais bien plutôt à une immense tour qui ne cesse de croître, un nouvel étage s'ajoutant continuellement aux anciens, chaque étape devenant le point de départ d'un nouveau commencement. ¹¹⁶⁸

C'est précisément à partir de cette nature du mouvement, de la volonté de puissance essentielle au mouvement, que Nietzsche pense la nature de l'étant, c'est-à-dire de la multiplicité des choses, qui manifestent, en elles et entre elles, cette tendance au dépassement immanente au mouvement universel. Fink écrit encore :

¹¹⁶⁷ Idem, p. 98

¹¹⁶⁸ Idem, p. 100

La vie, ce n'est pas une marée qui engloberait tout, elle est plutôt l'opposition et le combat ininterrompu de tous les étants individualisés entre eux : elle constitue en quelque sorte la tension entre les choses opposées qui luttent toutes entre elles et cependant elle embrasse tout. ¹¹⁶⁹

C'est-à-dire que l'individuation elle-même est comprise par Nietzsche comme le reflet de la volonté de puissance universelle. Si il y a individuation c'est, pour Nietzsche, parce qu'il y a opposition entre les choses, le mouvement universel portant toute chose à se dépasser et à s'opposer. Fink écrit encore : « *La différence habite le jeu de la vie, elle délimite et engendre l'hostilité entre tous les étants isolés, mais les frontières sont en mouvement, l'un cherche à dominer l'autre.* » ¹¹⁷⁰.

La volonté de puissance est donc, après la mort de Dieu, la seconde pensée fondamentale de Nietzsche : dans la première il pense la dimension de l'origine, dans la seconde le mouvement qui lui est immanent et qui se manifeste dans l'étant. Fink conclut :

...il n'est pas facile de comprendre la portée fondamentale de l'idée de volonté de puissance. Dans cette idée Nietzsche pense ce qui rend telles toutes les choses finies et les maintient dans le mouvement : dans l'opposition de la lutte et du combat. ¹¹⁷¹

β) L'éternel retour du même

La pensée de l'éternel retour n'est pas, selon Fink, une intuition isolée dans l'expérience nietzschéenne. Elle n'est pas seulement une idée soudaine, une révélation, sans rapport avec les pensées fondamentales de Nietzsche, elle est au contraire une pensée fondamentale qui perce par nécessité dans l'expérience de pensée nietzschéenne. Elle parachève la

¹¹⁶⁹ Idem

¹¹⁷⁰ Idem

¹¹⁷¹ Idem, p. 101

compréhension de l'être de Nietzsche en entretenant une relation nécessaire avec ses deux premières pensées fondamentales, celle de la mort de Dieu et de la volonté de puissance.

La pensée de l'éternel retour repose sur la mort de Dieu et la volonté de puissance, en ce que saisissant la Terre comme la puissance originelle, et celle-ci comme la dimension spatio-temporelle de la volonté de puissance créant toute vie, Nietzsche saisit fondamentalement le mouvement de la volonté de puissance comme un mouvement *temporel*. Tout le problème pour Nietzsche est de penser le temps conformément à la volonté de puissance. Fink écrit :

Dans le flux du temps, la vie s'élève vers des formes de puissance toujours plus hautes ; chaque étape prépare la suivante. Mais quelle est à l'égard du temps l'attitude de la volonté de puissance qui monte et se dépasse sans cesse ? De toute évidence c'est là un problème grave.¹¹⁷²

Le problème qui se pose à Nietzsche est celui de la limitation de la volonté de puissance. Si la volonté de puissance, conçue comme dépassement infini d'elle-même, est toujours possible dans le champ de l'avenir, elle souffre, dans la conception ordinaire du temps, d'une limitation qui lui semble étrangère. Il y a, dans la conception ordinaire du temps, quelque chose qui contredit essentiellement l'idée de la volonté de puissance universelle. La volonté de puissance universelle se conçoit par l'infini dépassement de soi, or la conception ordinaire du temps, avec l'idée que le passé est irrémédiable, que l'on ne puisse absolument pas revenir, et donc agir, sur lui, limite essentiellement et pour ainsi dire cosmologiquement l'idée d'une volonté de puissance universelle et absolue. La limite, la négation, la suppression définitive, contrecarrent la conception cosmologique de la volonté de puissance, il y a quelque chose de supérieur à la volonté de puissance, quelque chose qui la limite définitivement, et qui la prive de toute son ampleur cosmologique. « *La limite de toute volonté de puissance est l'irréversibilité du temps.* »¹¹⁷³, écrit Fink. Et il ajoute :

Le problème est donc de savoir si le temps est réellement une suite infinie de moments, où tout ce qui fut est déterminé et où l'avenir seul offre un champ d'action, un jeu d'espace à la volonté. Le temps est-il comparable à une ligne infinie qui est séparée en deux parties hétérogènes par le

¹¹⁷² Idem

¹¹⁷³ Idem, p. 102

maintenant, en passé et en avenir ? Est il vrai que tout passé ne puisse jamais devenir de l'avenir et inversement ? Ou y a il un savoir plus profond du temps ? ¹¹⁷⁴

Tel est le problème fondamental qui conduit Nietzsche, à partir de la mort de Dieu et de la volonté de puissance, à penser le thème de l'éternel retour du même.

Pour bien comprendre la signification de la doctrine nietzschéenne de l'éternel retour du même, il faut parcourir le chemin de pensée nietzschéen qui conduit de l'étant intra-mondain au monde. Nietzsche, pour l'exposition de sa doctrine, dans *Zarathoustra*, part de la conception ordinaire du temps, en appréhendant celle-ci à partir de l'instant. A partir de l'instant, on peut considérer le passé et l'avenir, selon Nietzsche, comme deux chemins contraires, comme deux éternités. Ce qu'il est par contre impossible de penser, de la sorte, c'est l'unité du temps, la globalité du temps, c'est-à-dire, dans la perspective de Fink, le temps du monde. Si, à partir de l'étant, l'on peut bien penser deux séries temporelles opposées, et si cela semble somme toute correct, on ne peut pas, dans la vision du temps du monde, concevoir le temps de la sorte. Fink écrit :

...il apparaît clairement que Zarathoustra prend son point de départ au milieu du temps intra-mondain. Il comprend le temps comme une succession, une suite de « maintenant » ; un 'maintenant' étant donné, il y a derrière lui une série infinie de maintenant passés et devant lui une même série infinie de maintenant futurs. Mais – et c'est la question décisive – cette série va-t-elle réellement vers l'infini, les deux chemins divergent-ils réellement sans fin, y a-t-il derrière chaque lointain passé un autre passé plus lointain encore, et cela à l'infini ? Et en est-il de même pour l'avenir ? Y a-t-il en avant de l'avenir le plus éloigné un autre avenir encore plus éloigné ?...Peut-on réellement penser cette infinité du temps ? ¹¹⁷⁵

C'est-à-dire que partant de l'étant intra-mondain et de la distinction ordinaire entre passé et avenir, on ne parvient pas à penser l'unité du temps, sous la forme de son éternité, si l'on conçoit deux éternités contraires, l'une passée, l'autre à venir. Fink écrit encore :

...le point de départ intra-mondain de la pensée du temps, qui procède de la différence des deux chemins du temps, est-il l'ultime et décisive vérité sur le temps ? Mais que signifie « éternel »

¹¹⁷⁴ Idem, p. 103

¹¹⁷⁵ Idem, p. 109

dans l'éternité et l'infinité du passé, et que signifie-t-il pour l'avenir ? L'éternel est-il vraiment pensé ? ¹¹⁷⁶.

Pour penser véritablement l'unité du temps, et par là sa véritable éternité, Nietzsche pense l'éternel retour du temps. La vie du monde n'est pas une vie qui passe, qui devient et passe encore, elle est absolument unité sur elle-même, elle n'est qu'une totalité éternelle, qui retourne éternellement en elle-même. Ce qui est décisif dans la pensée de Nietzsche, c'est la considération selon laquelle la conception ordinaire du temps, avec sa distinction du passé et de l'avenir, repose sur l'étant intra-mondain. L'étant intra-mondain apparaît, puis disparaît, mais il n'en est pas ainsi, - pensée décisive -, du monde. Le monde n'apparaît pas et ne disparaît pas comme apparaît et disparaît l'étant intra-mondain. Le temps du monde est bien plutôt l'éternel présent en regard duquel chaque étant est contemporain des autres. Et c'est peut-être vis-à-vis de l'éternel présent que la pensée nietzschéenne de l'éternel retour vacille. En effet Nietzsche distingue entre le devenir intra-mondain et le temps du monde, mais il transfère la mobilité du passé et de l'avenir sur le temps du monde, de sorte que pour en penser l'unité, il affirme le retour du devenir temporel, donc il s'élève bien à la pensée du temps du monde mais transfère sur ce dernier le devenir du temps, qu'il pose alors comme éternellement revenant. Seule la pensée de l'éternel retour peut donner cohérence à ce schéma où d'une part on pense l'unité du temps du monde, d'autre part la dualité des deux séries conçues à partir de l'étant intra-mondain.

Mais avec Fink on peut penser encore plus radicalement cette différence, en pensant l'éternité du temps du monde comme le présent de tout devenir intra-mondain, en rendant définitivement le devenir temporel à l'étant, sans avoir besoin dès lors de pouvoir penser, au niveau du monde, l'éternité des deux séries temporelles. Il n'y a tout simplement pas de séries temporelles au niveau du monde, et il n'y a donc pas besoin d'en affirmer le retour. Fink écrit :

Nietzsche est le précurseur d'une pensée qui cherche à saisir le monde en sautant par-dessus toutes choses. Mais parce qu'il veut penser le monde en sautant par-dessus toutes choses, en surmontant l'étant intra-mondain, sa cosmologie s'enlise encore dans la sphère qu'il veut surmonter. Là où le monde est envisagé par-dessus les choses, comme ce qui englobe et dépasse

¹¹⁷⁶ Idem

tout étant, ce monde est toujours conçu à partir des choses, même si on le fait en se détachant expressément d'elles.¹¹⁷⁷

Mais même si Nietzsche part encore de l'étant pour penser le monde, il acquiert, et c'est cela qui est décisif, la vision du monde : c'est dans la lumière du monde qu'il considère l'étant. Fink, à cet égard, souligne encore :

La métamorphose de l'existence par l'idée de l'éternel retour transforme aussi toute la compréhension humaine de l'être. Cette compréhension n'est plus d'abord compréhension de l'étant dans son être, mais compréhension de tout étant à la lumière du monde, à la lumière de la totalité, à la lumière du jeu omniprésent dans lequel à chaque étant est donnée sa frontière, son aspect, sa vitesse et sa durée.¹¹⁷⁸

Ce qui est donc essentiel, pour Fink, chez Nietzsche, c'est la nouvelle expérience cosmologique de Nietzsche. On se souvient que pour Fink, dans *Sein und Mensch*¹¹⁷⁹, ce qui fonde l'expérience ontologique de la pensée c'est le devenir universel du monde, qui porte toutes choses à la clarté, à partir du Refermé jusque dans l'Ouvert. Le Ciel et la Terre symbolisent pour Fink les moments qui déchirent l'ouverture de l'espace-temps du monde. Or c'est précisément dans cette ouverture et les moments de cette ouverture que pense, selon Fink, Nietzsche. Avec la réapparition, dans *Zarathoustra*, du thème du Ciel. Le Ciel, pour Nietzsche, ne signifie plus l'au-delà, mais l'immensité de la clarté rayonnante sur toute chose. Fink écrit :

Ce que Zarathoustra rencontre...c'est l'abîme de lumière, la scintillante étendue ouverte du monde, c'est l'Ouranos dans tout son éclat qui confère à toutes choses la visibilité et forme une voûte au-dessus d'elles, qui réunit et rassemble ce qui est éparé.¹¹⁸⁰

Et il ajoute :

Le Ciel qui se trouve au-dessus de toutes choses, c'est l'espace temporel et le temps spatial du monde. Là où s'ouvre à la pensée le monde qui donne l'espace et permet le temps, se désagrège

¹¹⁷⁷ Idem, p. 115

¹¹⁷⁸ Idem, p. 134

¹¹⁷⁹ Voir notre deuxième partie, deuxième section, 2.

¹¹⁸⁰ Idem, p. 113

le royaume fantomatique de l'au-delà supra-sensible et s'écroule l'interprétation morale et métaphysique de l'étant.¹¹⁸¹

C'est-à-dire que Nietzsche, essentiellement, par-delà la métaphysique orientée sur *l'étant*, sur les choses, prend en vue, d'abord avec la mort de Dieu et la volonté de puissance la dimension cosmique et supra-chosale de l'origine, il prend dès lors en vue la véritable dimension du monde, dont il parvient avec la pensée de l'éternel retour, à penser l'unité. L'éclaircie de la pensée de l'éternel retour comme de la totalité paradoxale qui est tout et qui englobe tout ouvre à Nietzsche une pensée de l'espace et du temps de l'ordre de l'immensité. La pensée de l'éternel retour comme de la pensée la plus haute ouvre à Nietzsche la dimension de la clarté de la vérité du monde. Le Ciel et la lumière sont les symboles de la contemplation de la vérité la plus haute. Fink écrit :

Le Ciel et la Terre, cette antithèse originelle et cette union originelle d'où proviennent toutes choses qui composent la Terre et qui s'élèvent dans la lumière ; le Ciel et la Terre sont les bornes les plus éloignées vers lesquelles l'âme tend avec nostalgie ; le Ciel et la Terre ne sont pas des bornes finies. Dans l'espace intermédiaire entre le Ciel et la Terre, se tient l'âme de l'homme, de l'homme transformé par le savoir de l'éternel retour.¹¹⁸²

Nietzsche envisage dès lors essentiellement la vie du monde. La vie du monde comme volonté de puissance et éternel retour, comme danse et jeu de toutes choses dans l'immensité cyclique du cosmos. Et c'est comme tel que le dernier Nietzsche pense Dionysos. Fink écrit :

...ce n'est pas un dieu qui apparaît dans le monde sous une forme délimitée et intramondaine. Il n'a pas d'épiphanie d'un contour déterminé ; il est le formateur sans forme ; il est le jeu de l'être même.¹¹⁸³

Et il ajoute encore : « *Là où apparaît le dionysiaque lui-même qui guide et régit tout changement, là s'est produit l'avènement du monde...Dionysos, c'est le dernier mot de Nietzsche.* »¹¹⁸⁴.

¹¹⁸¹ Idem

¹¹⁸² Idem, p. 134

¹¹⁸³ Idem, p. 136

¹¹⁸⁴ Idem

c) *La destruction de la tradition occidentale*

Nietzsche est un philosophe intuitif. Il a l'intuition du vaste monde, de la dimension supra-chose, il opère un combat à mort contre l'étroite métaphysique de la chose. Mais il ne se tient pas dans l'élément du concept, et ne parvient pas vraiment à dépasser la métaphysique chose, il reste dépendant de cette dernière dans l'opposition profonde qui la relie à lui ; tant qu'au niveau du concept il ne l'a pas dépassée, il reste encore aux prises avec elle. Fink écrit :

Nietzsche pense contre la métaphysique occidentale, contre les formes traditionnelles du concept sans pourtant arriver lui-même à un mode de penser extra-métaphysique qui surmonte la métaphysique...¹¹⁸⁵

Il ajoute :

Cela veut dire qu'il ne triomphe pas réellement de ses adversaires, il ne triomphe pas de la métaphysique, parce qu'il n'examine pas philosophiquement la vérité des pensées de la métaphysique mais les rend suspects.¹¹⁸⁶

Fink considère ainsi que la critique nietzschéenne de la métaphysique est une sophistique. C'est une sophistique, parce qu'au lieu d'affronter véritablement la pensée métaphysique, la pensée de l'être, Nietzsche la rattache arbitrairement à une position subjective motivée par des intérêts psychologiques. Fink écrit :

...l'instrument, l'outil, dont se sert Nietzsche dans son opposition, c'est la psychologie. Sa philosophie des philosophies et des philosophes d'autrefois est une sophistique, parce qu'elle fait de la psychologie l'instance décisive et que celle-ci opère avec des concepts ambigus de force et de faiblesse, de santé et de maladie de la vie.¹¹⁸⁷

Du coup, selon Fink, la critique nietzschéenne de la métaphysique, de la religion et de la morale, telle quelle, ne porte pas. De sa critique du christianisme, il dit : « *Il ne triomphe pas*

¹¹⁸⁵ Idem, p. 151

¹¹⁸⁶ Idem, p. 152

¹¹⁸⁷ Idem, p. 158

du christianisme parce qu'il lutte contre une caricature du christianisme, contre une fiction psychologique du christianisme. »¹¹⁸⁸. De même, concernant la morale, Fink écrit encore :

...cette méthode consistant à enlever des masques séduit parce qu'elle généralise à partir de ce que l'on peut constater dans des cas particuliers ; la névrose peut parfois se déguiser en phénomène religieux, l'esprit de vengeance en morale. Mais cela ne doit pas nous induire à croire que toute religion est névrose et toute morale, esprit de vengeance.¹¹⁸⁹

Fink va jusqu'à retourner Nietzsche contre lui-même et écrit encore :

...cette méthode de Nietzsche donne lieu à des surenchères : on pourrait la lui appliquer à lui aussi. On aurait le même droit de se demander que signifie ce fait qu'un homme ne voit qu'esprit de vengeance dans la morale de l'amour du prochain, ne voit que névrose dans la vénération de Dieu. Une telle psychologie des profondeurs n'est-elle pas elle-même l'expression d'une vie qui se meurt, d'une vie aveugle à la valeur ?¹¹⁹⁰

Mais Fink ne s'arrête pas à la psychologie sophistiquée de Nietzsche. Il essaie au contraire de cerner les nouvelles pensées ontologiques qui percent dans son œuvre. A cet égard, Fink s'intéresse, par delà les ouvrages essentiellement centrés sur la psychologie des valeurs que sont *Par delà le bien et le mal*, *La généalogie de la morale* et *L'Antéchrist*, à l'un des derniers opuscules de Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*. « Nous trouvons dans cet ouvrage les idées ontologiques les plus importantes de Nietzsche. »¹¹⁹¹, écrit Fink. Et c'est précisément au niveau ontologique, d'après Fink, que Nietzsche est un penseur de première importance. Non pas au niveau de ce qu'il explicite mais au niveau de ce qu'il pressent. Fink écrit :

L'importance, la grandeur de Nietzsche ne réside pas tellement dans son travail conceptuel, mais bien davantage dans son œuvre de « précurseur », de héraut d'un chemin futur de la philosophie, de penseur qui pressent un « changement de l'être ». ¹¹⁹²

Mais ce qui s'en ressent dès lors c'est la dépendance de Nietzsche à une conceptualité qu'il ne remet pas telle quelle en question. Cela ressort clairement de sa proposition ontologique fondamentale sur le devenir. Nietzsche pressent une nouvelle expérience de l'être, différente

¹¹⁸⁸ Idem, p. 152

¹¹⁸⁹ Idem, p. 166

¹¹⁹⁰ Idem

¹¹⁹¹ Idem, p. 176

¹¹⁹² Idem, p. 177

de la conception traditionnelle qui opposait l'être au devenir, mais dépendant de la conceptualité traditionnelle, il reprend à son compte, quoique de manière inversée, l'opposition initiale, en affirmant l'existence du devenir face aux philosophies de l'être. Plutôt que de démontrer conceptuellement l'opposition traditionnelle, Nietzsche la renverse tout en restant dépendant d'elle. Fink écrit : « *...peut-être le platonisme retourné est-il toujours une sorte de platonisme.* »¹¹⁹³.

Nietzsche s'oppose à l'ontologie traditionnelle, et essentiellement à l'opposition entre essence et existence, entre permanence et changement, entre chose en soi et phénomène, de telle sorte qu'il considère l'existence, le changement et le phénomène pour ce qui est véritablement, pour ce qui seul existe. Fink écrit :

Son équation fondamentale est la suivante : l'ontologie métaphysique traditionnelle considère comme « étant » ce qui en vérité n'est qu'une illusion, une fiction, et elle rejette comme non-étant, comme étant inauthentique ce qui en vérité est l'unique être réel et efficient. Ce que l'on prend pour l'étant authentique, c'est le futile, mais ce qu'on a pris jusqu'à présent pour le futile, c'est l'unique réel.¹¹⁹⁴

Ce qui est essentiel dans l'approche de Nietzsche, c'est précisément qu'il ne conçoit plus l'apparaître à partir de l'être mais l'être à partir de l'apparaître. Mais ceci ne lui est pas clair, énoncé tel quel conceptuellement, au contraire il n'opère, conceptuellement, qu'en renversant la conceptualité préétablie. « *Il opère avec l'opposition la plus naïve de 'l'être' et du 'devenir', sans élaborer nulle part réellement ces concepts et sans les sortir de l'opposition courante.* »¹¹⁹⁵, dit Fink. Et pourtant son intuition le conduit à une pensée de l'être radicalement nouvelle, en effet il conçoit le réel comme essentiellement subordonné à l'espace et au temps, comme inséré entre Ciel et Terre, et c'est précisément cette nouvelle vision du monde comme de l'élément véritable de toute réalité qui permet de juger que Nietzsche dépasse le point de vue ontologique de la métaphysique. Fink écrit :

Il n'y a pas d'« être » par delà le temps et l'espace, pas d'empire spirituel intelligible et de monde des idées éternelles. Ce qu'il y a, c'est seulement le monde de l'expérience sensible, se

¹¹⁹³ Idem, p. 176

¹¹⁹⁴ Idem, p. 177

¹¹⁹⁵ Idem

montrant ici dans le temps et dans l'espace, la terre sous ce ciel et avec ces choses en nombre infini « entre Ciel et Terre ». ¹¹⁹⁶

Ce qui est donc essentiel, dans ce qu'on peut appeler la pensée ontologique de Nietzsche, c'est la double démarche qui consiste d'une part à nier le dualisme ontologique traditionnel entre les deux niveaux de l'être et de l'essence, et d'autre part, à la faveur de cette négation, à concevoir l'être à partir de l'apparaître spatio-temporel. Mais Nietzsche, et c'est là ses limites, ne *conçoit* pas l'Un comme le monde spatio-temporel, il ne conçoit pas l'être à partir de l'apparaître, il nie seulement, à la faveur de l'intuition du monde, l'être suprême et l'être-essentiel, et, thématiquement, il s'en tient à un platonisme inversé qui pose le devenir et l'apparaissant comme la seule et unique réalité. Intuition opératoire du monde, et platonisme inversé thématique, telle est l'état ultime de la pensée ontologique du dernier Nietzsche.

C'est-à-dire que Nietzsche, sur la base de son intuition du monde, de son intuition du devenir universel, oppose cette intuition à l'ontologie de la chose. Et c'est précisément le fait qu'il s'en tienne à cette intuition, sans la développer conceptuellement, qui marque les limites de sa pensée ontologique. Fink écrit :

Dans le troisième livre de *La volonté de puissance*, Nietzsche traite du thème qui a donné son nom à l'œuvre. Cependant, ici non plus, nous ne trouvons pas de recherche ontologique directe qui montrerait que la volonté de puissance est l'essence de l'étant...Il n'élabore pas la volonté de puissance dans le questionnement des phénomènes comme caractère fondamental de ceux-ci ; il la présuppose. ¹¹⁹⁷

Et un peu plus loin il ajoute :

Lorsque nous objectons à Nietzsche qu'il opère avec le concept de volonté de puissance sans justifier cette conception fondamentale, nous voulons dire que nous déplorons l'absence d'un exposé ontologique explicite de cette idée centrale dans l'œuvre même qui en porte le titre. Nietzsche est incapable d'éclaircir son expérience la plus intime de l'être par un projet ontologique dont il vise l'acquisition dans la polémique avec l'ontologie de la métaphysique. 'La volonté de puissance' et 'l'éternel retour' sont des intuitions essentielles, pour lesquelles

¹¹⁹⁶ Idem

¹¹⁹⁷ Idem, p.204

non seulement il n'arrive pas à former des concepts élaborés, mais qu'il est même incapable de délimiter explicitement par rapport aux concepts fondamentaux de la métaphysique.¹¹⁹⁸

C'est dire que la conceptualité de Nietzsche n'est que négative. A un point que Nietzsche s'oppose au concept lui-même. Il interprète la connaissance comme un produit de la volonté de puissance. Fink écrit : « *Qu'est-ce que Nietzsche entend par connaissance ? Rien d'autre que la connaissance de l'étant.* »¹¹⁹⁹. C'est-à-dire que Nietzsche, saisissant intuitivement la dimension du monde comme le flux universel de la volonté de puissance, lui oppose la réalité finie intra-mondaine et ses catégories, il dénie à l'étant toute stabilité en regard de la mobilité du monde. En regard de la mobilité du monde, la fixation de l'étant dans des formes stables est évaluée comme mensongère. Fink écrit :

La thèse de Nietzsche c'est qu'en vérité il n'y a pas de choses, de substances, il n'y a pas d' « étants ». Il n'y a que le flux agité de la vie, que le fleuve du devenir, que les incessantes montées et tombées des vagues. Il n'y a rien qui demeure, qui reste, rien de stable ; tout est dans le fleuve du devenir. Mais notre connaissance falsifie la réalité, transforme mensongèrement le devenir en l'être de choses impérissables qui subsistent dans le changement, qui demeurent dans les mutations de leurs états. La « chose », la substance est une fiction, c'est une forme de puissance de la volonté de puissance qui comme « connaissance » viole la réalité, le devenir, et l'immobilise, le transforme mensongèrement, le fixe, le soumet au concept.¹²⁰⁰

Cette pensée ontologique de Nietzsche, Fink l'appelle « l'ontologie négative de la chose »¹²⁰¹. C'est une pensée ontologique en ce que ce sont bien les représentations ontologiques fondamentales que Nietzsche met en question, mais, dans l'absence de conceptualité qui est celle du dernier Nietzsche, il ne s'agit que d'une ontologie négative. Nietzsche s'oppose à la conceptualité traditionnelle sans en fournir de nouvelle, il ne fait que nier la tradition. Mais cette négation n'est pas qu'une pure dénégation, elle est au contraire, plus essentiellement, la prise en vue de l'authentique dimension du monde. C'est pourquoi ce qui est d'abord aboli par le dernier Nietzsche c'est la représentation du monde courante dans la métaphysique classique. Fink le souligne :

¹¹⁹⁸ Idem, p. 205

¹¹⁹⁹ Idem, p. 207

¹²⁰⁰ Idem

¹²⁰¹ Idem, p. 204

Pour Nietzsche, le monde n'est pas une somme de différentes choses individuelles qui subsisteraient côte à côte, l'une à la frontière de l'autre. Le monde ne se compose pas du tout des choses, il est un seul flux de vie, une « mer » où il y a sans doute des vagues, mais où il n'y a rien qui demeure. ¹²⁰²

L'originalité de la pensée de Nietzsche est de penser le devenir, non plus comme le devenir d'un étant, où même de penser le devenir à partir de l'étant en général, mais de concevoir la sphère du devenir comme antérieure aux choses, comme une dimension elle-même non chosale, et ontologiquement décisive car présente dans toute chose apparente. Fink écrit :

...la vraie réalité, c'est le devenir, non pas le devenir dans un étant qui est déjà et qui ne fait que se transformer, mais un devenir pur, un flux ininterrompu, un mouvement incessant, en d'autres termes c'est la « vie » qui vit dans toutes choses... ¹²⁰³

On comprend ici la remarque de Fink sur le platonisme inversé de Nietzsche. Pour Nietzsche aussi, finalement, les choses ne sont qu'une apparence masquant la vraie réalité, mais celle-ci est pour Nietzsche non pas l'être, mais le devenir, et encore on peut renvoyer ici à la notion platonicienne de copie : pour Nietzsche aussi les choses ont en elles l'image du Tout, et c'est précisément en tant qu'elles sont en réalité pur devenir qu'elle entretiennent avec le Tout une relation semblable à la notion platonicienne de copie. On peut donc dire que Nietzsche opère avec une dialectique étant/monde, à partir de laquelle il nie l'être de l'étant à partir du devenir du monde. Fink le souligne : « *A partir d'une conception fondamentale de l'être comme devenir, Nietzsche nie l'étant individuel, fini.* » ¹²⁰⁴. Et il précise :

...Nietzsche ne nie pas le phénomène de l'étant individuel, mais seulement son importance objective. Ce qui donne l'impression d'être une chose, d'être quelque chose d'isolé, n'est qu'une vague dans le flux de la vie, un quantum et un centre de puissance temporaire, mais il ne représente qu'une phase du mouvement dans le jeu du monde. ¹²⁰⁵

¹²⁰² Idem

¹²⁰³ Idem, p. 208

¹²⁰⁴ Idem, 209-210

¹²⁰⁵ Idem, p. 210

L'ontologie négative de la chose est donc, au fond, essentiellement, plus un renvoi de la pensée au monde par-delà l'étant, qu'une simple dénégation de la réalité objective. Fink le dit clairement :

Nietzsche lui-même ne fait pas une distinction assez tranchée entre la vérité du devenir et la vérité de l'étant. La première est intuitive, et la seconde est conceptuelle. Mais par une telle antithèse on ne saisit pas encore l'essentiel : la vérité du devenir est une non-dissimulation du monde agissant et jouant son mouvement qui 'en tant que volonté de puissance laisse être'. D'autre part, la vérité de l'étant, c'est-à-dire la croyance à des fictions comme la substance et le Je, est disponibilité à l'intramondain qui dissimule « le devenir ». La différence authentique ne réside donc pas entre une quelconque intuition et un quelconque concept, mais c'est la différence entre l'intuition du monde et les catégories. ¹²⁰⁶

On ne saurait exprimer plus clairement quelle est la situation de la pensée de Nietzsche pour Fink : Nietzsche oppose son intuition du monde à la conceptualité de l'étant, et par là accède à la dimension du monde par delà l'étant, mais ce faisant il reste sur le terrain de l'intuition et ne forme pas de concepts cosmologiques. L'unique concept cosmologique de Nietzsche n'est pas, finalement, proprement cosmologique, c'est le concept de devenir que Nietzsche emprunte à la tradition qu'il tente de dépasser. Et en quelque sorte il la dépasse bien, puisqu'il parvient à penser le devenir non plus au niveau de l'étant, mais au niveau du monde, ainsi Fink écrit :

...le monde de Nietzsche se conçoit comme un monstre de force et par là la totalité du monde entre dans la voie de l'interprétation ontologique de l'étant comme *ergon*, qui devient problématique chez Aristote comme problème de la *dynamis* et de l'*energeia*, chez Leibniz comme *vis* de la monade, chez Hegel comme catégorie fondamentale de la force. Il comprend la force comme jeu et réanime par là une tradition qui va de Héraclite jusqu'à Hegel. ¹²⁰⁷

Dans les étapes ultimes de sa pensée, et notamment dans les pensées ontologiques qui sont celles du *Crépuscule des idoles* et de *La volonté de puissance*, Nietzsche tente d'achever un combat tout entier tourné vers la métaphysique occidentale. Le rapport de Nietzsche et de la métaphysique n'est pas accidentel, il n'y a pas, chez lui, entre autres, une critique des idéaux métaphysiques, mais c'est essentiellement que la pensée de Nietzsche se rapporte à la

¹²⁰⁶ Idem

¹²⁰⁷ Idem, p. 225-226

métaphysique. C'est en combattant celle-ci, en lui opposant son intuition profonde que Nietzsche met à jour sa pensée du monde comme de la totalité vivante, la véritable volonté de puissance, qu'il conçoit unifiée dans l'éternel retour du même. L'affirmation de ces deux pensées fondamentales va de pair avec la négation de la métaphysique, laquelle s'affirme en dernier ressort comme une négation de l'étant lui-même, par delà la négation de l'être suprême déjà opérée par la pensée de la mort de Dieu. Comprendre Nietzsche, l'importance de son œuvre et de sa pensée, c'est, pour Fink, la situer vis-à-vis de la métaphysique, de sa problématique interne et de son histoire, mais c'est aussi encore, pour nous, situer Nietzsche par rapport à une pensée qui se situe après lui, c'est-à-dire le situer par rapport à une pensée qui entreprend elle de penser véritablement le monde, de le concevoir, c'est-à-dire la pensée de Fink lui-même.

C) Conclusion

Dans le dernier chapitre de son *La philosophie de Nietzsche*, Fink pose explicitement la question de savoir si Nietzsche dépasse complètement la métaphysique, ou si il reste encore dépendant, dans son questionnement, de cette dernière. Pour Fink, pour une part, Nietzsche reste dépendant du questionnement métaphysique fondamental, dans les procédures transcendantales qui dirigent l'élaboration de son modèle ontologique. Fink situe Nietzsche au niveau de la structure fondamentale de sa conceptualité ontologique, la quadruple structure transcendantale de la question de l'être :

...la problématique nietzschéenne correspond au schéma de la métaphysique occidentale ; il conçoit l'étantité de l'étant comme volonté de puissance, l'étant dans sa totalité comme éternel retour du même, le plus étant de tous les étants d'une part négativement comme mort de Dieu et, de l'autre, positivement comme jeu apollinien-dionysiaque qui produit toutes les choses comme formes de l'apparence – à la manière de l'artiste qui produit l'œuvre d'art. Enfin il conçoit la vérité de tout cela, dans la mesure où elle existe, comme vérité humaine, comme surhomme.¹²⁰⁸

¹²⁰⁸ Idem, p. 236

C'est-à-dire que dans l'élaboration de son modèle ontologique, Nietzsche part toujours de l'étant ; même quand il nie l'être suprême, qu'il saisit la Terre comme l'origine véritable, il part encore de l'étant, de la multiplicité environnante, pour élaborer ses pensées fondamentales. Et pourtant il dépasse, notamment avec la pensée de l'éternel retour, la sphère intra-mondaine, il s'élève à la pensée de la dimension dans et par laquelle sont toutes choses, c'est-à-dire qu'il parvient à penser le monde par delà la sphère chosale, et en ce sens il dépasse bien la métaphysique. Fink écrit à cet égard :

...la question reste entière de savoir si Nietzsche, dans l'intention fondamentale de sa façon de penser le monde, n'a pas déjà dépassé le plan ontologique des problèmes métaphysiques. Une origine non-métaphysique d'une philosophie cosmologique se trouve dans son idée du « jeu ». ¹²⁰⁹

Le jeu, c'est-à-dire le mouvement du monde qui n'est plus compris comme une série causale ordonnée selon le concept, mais comme le libre mouvement qui compose et expose l'étant, qui porte et qui emporte tout, dont tout sort et auquel tout revient, ce monde originaire dont l'homme métaphysique a la nostalgie, qui est avant tout une totalité englobante et non une totalité composée, le sein de toute vie et toute mort, dans l'ouverture auquel la liberté est vraiment chez elle, en union avec le monde qui donne de l'espace et qui laisse le temps, lumière véritable sur les choses, devenir éternel ; la conception de ce monde est véritablement non-métaphysique, si il est vrai que toute métaphysique pense le Tout comme une grande chose, comme une simple somme de choses, sans apercevoir la différence essentielle qui distingue la totalité des choses. La position de Nietzsche vis-à-vis de la métaphysique est donc une position transitoire : il part de l'étant pour penser le monde, mais dans sa pensée du monde il dépasse le point de vue chosal initial. En quoi Nietzsche est un penseur de grande importance.

Il nous faut, pour finir ce bref exposé de la compréhension finkéenne de la pensée de Nietzsche, tenter de situer Nietzsche vis-à-vis de Fink lui-même, ce que Fink n'eut pas expressément la prétention de faire lui-même, mais qu'il nous faut pour notre part clarifier.

¹²⁰⁹ Idem, p. 239

Nietzsche part de l'étant et de la volonté de puissance, il tente de saisir, par un renversement du problème de l'origine celle-ci comme la Terre, mouvement dont tout provient et qui porte, comme volonté de puissance, toute individuation. Mais confronté au problème de l'unité du Tout, il dépasse le niveau de l'étant-volonté de puissance, pour concevoir la région de la totalité comme le temps du monde, un et revenant sur lui-même. Mais ce faisant il transfère encore le schéma temporel de l'étant, avec le passé et l'avenir, sur le temps du monde, et conçoit ainsi par l'éternel retour l'unité éternelle du schéma temporel apporté via l'étant, avec sa constitution passé/présent/avenir. Or du point de vue de Fink, comme on peut déjà le concevoir au terme du présent chapitre, il est légitime, non pas de partir de l'étant, mais de partir du monde. Et encore non pas de partir de l'intuition du monde, comme c'est le cas chez Nietzsche, mais de partir du *concept* du monde. Car c'est tout le travail philosophique de Fink, après Nietzsche, que de concevoir et de porter au concept ce qui chez ce prédécesseur n'était que le contenu d'une intuition. Fink conçoit le monde à travers ce qu'on pourrait appeler des concepts cosmologiques fondamentaux, que sont LETHE, ALETHEIA, PHYSIS¹²¹⁰, auxquels il faut rattacher les deux notions fondamentales d'apparaître et de région qui sont introduites à partir des trois premiers concepts fondamentaux.

Si l'on se situe du point de vue de Fink, la première notion qui se supprime est la notion de volonté de puissance. En effet Nietzsche part de l'individu pour penser la puissance originaire qui divise et qui oppose, mais si l'on part, non plus de l'individu, mais du Tout pour penser la puissance originaire exposante, le premier moment essentiel est non pas l'*opposition* mais la *composition*. Un individu ne peut émerger, dans la pensée de Fink, que dans une *région*, c'est-à-dire que dans un ensemble qui rend possible et qui conserve l'existence de l'individu. Le principe qui pose les individus rassemble. Les choses, non pas essentiellement s'opposent, mais, aussi, essentiellement se composent. Le mouvement du monde qui produit et compose n'a pas la nature de la volonté de puissance, son principe n'est pas seulement d'opposer mais aussi de composer. Et il est encore délicat de transférer le phénomène humain du combat sur la totalité pour comprendre l'essence du mouvement du monde, il est problématique d'appeler le mouvement du monde « volonté de quelque chose ».

¹²¹⁰ Voir notre deuxième partie, deuxième section, 2., B).

La deuxième pensée de Nietzsche qui apparaît problématique est celle de « la mort de Dieu ». En effet Nietzsche dénie à l'Absolu de la métaphysique l'efficace de l'origine réelle et immédiate, au profit d'une liberté qui se tourne vers le corps, vers la Terre, comme vers l'origine véritable. Mais ce faisant Nietzsche part, là encore, de l'étant, pour ne saisir l'origine que de manière pour ainsi dire rétroactive, sa thèse est négative vis-à-vis de Dieu et positive vis-à-vis de la Terre, à partir de l'étant. Mais si l'on se place du point de vue de Fink, la Terre est certes un moment cosmologique de première importance, mais le moment du Refermé, que le terme de « Terre » symbolise, n'est pas seul : pour Fink en effet le Refermé est la contrepartie de l'Ouvert, la LETHE la contrepartie de l'ALETHEIA, et l'un comme l'autre ne peuvent finalement se penser que dans le concept pour ainsi dire suprême de la PHYSIS, à partir duquel toute chose, à partir du Refermé apparaît dans l'Ouvert. Or rien n'interdit de penser, extra-métaphysiquement, Dieu, à partir du mouvement cosmologique fondamental de la PHYSIS ; bien plus encore, si dans l'Ouvert l'étant acquiert une intelligibilité, rien n'interdit encore de référer cette intelligibilité à la PHYSIS universelle, en quoi l'on pense que l'étant apparaît selon un concept, c'est-à-dire selon la relation causale décisive dans la conception métaphysique de Dieu. Fink, sobrement, ne développe pas une dimension théologique de sa pensée, mais avec lui, la position unilatérale du moment de la Terre, en antinomie avec toute conception théologique de l'origine est dépassée, et ce, non de manière bêtement antithétique et dogmatique, mais de manière authentiquement spéculative, si le sens véritable de la spéculation consiste à assumer les moments constitutifs du progrès de la pensée. Avec Fink la mort de Dieu n'est pas une réalité inéluctable, elle marque simplement la conversion d'une démarche qui part de l'étant vers une démarche qui part du monde, sphère à partir de laquelle la question de Dieu peut être, et c'est là sans doute un progrès, librement posée et méditée (conversion du dogmatisme en questionnement).

La dernière pensée de Nietzsche qui doit être réévaluée à partir de Fink est celle de l'éternel retour du même. C'est sans doute la plus grande pensée de Nietzsche, celle avec laquelle il acquiert la vision du monde comme de la totalité qui porte tout. Le problème essentiel de la signification cosmologique de la philosophie de Nietzsche réside sans doute dans cette pensée. Pour une part, Nietzsche part de l'étant et de son devenir temporel pour concevoir le Tout, d'autre part il saisit ce Tout dans sa dimension supra-chosale. C'est-à-dire que Nietzsche est contraint de penser le Tout comme une déchirure de ce qui est un dans le multiple, comme l'unité de ce qui se déchire et comme la déchirure de l'unité. Précisément parce que son point

de départ est l'étant multiple. Le jeu éternel de la position et de la disparition des individus, telle est la pensée qui, aux yeux de Fink, rapproche le plus Nietzsche de l'authentique monde. Mais là encore, ce qui est décisif, c'est que Nietzsche part de l'étant, et donc de la volonté de puissance manifestée dans les individus, pour penser le Tout. Ce qui est cependant crucial, dans ce point de départ, c'est la question du temps. Nietzsche part du temps de l'étant, part du « portique instant » pour saisir l'éternité du passé et de l'avenir ; il tente, à partir du temps de l'étant de saisir l'unité du temps, comme l'unité absolue du devenir de l'étant. La pensée qui perce ici comme une révélation c'est justement l'unité du temps, par delà l'étant, comme ce qui est le *même* dans l'étant, comme ce qui est quasiment autarcique vis-à-vis de lui. Dans la pensée de ce qui revient en toute chose, Nietzsche pense un devenir par distinction d'avec toute réalité individuelle, il pense *le temps du monde*. Que Nietzsche pense, avec la pensée de l'éternel retour du même, le temps par delà la réalité individuelle, le temps au-delà de l'étant, et finalement le temps comme condition de toute réalité ontologique finie, c'est absolument décisif. Mais ce faisant, Nietzsche ne pousse pas assez radicalement jusqu'au bout son intuition du temps, précisément parce qu'il est dépendant de sa pensée de l'étant comme volonté de puissance. Il pense toujours le temps par-delà l'étant, mais à partir de l'étant, et c'est ce qui rend sa pensée caduque. Du point de vue de Fink il faut assumer radicalement la différence cosmologique entre temps intramondain et temps du monde, et acquérir la pleine vision de l'éternité à la lumière de laquelle l'étant fini apparaît dans sa finitude spatiale et temporelle. L'éternité du monde n'est pas une éternité de l'étant, contrairement à ce que pensait Nietzsche. Justement, dans le jeu du monde, l'étant apparaît et disparaît, mais pas le monde. Mais si Nietzsche ne discerne pas complètement la différence cosmologique entre temps du monde et temps intramondain, c'est qu'il a précisément en vue, dans la notion du « même », la présence du Tout dans chaque chose, ce qu'il y a d'éternel dans chaque étant, la présence du monde dans l'étant. Et l'identité qu'il perçoit entre le monde et l'étant réside dans le devenir. Nietzsche pense le devenir du monde à partir de l'étant. C'est pourquoi il le pense comme éternelle individuation. Mais si le temps du monde est véritablement conditionnant, il convient à l'inverse, et c'est le point de vue de Fink, de concevoir l'étant à partir du temps du monde. Et c'est à la lumière de la différence cosmologique que l'identité de l'étant et du monde peut véritablement apparaître : l'étant en tant que devenant, apparaissant à partir du Referred dans l'Ouvert, est une *copie*¹²¹¹ du monde, il est ontologiquement à l'image du monde, mais porte dans sa nature intramondaine la finitude essentielle qui le distingue de

¹²¹¹ Voir notre deuxième partie, chapitre premier, deuxième section, 2., C), a).

celui-ci. C'est-à-dire que Fink renverse dialectiquement la pensée nietzschéenne de l'éternel retour : là où Nietzsche pensait une identité entre le monde et l'étant, dans la notion du « même », Fink situe au contraire une différence, la différence cosmologique. Et là où Nietzsche situait, finalement, le devenir du monde, dans l'étant, là où il posait la différence de la négativité du devenir dans l'étant, Fink rétablit la positivité ontologique de l'essence finie. Le temps du monde étant pleinement distingué du temps de l'étant, le devenir du monde n'est plus l'essence immanente et immédiate de l'étant, la différence du temps du monde et du temps de l'étant rend à l'étant son identité ontologique finie. C'est-à-dire que Fink rétablit dans sa finitude l'étant dont partait Nietzsche avec sa pensée de la volonté de puissance. Nietzsche partait du fini de la volonté de puissance pour le nier dans la pensée de l'éternel retour du même, Fink part de l'espace-temps infini du monde pour y distinguer l'étant réel.

Concluons sur la compréhension finkéenne de Nietzsche. Il n'est plus possible d'affirmer, après l'étude que nous venons de mener, que la compréhension finkéenne de Nietzsche est le fait, chez Fink, d'un intérêt contingent : bien au contraire la compréhension finkéenne de Nietzsche s'opère essentiellement dans le cadre de sa philosophie cosmologique. C'est par rapport à la différence cosmologique que Fink situe Nietzsche, en saisissant dès l'étude des premiers écrits de Nietzsche la vision du monde comme de celle de l'Un originaire qui fût celle du jeune penseur. C'est par rapport à sa conception de la Terre comme moment du monde qu'il comprend l'appel à la Terre présent dans *Zarathoustra*, c'est par rapport à sa pensée du temps du monde qu'il comprend la pensée de l'éternel retour du même, et c'est encore du point de vue de l'histoire de la philosophie qu'apparaît très clairement que Fink intègre la pensée de Nietzsche dans sa propre problématique. Nietzsche est bien, aux yeux de Fink, un tournant dans l'histoire de la pensée occidentale. Il achève bien, comme le pensait Nietzsche lui-même, toute la tradition métaphysique issue de Platon et d'Aristote. Il renverse Platon en opposant à sa *Lichtmetaphysik* une pensée de la Terre, de la Terre comme origine véritable. Il renverse l'ontologie de la chose traditionnelle en prenant en vue la dimension du monde dans laquelle se situe toute chose intramondaine. Il renverse le primat ontologique de la substance absolue en affirmant que l'efficience ontologique opératoire dans ce modèle est celle de la chose. Son renversement est radical : non seulement il dépasse la *Dingontologie*, mais il regagne la dimension du monde qu'avait en vue l'ontologie présocratique et qu'il nomme – le premier – « monde ». Là où les Eléates, notamment, situaient par delà les choses finies l'être, - pour Platon la dimension lumineuse -, Nietzsche pense le devenir, le temps.

C'est tout ce qui marque la grandeur de sa pensée. Pourtant cette grandeur a aussi ses limites : Nietzsche ne se défait pas totalement de la tradition qu'il combat, il est encore prisonnier de l'étant lorsqu'il part de la volonté de puissance, lorsqu'il pense le retour éternel à partir de la volonté de puissance de l'étant. Il lègue cependant à la pensée la vision du Tout, la grandeur cosmique vivante du monde.

Concluons encore, pour finir, notre section sur les problèmes fondamentaux de la métaphysique.

La pensée ontologique de toute la tradition part de la compréhension opératoire du monde et de la pensée thématique de l'être. La philosophie commence avec la question de l'être, quand les premiers penseurs posent les thèmes du fini et de l'infini, de l'être et du temps. Le développement inaugural de la problématique traditionnelle s'opère quand les premiers penseurs opposent l'être, l'infini sous tout rapport, qui simplement est, au fini, au spatial et au temporel, porteurs de négativité. L'espace et le temps originaires ne sont pas thématiquement reconnus dans leur dimension originaire, celle du monde, ils sont thématiquement pensés comme le propre du chosal, de l'étant intra-mondain. Platon développe sa pensée dans ce cadre hérité des présocratiques, il conçoit la dimension originaire comme la lumière de toutes choses finie, dans laquelle chacune acquiert sa visibilité et son intelligibilité. L'être véritable pour Platon n'est pas dans les choses. Et c'est précisément ce point qu'Aristote discute essentiellement. Ce qui est véritablement, pour Aristote, ce sont les phénomènes. C'est-à-dire qu'entre Platon et Aristote joue la dialectique Etant/Un. Tandis que le premier affirme l'être véritable dans l'Un et non dans l'étant, le second dénie l'être authentique à l'Un, au profit de l'étant. C'est un tournant décisif dans l'histoire des idées : la pensée s'oriente vers les phénomènes et vers leurs causes, vers leur rationalité. Et c'est en tant que savoir le plus haut des phénomènes, que la philosophie prend le tournant moderne de son questionnement. Pour les modernes, il n'est pas question de savoir si l'être est plutôt dans l'Un ou plutôt dans l'étant, il est question de savoir à quelle condition le savoir des phénomènes est vrai. Dans le langage de Fink, le questionnement Etant/Un se transforme dans le questionnement Etant/Vrai. La problématique des phénomènes se transforme en une problématique de la connaissance. Elle comprend selon Fink trois grands moments : le moment où l'on prend la représentation de manière indépendante vis-à-vis de la chose (Descartes), le moment où l'on pense que la représentation fait barrage vis-à-vis de la chose (Kant), et le moment où l'on

pense que la représentation transforme la chose (Nietzsche). Ce qui est cependant essentiel dans ce développement de la problématique moderne, c'est le renvoi, de plus en plus accentué, à la dimension dans laquelle la représentation est opposée à la chose. C'est-à-dire que la problématique moderne de la connaissance renvoie de plus en plus implicitement à la dimension englobante originairement niée, par Aristote, à la faveur des phénomènes. Le problème de la correspondance entre l'homme et les choses dans la connaissance conduit à prendre en vue la dimension qui rassemble les phénomènes et qui n'est pas elle-même un phénomène. C'est donc notamment avec Nietzsche que perce, dans la pensée philosophique, la dimension originaire, occultée depuis Aristote, qui refusait d'y voir l'Un absolu. Par delà la conception nietzschéenne de la volonté de puissance en tant que connaissance, ce qui perce dans cette conception c'est le fait de saisir comme un mouvement la relation de la représentation et de la chose, et par conséquent de penser comme devenir la sphère du monde qui rassemble l'homme et les choses. La problématique fondamentale de la métaphysique, de Parménide à Nietzsche, est donc la tension entre la compréhension opératoire du monde et la conceptualité thématique, de telle sorte qu'il faille que l'ordre thématique se voit finalement renversé : là où les présocratiques voyaient l'être, il y a devenir, là où ils ne voyaient que devenir, il y a l'étant, là où ils voyaient l'immobile, il y a l'espace et le temps. L'histoire de la métaphysique n'est cependant sans doute pas, comme le pensait Nietzsche, « l'histoire de la plus longue erreur », elle est au contraire le labyrinthe pour ainsi dire dialectique de la pensée, dans lequel chaque penseur est un carrefour : Platon saisit le moment du Ciel, le moment de la clarté, Aristote est le premier à penser la positivité ontologique des phénomènes, et ce faisant il aborde légitimement l'étant comme essence finie ; la modernité explore le moment de la connaissance, grâce à laquelle elle conquiert, certes difficilement, la dimension du rapport entre la connaissance et la chose, elle parvient à saisir la nature transcendante de la conceptualité ontologique, et une topologie de cette conceptualité. C'est après Nietzsche, et donc avec Fink, que l'ensemble de cette histoire devient visible. C'est à partir du retour phénoménologique à l'intuition originaire que la prise en vue de la différence cosmologique devient possible, et c'est donc à partir de cette prise en vue que le développement conceptuel du problème du monde devient possible. A partir de lui devient claire la quadruple structure transcendante de la question de l'être, à la lumière de laquelle il faut distinguer le rapport Etant/Un, rapport qui permet de saisir ce qui est du ressort du monde et du ressort de l'étant, c'est également à partir de cette distinction que la conceptualité ontologique traditionnelle doit être rendue à l'étant, tandis que le développement du concept du monde doit faire apparaître les concepts fondamentaux de LETHE, ALETHEIA et PHYSIS. A partir de là la

lecture de la tradition devient claire : la pensée antique pense la problématique Etant/Un, mais à partir de l'étant dont elle problématise fondamentalement l'être, la pensée moderne pense l'apparaître sous l'angle de sa vérité, et c'est avec Fink que la question de l'apparaître peut être, enfin, resituée dans le cadre du monde, avec la distinction entre la manifestation (*Anshein*) et l'apparence (*Vorschein*), distinction dont le traitement cosmologique doit faire fondamentalement apparaître que la connaissance est essentiellement une relation aux choses dans le monde, relation que le principe régional du monde rend possible. Ainsi, avec Fink, le problème moderne de la connaissance est assumé au niveau de la sphère du monde, quand il apparaît que la relation de connaissance n'existe que comme relation, dans le monde, aux choses. On peut dire que Fink, avec sa pensée cosmologique, resitue toute la problématique de la pensée traditionnelle, en même temps, qu'avec un nouvel éclairage, il ouvre la voie d'une compréhension nouvelle.

Conclusion du chapitre premier : penser la cosmologie de Fink

Dans ce premier grand chapitre, nous avons exposé ce que nous appelons, - l'expression n'est pas de Fink -, la cosmologie fondamentale. Il convient de la dénommer ainsi, si il est vrai qu'il y a chez Fink plusieurs sphères d'investigations, morale, politique, pédagogique, anthropologique, ou encore l'histoire de la philosophie, et que toutes se réfèrent à la pensée du monde comme à la pensée première qui sous base les autres investigations, cette pensée fondamentale est, on l'a vu, une cosmologie ; pour Fink la pensée première dans l'ordre des fondations, est la philosophie elle-même, on peut donc parler aussi d'une philosophie cosmologique. C'est avant tout cette pensée cosmologique qu'il faut exposer si l'on veut introduire à la pensée de Fink, et c'est ce que nous sommes proposés de faire dans le cadre de la seconde partie de notre *Introduction à la phénoménologie cosmologique d'Eugen Fink*. Nous avons procédé d'une manière doublement chronologique et problématique : nous avons suivi le développement de la pensée de Fink selon son angle problématique en suivant l'ordre

chronologique d'exposition. Cette démarche nous a d'abord permis, en partant du premier cours de 1946, d'établir le lien qui existe entre la pensée phénoménologique de jeunesse, et la formation de la problématique de la maturité. La première période de la maturité, notamment avec les cours de 1946 (*Einleitung in die Philosophie*) et 1947 (*Philosophie des Geistes*), sont portés, quant au fond, par la problématique de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être. Cette théorie, que nous appelons théorie du modèle ontologique, est héritée de la jeunesse en ce que, voguant sur le projet husserlien d'un acquis conceptuel de la structure fondamentale de la conscience humaine, Fink met à jour, avec sa théorie du modèle ontologique, la structure fondamentale du questionnement métaphysique, structure transcendantale répondant de quatre concepts fondamentaux : le concept de l'étant multiple, que Fink nomme tout simplement l'étant, le concept de l'unité du réel, que Fink nomme l'Un, le concept de la valeur ontologique de l'étant, qu'il nomme le Bien, et le concept, problématique, et dépendant du schéma de chaque modèle ontologique, de la vérité ontologique de l'étant, qu'il appelle tout simplement le Vrai. C'est en possession de cette conception du modèle ontologique, qu'il développe, encore à la faveur de son intuition phénoménologique du monde, la problématique de la différence cosmologique, absolument centrale, essentielle et première pour l'intelligence de toute l'œuvre ultérieure. Le développement de la différence cosmologique est obtenu à la faveur de la théorie du modèle ontologique, et la leçon qu'il enseigne est double : d'une part tous les problèmes de la métaphysique proviennent de ce que l'on méconnaît la différence cosmologique, d'autre part il faut dépasser la métaphysique par une cosmologie rendue adéquate à la structure transcendantale du modèle ontologique. La première période de la maturité consiste donc en deux moments : d'une part l'exposition de la problématique du modèle ontologique, d'autre part la fondation, dans le cadre d'une philosophie de l'esprit, de cette quadruple structure transcendantale de la question de l'être, qui constitue l'armature de tout modèle ontologique. Nous nous sommes efforcés d'exposer ces deux moments dans la première section de ce chapitre.

On peut ensuite distinguer, dans l'œuvre de la maturité de Fink, une période suivante : Fink n'expose plus sa problématique fondamentale mais la développe, dans deux cours eux aussi absolument essentiels, de 1949 et de 1950, publiés sous les titres de *Welt und Endlichkeit* et *Sein und Mensch*. Dans le premier Fink met en œuvre sa discussion de la métaphysique et discute notamment le primat de l'ontologie sur la cosmologie, renverse la conception

classique et achemine la pensée à un point de vue où ce que l'on appelle ordinairement le réel apparaît conditionné par le monde (à l'inverse de la conception traditionnelle où le monde, pense-t-on, suppose l'être). Cet accomplissement de la philosophie de la différence cosmologique conduit à radicaliser la différence entre le monde et l'étant, et permet maintenant à la pensée de développer le concept du monde extra-métaphysiquement. C'est ce que Fink entreprend dans le second cours mentionné ci-dessus. Dans *Sein und Mensch* Fink atteint peut-être le sommet de sa pensée, en termes de pensées fondamentales, puisqu'il conçoit le monde lui-même à travers trois concepts qu'il énonce en grec : LETHE, ALETHEIA, PHYSIS. La PHYSIS est le devenir universel qui porte, à partir du LETHE jusque dans l'ALETHEIA, tout étant à l'apparaître. Nous nous sommes proposés, dans une seconde section, d'exposer les idées de ce que nous discernons comme une seconde période.

La période qui suit, dans le chemin de pensée de Fink, se caractérise non plus par l'exposition de sa problématique fondamentale, mais par l'exercice maîtrisé de celle-ci. C'est la période où Fink analyse les problèmes fondamentaux de la métaphysique antique (*Raum, Zeit, Bewegung*), où il intègre Nietzsche dans la problématique, où il entreprend de développer son anthropologie, et où il publie un cours important sur le problème de l'apparaître. Nous nous sommes proposés de synthétiser (hormis l'anthropologie que nous traiterons un peu plus loin) cette vision d'ensemble de la problématique métaphysique avec une section sur les problèmes fondamentaux de la métaphysique, avec une mise en lumière de la problématique première de la pensée antique, une synthèse de son traitement du problème moderne de l'apparaître, et finalement un aperçu sur sa compréhension de Nietzsche. Nous pensons par là avoir cerné la problématique fondamentale qui est celle du Fink de la maturité.

Il convient, dans le cadre de cette conclusion, de s'intéresser aux commentaires existant sur la cosmologie de Fink. Il faut d'abord savoir qu'il n'y a pas beaucoup, toute langue confondue, de vrais commentaires sur Fink. La bibliographie disponible est révélatrice de l'état de la question : on trouve, pour une part, en tant qu'articles, surtout des articles sur le jeune Fink et sur la *Sixième méditation cartésienne*, quelques articles sur la pédagogie et quasiment rien sur la cosmologie ; on trouve, d'autre part, en tant qu'ouvrages complets, trois ou quatre titres, en allemand ou en anglais, sur le jeune Fink, là encore, et quelques titres, trois ou quatre là aussi,

sur la pédagogie et l'anthropologie, et, finalement nous avons trouvé deux titres disponibles, en allemand, traitant de la *cosmologie* de Fink. Nous nous proposons, dans cette conclusion, d'examiner le propos général de ces deux ouvrages.

A) L'interprétation de Stephen Wirth

Le premier paru de ces deux ouvrages est celui de Stephen Wirth, *Mensch und Welt, Die Anthro-Kosmologie Eugen Finks*¹²¹², publié en 1995. Le propos de l'auteur n'est pas ici proprement cosmologique, il traite plutôt de la relation entre l'anthropologie et la cosmologie de Fink. N'ayant pas encore considéré l'anthropologie de Fink, nous nous concentrerons sur la partie de l'ouvrage traitant spécifiquement du monde, c'est-à-dire la dernière partie intitulée « *Das Welt-problem bei Eugen Fink* ».

Pour traiter du problème du monde chez Fink, S. Wirth s'appuie sur les cours de Fink, et notamment sur *Einleitung in die Philosophie* (1946) et *Welt und Endlichkeit* (1949). S. Wirth se propose d'épouser au plus près l'argumentation de Fink dans les cours mentionnés ci-dessus. Mais ce faisant substitue-t-il peut-être le problème qui est celui du *cours* de Fink au problème qui est celui de Fink lui-même. Expliquons nous. Dans le cadre de ses cours, Fink avait l'habitude de poser d'abord une question fondamentale et directrice, d'exposer ensuite la thèse d'un auteur chez lequel cette question était centrale, et enfin de discuter de son propre point de vue le thème mobilisé. C'est-à-dire que par exemple dans *Welt und Endlichkeit*, Fink traite d'abord du problème du monde chez Kant et Heidegger, pour penser ensuite personnellement et dans sa problématique cosmologique le thème du monde.

La question qui se pose ici, concernant la compréhension de Fink, est la suivante : la problématique qui est celle du cours que Fink donne à ses étudiants, est-elle rigoureusement celle de Fink lui-même, ou s'agit-il seulement d'une problématique mise en forme à des fins pédagogiques ? Fink a-t-il découvert, le problème du monde tel qu'il le pense, en réfléchissant sur Kant et Heidegger, ou son chemin de pensée est-il bien différent, Kant et Heidegger

¹²¹² Stephen Wirth, *Mensch und Welt, Die Anthro-Kosmologie Eugen Finks*, Gardez ! Verlag, Mainz, 1995

n'étant mobilisés dans ses cours, qu'à des fins pédagogiques ? C'est un problème somme toute important. La généalogie de la pensée de Fink en dépend. On peut regretter par exemple, que, dans son exposition du problème du monde chez Fink, S. Wirth ne parle pas du problème, absolument fondamental à nos yeux, de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être. Mais s'il l'eut fait, conformément à sa méthode, il eut du mettre en perspective cette théorie avec la discussion du thème du commencement de la philosophie chez Hegel, Husserl et Heidegger, car c'est vis-à-vis de ces auteurs que Fink expose pour la première fois cette doctrine. Or pourtant ce n'est pas une discussion de Hegel, Husserl, et Heidegger, qui a conduit Fink à penser sa théorie de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, mais c'est, comme on l'a montré, toute la réflexion du jeune Fink sur le fondement cosmologique du problème phénoménologique qui conduit Fink à penser et à expliciter cette théorie. C'est-à-dire qu'en épousant peut-être trop fidèlement la stricte argumentation d'un cours, S. Wirth ne distingue pas entre l'ordre pédagogique de l'exposition du cours et l'ordre problématique de la pensée de Fink. Ce qui le conduit, à notre sens, à une erreur de taille : il expose le problème du monde chez Fink, essentiellement vis-à-vis des conceptions kantienne et heideggérienne du monde, alors qu'à notre avis ce n'est pas tout spécialement d'une lecture de Kant et de Heidegger que provient la pensée cosmologique de Fink, mais d'une double origine bien plus personnelle à Fink : c'est la pensée de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être qui permet à Fink le développement de sa pensée cosmologique, et cette doctrine elle-même a son origine dans la réflexion phénoménologique du jeune Fink. Pour nous, les détours dans les cours de Fink, par des auteurs classiques, sont comme des prétextes, pour introduire la problématique traditionnelle d'une question, pour dispenser, aussi, un enseignement, car ce sont des cours de l'université, mais en aucun cas, le fait que Fink parle de Kant et Heidegger, dans *Welt und Endlichkeit* par exemple, ne signifie que la stricte problématique pour Fink soit Kant et Heidegger. Bien plutôt Fink est déjà en possession de sa cosmologie fondamentale quand il choisit, pour le cours, tel ou tel auteur, qu'il se destine à mettre en perspective avec sa propre pensée. On ne peut donc pas, pour nous, expliquer génétiquement la pensée de Fink, en épousant strictement l'argumentation du cours, au contraire il faut faire preuve de recul vis-à-vis de l'exposition d'un cours, et situer celui-ci dans une perspective d'ensemble. A cette occasion il doit apparaître que la vraie problématique de Fink n'est pas Kant, Heidegger, Husserl ou Hegel, mais la prise en vue du fondement cosmologique de la question de l'être, à la lumière duquel seulement, le détour par les auteurs peut se comprendre. Donc, comprendre génétiquement la pensée de Fink, c'est comprendre l'origine de la problématique cosmologique chez Fink lui-

même, et non chez d'autres auteurs. A cet égard il est nécessaire de remonter jusqu'au jeune Fink pour mettre en lumière l'origine de sa pensée cosmologique, et cela encore doit faire apparaître que la méditation de Kant, Hegel, Husserl et Heidegger n'y a pas d'incidence directe. Comprendre Fink, ce n'est pas suivre à la lettre le cheminement d'un cours, c'est situer ce cours dans la perspective d'ensemble. Les conséquences, sinon, en sont décisives. Avec S. Wirth, on peut comprendre la position de Fink vis-à-vis de Kant ou Heidegger, mais on n'a plus du tout en vue la problématique cosmologique elle-même, dans la pensée de ses fondements et de ses origines. C'est pourquoi ce qui est regrettable, dans le travail de S. Wirth, c'est qu'il passe sous silence la relation du jeune Fink et du Fink de la maturité, qu'il passe sous silence la théorie de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, et que finalement il n'ait pas en vue la portée *universelle* de la critique finkéenne de la métaphysique, puisqu'il met en perspective la pensée de Fink avec des théories particulières ; ce n'est pas vis-à-vis de Kant ou vis-à-vis de Heidegger que Fink pense la différence cosmologique, c'est, plus universellement, vis-à-vis des pensées qui partent de l'étant pour penser le Tout. Ce qui peut apparaître sous le jour d'une rigueur séduisante, c'est-à-dire suivre à la lettre le cours de Fink, peut bien se révéler un contresens, si il est vrai que la forme d'exposition aux étudiants n'a pas de valeur réellement fondamentale, mais seulement pédagogique.

Pour aborder et exposer spécifiquement la conception finkéenne du monde, une fois la mise en perspective avec la tradition opérée, S. Wirth procède à une triple question, triple question cependant que Fink ne formule pas explicitement lui-même. Il la pose ainsi :

La première question porte sur le *lieu*, où tout étant apparaît, la seconde questionne la *manière* de cet advenir, et la troisième [questionne] le *fondement*, à partir duquel aussi bien le lieu que la manière dont tout étant vient à l'être [doivent se comprendre], c'est-à-dire [questionne] le monde lui-même.¹²¹³

Pour répondre à la question : « où ? » l'étant apparaît il, S. Wirth part du texte central *Sein und Mensch*. On a vu¹²¹⁴ que le traitement des moments du monde dans *Sein und Mensch* était effectivement central dans le déploiement de la pensée de Fink. Mais là encore un problème

¹²¹³ „Die erste Frage richtet sich auf den Ort, an dem alles Seiende erscheint, zum zweiten wird nach der Weise dieses Geschehens gefragt, und drittens nach dem Grund, aus dem heraus sowohl der Ort als auch die Weise sowie alles Seiende in Sein kommt : nach der Welt selbst. „ : Idem, p. 288

¹²¹⁴ Voir notre deuxième partie, deuxième section, 2.

méthodologique se pose. Doit-on, et même peut-on, partir de *Sein und Mensch* pour exposer la pensée finkéenne du monde ? Car si c'est le cas, on occulte deux moments tout à fait fondamentaux : le premier est celui de la reconnaissance de la dimension cosmologique elle-même, qui est présupposée par le discours de *Sein und Mensch*, c'est-à-dire la reconnaissance, via l'exposition de la problématique de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, de la différence cosmologique elle-même, c'est-à-dire la prise en vue de la différence essentielle entre monde et chose. On occulte en second lieu, si l'on part de *Sein und Mensch*, le deuxième moment fondamental : celui de la reconnaissance de la subordination du problème ontologique au problème cosmologique. En effet c'est seulement lorsqu'on a en vue que l'être n'est que dans l'apparaître de l'étant, et lorsqu'on a en vue que c'est dans et par le mouvement du monde que l'étant apparaît, que la prise en compte des moments du monde sous-jacents au mouvement de l'apparaître est pertinente. Sans la prise en compte préalable de ces deux étapes, l'étude de *Sein und Mensch* peut certes servir d'introduction à la pensée cosmologique de Fink, mais la portée proprement cosmologique de ce texte se voit alors ombragée par une pensée qui part de l'étant pour penser, par delà, le monde, alors que le propre de ce texte est précisément de penser le monde une fois pleinement acquise la différence cosmologique. Pour nous il est ambigu et problématique de commencer par *Sein und Mensch* pour exposer la cosmologie de Fink. Il nous semble qu'au niveau de la structuration de la progression de la pensée de Fink elle-même, *Sein und Mensch* ne soit pas l'authentique point de départ de la pensée finkéenne du monde.

S. Wirth part donc de l'exposé de *Sein und Mensch* pour répondre à la question « où » l'apparaître de l'étant à t-il lieu. Posant ainsi la question de lieu de l'étant dans son ensemble, il gagne la sphère du monde. S. Wirth introduit les moments du Ciel et de la Terre, lesquels dans le mouvement qui est le leur manifestent l'unicité absolue du monde et sa différence d'avec l'étant. Celui-ci, souligne S. Wirth, est, vis-à-vis de l'étant, l'absolument nécessaire et la raison d'être de l'étant. L'être, conclut S. Wirth, ne peut se comprendre que dans l'horizon du monde. Ce n'est que dans l'espace-temps du monde que la question de l'être ne prend sens. On retrouve ici le problème méthodologique évoqué plus haut : S. Wirth part de *Sein und Mensch* et des moments du monde pour conclure à la subordination de la question de l'être à la question du monde, or il nous semble que dans l'ordre des pensées de Fink c'est l'ordre inverse qui s'opère : c'est une fois reconnue l'antériorité du monde sur l'étant que

Fink se propose de penser les moments du monde, et non à partir des moments du monde qu'il conclut à l'antériorité du monde sur l'étant.

C'est donc ainsi que S. Wirth répond à la première question qu'il juge fondamentale, et qui est « où l'étant apparaît-il ? ». Sa réponse est curieuse dans la mesure où plutôt que d'orienter la réponse à la question « où ? » vers l'espace du monde comme tel, comme espace, il oriente sa réponse vers la dualité du Ciel et de la Terre. Le problème que cela pose, -très intéressant -, est celui de la relation entre l'espace-temps du monde d'une part et la dualité Ciel et Terre d'autre part. Mais il faut souligner que l'espace et le temps conditionnent dernièrement la réalité. La PHYSIS, pour sa part exprime l'unité du mouvement éternel du monde et fondant le passage du Refermé dans l'Ouvert. C'est-à-dire que le passage du Refermé dans l'Ouvert n'est pas ce qui est absolument premier, et il nous semble ambigu, de répondre à la question « où l'étant apparaît-il ? » par la réponse « entre Ciel et Terre ». C'est pourquoi, comme nous l'avons souligné, il est problématique de partir de *Sein und Mensch*, et encore de répondre d'abord à la question « où l'étant apparaît-il ? » par la réponse « entre Ciel et Terre », car la réponse qui nous semble première à cette question serait plutôt « dans l'espace-temps du monde ». A cet égard, dans une conférence importante de 1962, « Phénoménologie et dialectique », Fink pose effectivement trois questions fondamentales : « ...*qu'est-ce qui apparaît, à qui, où et pourquoi ?...Ce qui apparaît est l'étant ; celui à qui il apparaît, est l'homme, quand et où il apparaît est l'espace-temps du monde.* »¹²¹⁵. C'est-à-dire, mis à part l'ordre des questions, que Fink lui-même semble juger qu'il convient de répondre à la question : « où l'étant apparaît-il ? » par la réponse « dans l'espace-temps du monde », plutôt que de mettre directement cette question en rapport avec le thème du Ciel et la Terre.

S. Wirth passe ensuite à sa seconde question fondamentale : « de quelle manière (*Weise*) l'étant apparaît-il ? ». La réponse de S. Wirth déconcerte. Car essentiellement, dit-il, la manière de l'apparaître de l'étant se caractérise par la spatio-temporalité, car l'étant apparaît dans le devenir du monde, et, dit S. Wirth, le comment de ce devenir est le « donner de l'espace (*Raumgeben*) » et le « laisser du temps (*Zeitlassen*) » du monde. On ne peut qu'être frappé, si l'on considère ce que l'on a vu concernant la première question fondamentale de S. Wirth, qui répond à la question « où l'étant apparaît-il ? » par « entre Ciel et Terre », par la

¹²¹⁵ Eugen Fink, *Proximité et Distance*, trad. J. Kessler, Millon, Grenoble, 1994, p. 194

tournure de sa compréhension lorsqu'il répond maintenant à la question « comment ? » par la réponse « dans l'espace-temps du monde ». N'est-ce pas plutôt l'inverse qui conviendrait ? Ne faudrait-il pas, une fois admise la triple question de S. Wirth, répondre à la question « où ? » par « dans l'espace-temps du monde » et à la question « comment ? » par « entre Ciel et Terre » ? C'est justement cet ordre des questions et des réponses qui choque à la lecture de l'ouvrage de S. Wirth.

Comment S. Wirth argumente-t-il ? Ce qui est éminemment problématique c'est que S. Wirth part de l'étant, pour penser l'être-dans-le-temps et l'être-dans-l'espace de l'étant. Il part de l'étant et « retourne » vers le monde. A cet égard S. Wirth interprète curieusement le motif fondamental de la pensée de Fink. C'est la « nostalgie » (*Sehnsucht*) de l'esprit qui ne serait pas chez soi qui conduit, selon S. Wirth, Fink à chercher et à penser le monde. Il écrit : « *L'expérience de l'expatriation, de l'arrachement et du détachement du fondement cosmique qui porte [tout] forge selon notre conception, dans une très large mesure, le philosophe de Fink...* »¹²¹⁶. Sur ce point précis se révèlent, selon nous, les limites de l'approche de S. Wirth que nous avons soulignées plus haut : partant de *Sein und Mensch*, mettant simplement la pensée de Fink en perspective avec Kant et Heidegger, S. Wirth perd totalement de vue l'aspect génétique de la pensée de Fink. Il aurait fallu mettre en perspective les développements de *Sein und Mensch* avec les développements antérieurs, et, notamment, la pensée de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être avec la problématique phénoménologique du jeune Fink, où serait apparu que c'est justement le contraire : ce n'est pas une absence de monde qui conduit Fink à chercher le monde, c'est au contraire la prise en vue phénoménologique de la dimension du monde qui conduit à la formulation du quadruple problème fondamental. Fink ne cherche pas le monde quand il développe *Sein und Mensch*, il est, depuis longtemps déjà, en possession du développement cosmologique du problème Etant/Un. Absolument parlant ce n'est pas un simple sentiment d' « expatriation » qui conduit Fink à penser nouvellement le monde, c'est la prise en vue de la dimension cosmologique de l'espace-temps à partir de la reconduction de la question du savoir de l'étant au niveau de la subjectivité transcendantale phénoménologique. La pensée finkéenne du monde n'est pas, à la base, de l'ordre du sentiment, mais du concept transcendantal. Or ce qui est décisivement problématique dans cette approche, c'est qu'on dérive la pensée de Fink d'une pensée qui part

¹²¹⁶ „Die Erfahrung der Heimatlosigkeit, der Abgerissenheit und Losgelöstheit vom tragenden Weltgrund prägt nach unserer Auffassung das Philosophieren Finks in viel grösserem Masse...“: in Stephen Wirth, *Mensch und Welt*, Gardez!, Mainz, 1995, p. 306

de l'étant - poussée par la nostalgie -, pour en conclure qu'à partir de là Fink s'élève à la pensée du monde. C'est-à-dire que l'on affirme, somme toute, que Fink pense le monde à partir de l'étant, ce qui est précisément pour Fink la caractéristique de la tradition métaphysique qu'il récuse et qu'il entend dépasser. Il faut, fondamentalement, pour Fink, partir du monde pour penser l'étant, et non l'inverse. Le commencement de sa problématique réside précisément dans la prise de conscience, résumée sous le nom de « différence cosmologique », de la primordialité du monde ; la pensée de Fink commence avec la conscience claire que le monde est premier et qu'il faut, dans le cadre d'une philosophie « première », commencer par lui. C'est alors que l'être peut-être reconnu comme provenant du monde. C'est un contresens absolu que de dire que Fink part de l'étant pour penser le monde. Or c'est pourtant ce que S. Wirth explique quand, quoique reconnaissant la différence cosmologique, il dérive celle-ci de l'étant, et notamment du mouvement de l'étant. Il écrit :

Le mouvement continu, qui est perçu dans l'étant, le venir et le disparaître de la multiplicité des phénomènes, sont interprétés par Fink non pas comme un simple changement dans l'étant lui-même, mais comme la manière, comment le monde est.¹²¹⁷

On comprend très bien ici comment S. Wirth part de l'étant pour penser en retour le monde, et donc celui-ci à partir de celui-là. Ce qui nous semble au plus haut point contradictoire avec la pensée finkéenne. On a plus l'impression d'être en présence de la doctrine de l'essence hégélienne que de la pensée finkéenne du monde. Mais ce qui est encore éminemment problématique c'est que c'est à partir du mouvement de l'étant que S. Wirth dérive « *la manière, comment le monde est* ». S. Wirth part de l'étant pour penser l'apparaître et le disparaître, il identifie l'apparaître et le disparaître au *Raumgeben* et au *Zeitlassen* du monde, et pense dès lors trouver dans l'espace et dans le temps du monde le comment de l'advenir de l'étant. Le problème c'est qu'avec une telle conception l'on n'est plus du tout dans la pensée de Fink. D'abord il faut partir du monde, et non de l'étant, pour penser le monde lui-même. Si l'on ne distingue pas clairement le mouvement du monde du mouvement de l'étant l'on reste étranger à la différence cosmologique. Ensuite l'espace et le temps du monde ne doivent, - là non plus -, pas être saisis à partir du mouvement de l'étant mais antérieurement à celui-ci, sans quoi ils ne sont pas l'espace et le temps *du monde*. Ce qui est alors en question c'est de savoir si le monde peut s'appréhender selon le « comment ». Le « comment », originairement,

¹²¹⁷ „ Die ständige Bewegung, die im Seienden wahrzunehmen ist, das Heraufkommen und Herabsinken der vielfältigen Erscheinungen interpretiert Fink nicht als bloss Wechselwirkung zwischen dem Seienden selbst, sondern als die Weise, wie die Welt west.“: Idem, p. 307

vaut pour l'étant. Il suppose la distinction de l'essence et de la catégorie, le comment spécifie dans son existence le *Was-sein*. Or une telle distinction vaut elle pour le monde ? N'est-on pas au plus haut point dans le « transfert chosal », c'est-à-dire n'opère-t-on pas l'acte, fondamentalement illégitime pour Fink, qui consiste à transférer la structure ontologique de la chose sur la région du Tout, lorsqu'on pose la question de savoir « comment » est le monde ? Ou est-ce que la question « comment ? » ne vaut elle pas uniquement pour l'étant intramondain ? C'est-à-dire qu'en partant de l'étant pour penser le monde, S. Wirth compromet fatalement la pensée finkéenne du monde ; cela même que Fink veut éviter, il le reproduit. Pour cet ensemble de raison, la seconde question fondamentale de S. Wirth, sur le comment du mouvement du monde, nous apparaît pour le moins litigieuse.

Ayant ainsi orienté le problème, S. Wirth passe à sa troisième question fondamentale, qui porte sur la raison ou sur le fondement (*Grund*) de l'apparaître. Cette troisième question, selon S. Wirth, doit être appréhendée comme une synthèse des deux premières question : une fois le monde pensé selon le « où ? », qui est pour S. Wirth, on l'a vu, le Ciel et la Terre, et une fois pensé le « comment ? », c'est-à-dire pour S. Wirth l'apparaître et le disparaître (eux-mêmes identifiés au *Raumgeben* et au *Zeitlassen*¹²¹⁸), il convient de penser la raison et le fondement du monde lui-même, saisi dans son unité. La thèse de S. Wirth est que le monde ainsi pensé a la forme essentielle du *système de la réalité*. Il écrit : « ...le monde est l'unique système réel qu'il y ait. »¹²¹⁹. S. Wirth s'appuie en cela sur une proposition de Fink lui-même qui écrit effectivement : « L'unique système, qu'il y ait dans la réalité, est le monde. »¹²²⁰ Mais il la retire de son contexte, qui indique que le sens de la proposition de Fink est en réalité : « si il devait y avoir un système, alors l'unique système serait le monde. ». En effet Fink écrit juste auparavant : « ... si il se pouvait... qu'il y ait vraiment un système

¹²¹⁸ Ce qui ressort clairement ici : « Fink pose le mouvement de l'apparaître et du disparaître de tout étant comme issu de l'être, c'est-à-dire du mouvement du monde, ce qui signifie que tout mouvement, qui se donne primitivement comme changement dans l'étant lui-même, est de nature secondaire et est pensé en soi même comme le mouvement originnaire du monde. Ce mouvement originnaire est 'l'ouverture spatiale' et 'l'ouverture temporelle', le 'spatialisant' et le 'temporalisant'. » ; „Die Bewegung der Heraufkommens und Herabsinkens alles Seienden legt Fink als Seins- bzw. Weltbewegung aus, was bedeutet, dass alle Bewegung, die sich primär aus Wechselwirkungen zwischen dem Seienden selbst ergibt, sekundärer Natur ist und sich selbst der Urbewegung der Welt verdankt. Diese Urbewegung ist die ‚Raumöffnung‘ und die ‚Zeiteröffnung‘, das ‚Räumen‘ und ‚Zeitigen‘. „ : Idem, p. 308-309

¹²¹⁹ „...die Welt ist das einzig wirkliche System das es gibt.“ : Idem, p. 314

¹²²⁰ „Das einzige System, das es in Wirklichkeit gibt, ist die Welt.“ : cité par S. Wirth, Idem, p. 314

philosophique. Nous mettons cette représentation en doute. »¹²²¹. Et il poursuit alors : « *L'unique système...* ». C'est-à-dire que, de façon assez incompréhensible d'ailleurs, S. Wirth tire une proposition de Fink de son contexte pour affirmer de la conception finkéenne du monde quelque chose qui lui est étranger. Et ceci prend sens d'après ce qui suit : en effet S. Wirth développe sa conception d'un système finkéen comme système *du réel*. Il parle dès lors d'une *structure* et d'une *organisation* du réel : « *Le monde est...un système ; c'est-à-dire qu'il a une articulation interne, une structure ordonnée universelle et un principe suprême...* »¹²²². C'est-à-dire que S. Wirth, partant de l'étant, comme on l'a vu en considérant sa seconde question fondamentale, est conduit à penser le monde comme, en quelque sorte, la logique de l'apparaître, dont, d'une part Ciel et Terre, et d'autre part l'apparaître et le disparaître spatio-temporels seraient les moments. Le monde serait ainsi pour Fink le système total de l'apparaître. Mais là encore, la représentation de S. Wirth évoque plus Hegel que Fink. Car elle renvoie à l'extériorisation du phénomène, le monde étant le mouvement sous-jacent au devenir de l'étant, et encore dans cette représentation l'on peut distinguer l'intérieur et l'extérieur, l'essence et l'existence, qui sont, pour Fink, des moments structurels non pas du monde, *mais de l'étant*, ce qui n'est fondamentalement pour lui pas pareil. D'une part S. Wirth part de l'étant, d'autre part il transfère sur le monde la structure ontologique de l'étant, mais par là, en parlant du « système du monde », il ne fait que transférer les catégories chosales sur le Tout, ce que Fink précisément dénonce. Ce qui conduit, - contresens ultime concernant Fink -, à penser le monde comme une grande chose. Le monde ainsi conçu est la grande chose, la totalité de l'étant pensée à partir de l'étant, vie, devenir et mouvement de l'étant.

Un second point, dans cette troisième question fondamentale de S. Wirth, est alors le problème de la positivité ontologique de l'étant vis-à-vis du monde. S. Wirth écrit : « *La pensée de l'unicité du monde nécessite que le monde soit aussi l'unique réalité qu'il y ait.* »¹²²³. Là encore l'interprétation de S. Wirth est incompréhensible. Elle va à l'encontre du développement de la dialectique étant/monde que Fink déploie à la fin de *Sein und*

¹²²¹ „...könne es...überhaupt ein philosophisches ‚System‘ geben. Diese Vorstellung ziehen wir in Zweifel. Das Einzige System...“: Eugen Fink, *Grundphänomene des Menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg/München, 1979-1995, p. 449

¹²²² „Die Welt ist...ein System, d.h. sie hat ein innere Gliederung, ein durchgängiges Ordnungsgefüge und ein sie durchwaltendes Prinzip...“: Stephen Wirth, *Mensch und Welt*, Gardez!, Mainz, 1995, p. 314

¹²²³ „Der Gedanke der Einzigkeit der Welt bedingt, dass die Welt auch die einzige Wirklichkeit ist, die es gibt.“: Idem, p. 315

*Mensch*¹²²⁴. Pour Fink l'intra-mondain, c'est-à-dire l'étant, a une réalité ontologique positive. L'étant, et le vocable même d'« étant » l'indique, est positivement réel. Non seulement l'intra-mondain est réel, mais il a une structure ontologique qui lui est propre, notamment la grande distinction entre *Dass-sein* et *Was-sein*. Le monde n'est pas, pour Fink, l'unique réalité, au contraire son mouvement porte à l'être l'étant, le monde donne l'être à l'étant. Ce qui est hautement problématique dans l'interprétation de S. Wirth, c'est que si le monde est l'unique réalité qui agit derrière l'étant, l'étant n'est plus qu'une apparence. Du coup l'étant apparent est référé au monde comme à l'unique réalité c'est-à-dire comme à l'être. On pense donc dans cette conception l'apparaître à partir de l'être, ce qui est précisément ce que Fink récuse dans *Sein, Wahrheit, Welt*. S. Wirth construit ainsi une sorte de platonisme cosmologique vulgaire où le monde, derrière les phénomènes, est l'unique réalité, dont l'efficience peut cependant difficilement se penser, puisque la réalité est déniée à l'étant.

Le problème absolument central de l'interprétation de S. Wirth, qui opère encore au niveau du point que nous venons de souligner, est qu'il part de l'étant pour penser le monde. Il le fait selon le mode de la réflexion (et c'est ce qui évoque Hegel), il saisit le monde comme l'intérieur et l'étant comme l'extérieur. Enfin il dénie à l'étant la réalité et pose donc l'être dans l'intérieur. Or pour Fink il convient de partir du monde, c'est-à-dire de partir de la totalité spatio-temporelle dont est issue toute particularité. Dès lors la dépendance entre l'intérieur et l'extérieur, sur laquelle joue S. Wirth, disparaît. Il n'y a plus de relation essentielle immédiate entre le monde et l'étant mais primordialement une différence, cette différence qui interdit de saisir le monde comme l'intérieur de l'étant. A la lumière de cette différence l'étant acquiert son identité ontologique propre, selon laquelle il existe positivement. Sa positivité ontologique réside essentiellement dans son *existence*. C'est existant de manière finie et par là *pour un autre* que l'étant n'a d'être que dans son apparaître. Son apparaître constitue sa positivité ontologique, ce qui apparaît c'est son être. C'est seulement sur la base de son être-pour-un-autre que « l'intériorité » (l'emploi de cette catégorie est dès lors ambigu) de l'étant peut être pensée, « l'intérieur » de l'étant ne se définit que dans le champ de l'étant, et n'est pas référé au monde comme à une cause efficiente immédiate.

¹²²⁴ Voir notre deuxième partie, deuxième section, 2., C).

Pour résumer l'appréhension qu'a S. Wirth de la cosmologie finkéenne il faut donc souligner que sa « triple question fondamentale » est à la base caduque dès l'instant où il part de l'étant pour poser le problème du monde. L'ancrage de l'interprétation de S. Wirth dans le point de départ de l'étant est si profond qu'il va jusqu'à douter que Fink lui-même pense le monde à partir de la région de la totalité. En effet il écrit :

Et il est par là...en question [de savoir] si Fink lui-même satisfait à sa revendication de toujours penser le processus du monde comme le tout, ou si il ne se meut pas (et ceci inévitablement !) plutôt sur la voie du dévoilement...¹²²⁵

C'est-à-dire qu'il n'est pas surprenant que S. Wirth parte de l'étant pour penser le monde, si il estime lui-même que Fink, malgré ses prétentions, ne part pas non plus du monde pour penser ce dernier. Mais, hormis le fait qu'il nous semble très clair que Fink part bien toujours du monde pour le penser, et qu'il s'agit de la ligne la plus profonde et la plus importante de toute son œuvre, il manque à l'affirmation de S. Wirth le commencement d'une argumentation. Il ne nous dit pas où l'approche de Fink est en défaut, ni pourquoi. Par contre, une étude sérieuse peut mettre à mal l'approche de S. Wirth précisément sur ce point qui lui semble évident, que S. Wirth part de l'étant pour penser le monde chez Fink. On peut montrer, et nous l'avons ébauché, que c'est précisément ce point de départ, - faux -, qui rend caduque l'interprétation de S. Wirth. A commencer par sa « triple question fondamentale », qui part explicitement de l'étant pour penser le « où » de l'apparaître de l'étant. Nous avons montré qu'à proprement parler, le « où » de l'apparaître de l'étant n'est pas, contrairement à ce qu'affirme S. Wirth, le Ciel et la Terre, mais l'espace-temps du monde, lequel doit essentiellement être distingué de la spatio-temporalité de l'étant. C'est précisément cette distinction qui fait défaut, dans la compréhension de S. Wirth, lorsqu'il désigne l'espace et le temps comme le « comment », - et c'est là sa seconde question fondamentale -, de l'apparaître de l'étant, car de la sorte non seulement l'espace et le temps ne sont pas reconnus dans leur dimension cosmologique, mais encore, en tant que « comment », ils acquièrent un rang secondaire vis-à-vis du Ciel et de la Terre, alors que l'espace-temps du monde est pour Fink premier, le passage du Refermé dans l'Ouvert ne pouvant se comprendre qu'à partir de lui. Saisissant enfin le monde comme le mouvement spatialisant et temporalisant l'étant, mais pensant pourtant ce mouvement à partir de l'étant, S. Wirth conclut avec sa troisième question

¹²²⁵ „Es ist daher...fraglich, ob Fink selbst seinem Anspruch genügt, den Prozess der Welt immer ganz zu denken, oder ob (und dies zwangsläufig!) mehr in der Bahn der Entbergung...bewegt...“: Idem, p. 310-311

fondamentale sur le monde en tant que fondement (*Grund*) par l'idée d'un monde-devenir immanent à l'étant, quoique exclusivement réel à l'égard de celui-ci. On est finalement plus proche, au terme de la lecture de l'ouvrage de S. Wirth, de la problématique métaphysique classique concernant l'être du devenir, et l'on n'est même pas loin de Nietzsche si il faut considérer que l'étant n'a pas de réalité propre, et qu'il n'est que la face apparente d'un devenir continu qui agit derrière lui. C'est peut-être ce tableau d'ensemble, proche de la métaphysique classique, qui permet à S. Wirth de conclure : « *D'après notre position, on peut dire : Fink n'offre pas de vue véritablement nouvelle.* »¹²²⁶. Peut-être que si S. Wirth avait sérieusement pensé d'abord le problème de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, - dont il ne parle absolument pas -, il aurait pu prendre en vue que le monde chez Fink n'est pas une constellation lointaine, dont Fink fût nostalgique, mais la forme originaire du concept transcendantal de l'Un, peut-être alors aurait-il vu que le point de départ du monde est pour Fink quelque chose de parfaitement clair et non problématique, il aurait alors pu reconnaître la nouveauté incontestable de la pensée cosmologique de Fink, et aurait sans doute, par là, acquis pour lui, enfin, que l'étant n'est pas et ne peut pas être, pour Fink, le commencement de la philosophie, quelque soit la forme des questions par lesquelles on l'aborde.

Concluons sur l'une des qualités, cependant, de l'ouvrage de S. Wirth, et qui est de rapporter des critiques émises du vivant de Fink à l'égard de sa pensée cosmologique. La première critique que rapporte S. Wirth est celle de Pius Schlageter, philosophe allemand peu connu, qui écrit : « *Et qu'est-ce que sont d'autres les attributs finkéens du monde qu'une théologie sécularisée ?* »¹²²⁷. C'est-à-dire qu'on a reproché à Fink des options philosophiques non positivistes, et on a voulu assimiler sa philosophie à des métaphysiques théistes, péjorativement s'entend. A partir de là on a voulu, encore, assimiler la pensée de Fink aux théologies spéculatives, ce que fit notamment, rapporte S. Wirth, Oskar Becker, quand il désigne la pensée finkéenne du monde comme « *édifiée sur du vocabulaire spéculatif* »¹²²⁸. Pour un lecteur assidu de Fink, ces critiques sonnent comme une caricature grossière. Ces caricatures pèchent essentiellement en ce qu'elles ignorent un certain nombre de points à la mesure desquels elles ne portent pas vraiment. En assimilant la pensée de Fink à une simple pensée spéculative, en présupposant par là un simple usage subjectif de la raison spéculative

¹²²⁶ „*Nach unserem Dafürhalten kann gesagt werden: wirklich neue Einsicht bietet Fink nicht.*“: Idem, p. 322

¹²²⁷ „*Und was sind Finks Weltattribute anders als eine säkularisierte Theologie?*“: Idem, p. 295, note 26.

¹²²⁸ „*erbauliche als spekulative Vokabel* », Idem, note 27

tel que Kant a pu le dénoncer, on méconnaît l'origine phénoménologique de la réflexion finkéenne, qui fait qu'à la base première de sa réflexion opère une *expérience de la pensée*. Nulle part dans l'œuvre de Fink, qu'il s'agisse du jeune Fink ou de l'œuvre ultérieure, on ne trouve quelque chose de semblable à une preuve spéculative de l'existence de Dieu, ou encore une démonstration spéculative de l'éternité du monde. La base, pour Fink, est bien plutôt la prise en compte, dans l'expérience réflexive, de la sphère opératoire effective en amont du niveau thématique de conscience. Et c'est précisément sur la prise en vue de la sphère opératoire que la pensée finkéenne du monde s'élabore. Le monde, pour Fink, n'est pas l'objet d'une thèse, fût elle spéculative, mais l'objet d'une réflexion phénoménologique sur l'intuition originaire. Fink ne pose pas rationnellement l'éternité du monde, il en fait profondément l'expérience. Or c'est paradoxalement sur ce point que porte un second genre de critiques. S. Wirth rapporte ainsi la critique de Walter Bröcker, selon laquelle « ... *Fink n'argumente pas philosophiquement mais psychologise théologiquement, en dotant sa pensée du monde d'attributs divins, se fermant par là à toutes objections.* »¹²²⁹. C'est-à-dire que si, pour une part on reproche - à tort -, à Fink une spéculation théologique, on lui reproche d'autre part de ne pas défendre en raison la solidité de ses thèses. Ce sont des critiques contradictoires. Mais ce n'est pas la spéculation ou l'absence de rationalité qui est le vrai problème, c'est la visée de quelque chose qui dépasse l'homme, à savoir le monde, qui pose vraiment problème à ces lecteurs critiques. A cet égard cependant, on ne peut pas vraiment accuser Fink d'une «intention théologique suspecte» : Fink réfléchit sur la situation de l'homme ; l'inscription de l'existence humaine dans l'espace et dans le temps n'est pas un dogme religieux, la question du sens de l'existence humaine qui s'y déroule n'est pas une chimère philosophique mais peut être le problème philosophique le plus sérieux ; on ne peut pas reprocher à Fink des arrières pensées « intéressées », mais on doit rendre justice à son honnêteté philosophique. A cet égard il est faux d'affirmer que Fink se dérobe à l'argumentation, il a simplement recours à des symboles (le Ciel et la Terre) pour prendre en vue la dimension cosmologique, mais il porte au concept ces symboles primitifs, comme on l'a vu avec les concepts de LETHE, ALETHEIA et PHYSIS. Rien n'empêche d'argumenter contre la conceptualité finkéenne, si l'on pense que la manifestation n'advient pas dans l'Ouvert mais autrement.

¹²²⁹ „...*Fink nicht philosophisch argumentiert, sondern theologisch psychologisiert, indem er sein Weltdenken mit gottähnlichen Attributen ausstattet, um es gegen mögliche Einwände abzuschotten.*“: Idem, p. 295

B) L'interprétation de Katharina Schenk-Mair

L'interprétation de Katharina Schenk-Mair est originale. Dans un ouvrage intitulé *Die Kosmologie Eugen Finks*, publié en 1997, et sous-titré : « Introduction à la pensée d'Eugen Fink et explication des concepts cosmologiques à partir du mouvement vital humain du sommeil et de la veille »¹²³⁰, elle entreprend de penser, à partir de Fink, une question peu courante en philosophie, quoique déjà traitée par exemple par Aristote ou par Hegel, la question du sommeil et de la veille. Son idée est d'approcher cette question à partir de la cosmologie de Fink, à partir de la distinction entre le Refermé et l'Ouvert, le sommeil étant pensé à partir de celui-là, et la veille à partir de celui-ci. Pour des raisons méthodologiques, notre propos étant précisément la cosmologie de Fink, nous n'approfondirons pas la question précise du sommeil et de la veille envisagée à partir de Fink, mais nous nous concentrerons sur la partie de l'ouvrage qui traite thématiquement du monde.

Ce qu'on peut regretter, ici aussi, c'est l'absence de perspective généalogique. K. Schenk-Mair ne parle pas de la genèse de la pensée de Fink, elle n'évoque pas la naissance de la problématique finkéenne du monde, elle ne parle pas non plus de la problématique de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, pour expliquer, à ce niveau, le développement proprement finkéen du problème, K. Schenk-Mair ne situe pas non plus la compréhension finkéenne du problème ontologique en perspective avec sa cosmologie fondamentale, elle part directement, comme S. Wirth, de *Sein und Mensch*, de la dualité entre Ciel et Terre, des concepts de LETHE et d'ALETHEIA, mais, contrairement à S. Wirth qui opposait simplement Ciel et Terre, elle prend en vue de façon essentielle le concept de PHYSIS, sans lequel la compréhension du monde chez Fink ne peut pas s'accomplir.

La première partie de son ouvrage consiste à introduire à la pensée cosmologique de Fink en partant de la lecture finkéenne d'Héraclite, et notamment de la pensée héraclitienne de la PHYSIS. Ici se pose un problème : celui de savoir si c'est chez Héraclite, comme le pense K. Schenk-Mair, que Fink puise sa pensée cosmologique, ou si au contraire c'est en possession

¹²³⁰ Katharina Schenk-Mair, *Die Kosmologie Eugen Finks, Einführung in das Denken Eugen Finks und Explikation des kosmischen Weltbegriffs an den menschlichen Lebensvollzügen des Wachens und Schlafens*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997

de sa propre pensée cosmologique, une fois le quadruple problème transcendantal de la question de l'être posé cosmologiquement, que Fink pense comprendre, par le retour de la compréhension thématique à la compréhension opératoire, Héraclite. Car pour que Fink puisse puiser chez Héraclite la pensée du monde, outre le très faible matériel disponible des fragments, il faut qu'il soit déjà en possession de sa pensée cosmologique, pour retrouver, chez Héraclite, des fragments de cette pensée originaire du monde. On ne voit pas comment, sur la seule base des fragments disponibles, Fink découvrirait sa différence cosmologique, ni comment sur la base de celle-ci, il formulerait le problème en soi cosmologique de la thématique métaphysique de l'âme du monde et de Dieu, ni encore comment il pourrait concevoir que *l'étant* présuppose le monde, ni non plus comment il envisagerait la constitution originaire du monde comme le Tout donnant de l'espace et laissant du temps, ni non plus comment *à partir du problème de l'apparaître*, il en viendrait à concevoir la fameuse dualité du Ciel et de la Terre. Il nous semble pour notre part que c'est à partir de sa propre conception cosmologique que Fink interprète Héraclite, et non à partir de sa lecture d'Héraclite qu'il développe sa problématique cosmologique.

Or K. Schenk-Mair semble dire que non seulement Fink puise chez Héraclite mais encore, plus précisément, dans la lecture heideggerienne d'Héraclite. Elle écrit :

Et même si la revendication de Fink sera de dépasser Heidegger en pensant « l'horizon cosmologique » de sa question de l'être, en pensant aussi [par là] l'horizon cosmologique de la physis d'Héraclite, on ne peut pas nier qu'il l'apprit essentiellement d'Heidegger, pour ne pas le dire de l'ouverture à la question cosmologique de sa pensée.¹²³¹

Sans entrer dans le débat sur le rapport Fink/Heidegger, que nous étudierons plus loin à l'occasion de l'examen du séminaire commun sur Héraclite, là encore ce qui fait cruellement défaut c'est une perspective généalogique sur la pensée finkéenne du monde. On ne peut pas affirmer tout simplement que Fink a hérité sa problématique du monde d'Heidegger. Et une étude approfondie montrerait que cela est faux. Car c'est aussi à tout le moins, une réflexion sur Husserl, qui conduisit le jeune Fink à penser le problème du monde. On peut aussi penser, bien sur, et c'est vrai, que le jeune Fink a étudié le fameux *Sein und Zeit* d'Heidegger, mais

¹²³¹ „Auch wenn es Finks späterer Anspruch ist, über Heidegger hinaus zu gehen, indem er ‚den kosmologischen Horizont‘ von dessen Seinsfrage, d.h. auch den kosmologischen Horizont von Heraklits physis durchdenken will, ist nicht zu leugnen, dass er wesentlich von Heidegger gelernt, wenn nicht überhaupt die Zugänge zu seiner Weltfrage von dessen Denken her eröffnet hat.“: Idem, p. 16

les commentaires qu'il en fit ensuite, notamment dans *Welt und Endlichkeit*, montrent qu'à ses yeux le dépassement cosmologique de la question de l'être n'est *pas* présent dans *Sein und Zeit*, dans lequel le monde est un « existentiel » c'est-à-dire un constituant de l'étant comprenant l'être, le « Dasein », et relatif à celui-ci. Ce n'est donc pas, peut-on penser, la lecture de Heidegger qui aurait, par révélation instantanée, révélée à un Fink vierge de toute phénoménologie, le problème du monde ; c'est bien plutôt surtout dans le champ de la conceptualité husserlienne que Fink a développé le problème du monde, en se proposant, au départ, selon nous, de relever le défi d'une assomption phénoménologique, au sens husserlien, du problème métaphysique du fondement (sur lequel Husserl, tout en optant pour un fondement cartésien, refusait de spéculer), et c'est le problème du fondement qui conduit le jeune Fink à penser le monde comme le fondement véritable. Ce n'est pas directement hérité de Heidegger pour lequel le problème du monde se pose dans l'horizon de la question de l'être. Et il nous semble étrange d'affirmer que Fink eut « appris » d'Heidegger que la question de l'être se pose dans l'horizon du monde. Sans entrer plus avant dans la question de savoir quelle fut la part d'influence d'Heidegger sur Fink, il nous semble que l'on ne peut pas tout simplement dériver la pensée de Fink de celle d'Heidegger, sans un examen approfondi des racines de la pensée cosmologique de Fink, sans un examen du développement du problème du monde chez le Fink de la maturité, lesquels contribueraient à tout le moins à nuancer la thèse de cette filiation.

K. Schenk-Mair tient pourtant cette filiation pour acquise : c'est, pense-t-elle, l'interprétation heideggérienne de la PHYSIS chez Héraclite qui est la base de la compréhension finkéenne du monde. Elle écrit, à cet égard, encore :

Ainsi, aussi, l'interprétation finkéenne d'Héraclite, puisse-t-elle d'ailleurs prendre une direction différenciée, est fondée sur l'interprétation heideggerienne de la physis. C'est pourquoi dans ce qui suit, dans la mesure où y est développée l'interprétation finkéenne d'Héraclite, le fondement du concept finkéen du monde peut se montrer... ¹²³²

La position de K. Schenk-Mair est donc claire : le point de départ de la pensée de Fink est « fondé », dit-elle, sur l'interprétation heideggérienne d'Héraclite. Sans entrer, pour le

¹²³² „So ist auch für Finks Heraklitinterpretation, mag deren Weg auch in eine noch so verschiedene Richtung führen, Heideggers Interpretation der physis grundlegend. Diese wird deshalb im folgenden, in dem Finks Heraklitinterpretation soweit zu entfalten, dass in ihr das Fundament des Finkschen Weltbegriffes gezeigt werden kann...“ : Idem, p. 16-17

moment, dans la question de la différence entre la notion finkéenne de PHYSIS et la notion de PHYSIS telle que Heidegger la comprend chez Héraclite, - nous aborderons ce point en considérant, plus loin, le séminaire commun -, il nous faut souligner encore ceci : ce n'est pas à partir d'Héraclite, ni de la lecture heideggérienne d'Héraclite, que Fink pense le monde, c'est par lui-même, d'abord dans le contexte de la phénoménologie husserlienne, puis dans le cadre du développement du problème de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être ; c'est à partir de sa pensée propre du monde, qui n'est pas dérivée d'Heidegger et qui est sensiblement différente de la pensée d'Heidegger, que Fink se propose, non pas de penser simplement Héraclite, mais de penser les questions fondamentales de la philosophie antique¹²³³ *en général* ; Fink est déjà en possession de sa problématique cosmologique quand il pense Héraclite et les présocratiques, et cette problématique générale n'est pas issue d'Heidegger, encore moins révélée par lui. Pour Fink, tout ne se trouve pas chez Héraclite en particulier, Héraclite n'est qu'un penseur, certes éminent, du commencement de la problématique occidentale ; ce que Fink considère c'est non pas Héraclite en particulier mais la pensée présocratique en général, cette dernière elle-même dans la perspective de la pensée métaphysique en général. Et cette problématique d'ensemble est celle de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, en l'espèce le problème du rapport Etant-Un, problème que Fink n'hérite pas d'Heidegger, mais de Husserl, quand il tente de penser la structure *transcendantale* la plus universelle du questionnement métaphysique, à partir donc de l'héritage de la *phénoménologie transcendantale* de Husserl. C'est pourquoi il nous semble totalement erroné d'affirmer que la pensée finkéenne du monde se fonde sur la lecture heideggérienne d'Héraclite, alors qu'au contraire la genèse propre et originale à Fink, du problème du monde et de la conceptualité qui lui est corrélative, conduit Fink à une conception originale d'Héraclite, celle-là même qu'il opposera à Heidegger dans le séminaire commun. Le séminaire commun n'est que la conclusion de deux chemins divergents, et n'induit aucunement la paternité d'Heidegger sur la théorie finkéenne du monde.

Malheureusement, la référence à Heidegger conduit manifestement K. Schenk-Mair à un contresens radical sur la cosmologie de Fink. Elle commet la même erreur que S. Wirth, en ce qu'elle subordonne la question de l'espace et du temps à la question du Ciel et de la Terre. Ce faisant elle rétablit une antériorité ontologique, celle du devenir, du mouvement de l'apparaître du Refermé dans l'Oouvert, à l'espace et au temps, qu'elle se propose de

¹²³³ C'est d'ailleurs le thème du cours de 1948 : *Grundfragen der antiken Philosophie*.

considérer au niveau de l'étant, et non pas au niveau du monde. On retombe là dans un schéma où le devenir ontologique précède la spatio-temporalité de la chose, et où la spatio-temporalité n'est appréhendée qu'au niveau des choses. De façon assez incompréhensible, le monde est identifié au devenir, et l'espace-temps aux choses. Ainsi K. Schenk-Mair écrit :

Fink pense le tout du monde comme le conflit de la lumière et de l'obscurité...du Ciel et de la Terre,...ce... conflit du monde est l'origine qui laisse apparaître et émerger tout ce qui est. C'est le règne du monde qui ouvre préalablement l'espace et le temps à chaque apparaître. Temps et espace sont la dimension fondamentale, les moments du monde, dans lesquels le monde règne. Mais ceux-ci ne peuvent jamais être reconnus comme moments du monde, ils viennent au regard de l'existence humaine à partir de la « temporalité temporalisante » et de « l'espace spatialisant ». ¹²³⁴

C'est-à-dire que K. Schenk-Mair, ici, conçoit l'espace et le temps comme émergents à partir du mouvement du monde, donc relativement à un processus ontologique préexistant, - ce qui est précisément le contraire de la pensée de Fink -, mais que, encore, elle affirme quelque chose d'absolument contradictoire, puisque reconnaissant dans un premier temps que l'espace et le temps sont des moments du monde, elle affirme ensuite qu'ils ne peuvent pas être « reconnus » comme tels. Si ils ne peuvent pas être reconnus comme tels, Fink ne peut pas les dire tels. Ce qui est grave dans cette interprétation, c'est que K. Schenk-Mair renvoie à l'étant, à l'espace spatialisé, au temps temporalisé, pour appréhender l'espace-temps du monde. C'est là que joue encore la contradiction : si, précisément, on considère l'espace-objet (*Gegenstandraum*) par exemple, on n'a pas du tout en vue et ce pour une raison nécessaire l'espace-monde (*Weltraum*). Ce qui est encore grave, c'est que considérant au niveau du monde un processus ontologique, et au niveau de l'étant l'espace et le temps, on a le schéma selon lequel l'espace et le temps sont eux-mêmes produits par un processus ontologique préexistant. Ce qui n'est absolument pas le point de vue de Fink. Pour Fink au contraire ce qui est absolument premier, ce n'est pas le devenir, fût-ce celui qui porte l'apparaître à partir du Refermé dans l'Oouvert, c'est l'espace-temps du monde, lesquels non seulement sont reconnus comme tels pour la réflexion philosophique, mais à partir desquels il faut commencer pour penser l'étant. Et c'est à partir de cette considération fondamentale, qui est d'ailleurs l'objet

¹²³⁴ „Fink denkt das Weltganze als Streit von Licht und Dunkel,...von Himmel und Erde. Dieser...Weltstreit ist der Ursprung, der alles, was ist, entspringen, erscheinen lässt. Dies ist das ‚Walten der Welt‘, das jeglichem Erscheinen vorgängig Raum und Zeit eröffnet. Zeit und Raum sind die Grunddimensionen, die Weltmomente, in denen Welt waltet. Beide können aber niemals als Weltmomente erkannt werden, kommen sie von der ‚zeitigenden Zeitlichkeit‘ und dem ‚eingeräumten Raum‘ des menschlichen Daseins in der Blick.“: Idem, p. 48

du tout premier cours de Fink, *Einleitung in die Philosophie*, que peuvent se penser les moments du monde, que sont le Ciel et la Terre. Comme moments *du monde*, ceux-ci présupposent que le monde lui-même, comme totalité spatio-temporelle, soit *déjà* identifié, avant que puissent se penser ses moments, que sont le Ciel et la Terre.

Le vrai problème qui se pose, déjà avec la lecture de S. Wirth, et encore avec la lecture de K. Schenk-Mair, c'est la relation de l'espace-temps du monde d'une part et du Ciel et de la Terre d'autre part. Ceci ressort clairement de l'affirmation suivante de K. Schenk-Mair :

Les choses sont dans l'espace et dans le temps, et elles sont par là l'apparaissant. Le monde en est le lieu, et l'espace et le temps sont les modes (Weisen) de l'éclaircie du monde, de l'être. La lumière de l'éclaircie laisse apparaître les choses comme intra-mondaines, c'est-à-dire comme spatiales et temporelles.¹²³⁵

En pensant de la sorte, K. Schenk-Mair enchaîne une suite d'erreurs graves. D'abord elle part des choses pour penser l'espace du monde qui en est le lieu, alors que pour Fink c'est précisément le contraire qui doit s'opérer. Ensuite elle affirme que l'espace et le temps sont les modes de « l'éclaircie » du monde, c'est-à-dire qu'elle rapporte la visibilité de l'étant à l'espace et au temps, alors que précisément la visibilité de l'étant a sa condition dans le moment du Ciel, et pas, intrinsèquement, dans l'espace ou dans le temps. Encore, elle confond « éclaircie », « monde », et « être ». Il n'y a pas pour Fink, à proprement parler, d'éclaircie du monde, le monde n'est pas lui-même quelque chose qui apparaît dans la lumière du Ciel : le monde, dans son mouvement, porte à la clarté, mais n'est pas lui-même exposé dans cette clarté, ce qui vient à la clarté, c'est l'étant, ce n'est pas le monde. Mais encore en identifiant (« l'éclaircie du monde, de l'être ») le monde et l'être, K. Schenk-Mair méconnaît que pour Fink l'être est une « offrande » du monde ; l'être, c'est-à-dire l'étant saisi dans son être, advient, pour Fink, dans et par le mouvement du monde, et le monde, pour Fink, n'est pas l'être premier ; ce serait retomber dans le schéma de la métaphysique classique que de poser un être premier préexistant, fût-il le monde, dont se dérivent l'espace et le temps. Or c'est précisément ce que sous-entend K. Schenk-Mair lorsque elle écrit : « *La lumière de l'éclaircie laisse apparaître les choses comme intra-mondaines, c'est-à-dire comme spatiales et*

¹²³⁵ « *Die Dinge sind in Raum und Zeit, und sie sind darin als Erscheinende. Die Welt ist dieses Worin, und Raum und Zeit sind Weisen der Lichtung der Welt, des Seins. Das Licht der Lichtung lässt die Dinge als binnenweltliche, d.h. räumliche und zeitliche erscheinen.* »: Idem.

temporelles ». Ce qui définit, encore, l'intra-mondain, ce n'est pas proprement la spatialité et la temporalité, c'est la *finitude* spatiale et temporelle, laquelle se mesure dans l'espace-temps *du monde*. On ne peut absolument pas dire que « *l'espace et le temps sont les modes de l'éclaircie du monde* » chez Fink : chez Fink l'espace et le temps ne sont en aucune manière des modes, ils sont, non pas distingués comme modes, mais unifiés dans l'unité du monde, et à ce titre ils sont absolument premiers, et ne sont pas référés comme à leur substance à une « éclaircie » ; cela n'a aucun sens de poser une « éclaircie » comme première, sachant que toute « éclaircie » présuppose ce qui est éclairé, et que ce qui, chez Fink, s'éclaire, c'est l'étant, qui n'est donc, comme on le comprend bien, pas premier. Poser l'éclaircie d'abord, et l'espace-temps ensuite, revient à partir de l'étant pour penser, à partir de l'étant, l'espace-temps du monde, ce qui est parfaitement contradictoire avec la pensée de Fink, pour lequel il faut partir de l'espace-temps du monde pour penser l'étant, mouvement à partir duquel seulement on peut penser les deux moments du Ciel et de la Terre ; le Ciel quant à lui, se situant en amont d'une éclaircie possible, puisque l'éclaircie présuppose toujours la visibilité, et que le propre du moment du Ciel n'est pas d'éclairer, mais avant cela de rendre possible la visibilité. C'est tout cet ensemble de problèmes qui se pose avec la lecture de K. Schenk-Mair. On voit bien comment la référence à Heidegger empêche cette commentatrice de saisir véritablement la pensée de Fink : elle pose, à la suite d'Heidegger, « l'éclaircie de l'être » comme première, et ce faisant elle perd totalement de vue que pour Fink la visibilité de l'étant présuppose le monde : l'espace-temps du monde d'abord, antérieurement à la spatio-temporalité de l'étant, le passage du Refermé dans l'Oouvert ensuite, conditions nécessaires d'une visibilité qui n'est pas et ne peut être, chez Fink, première, et dont on ne peut en aucun cas dériver comme d'une cause efficiente l'apparaître.

Il semble qu'avec cela K. Schenk-Mair se méprend fatalement sur la nature de « l'éclaircie », c'est-à-dire chez Fink sur la nature du « Ciel ». Fink précise bien que le Ciel symbolise la visibilité ontologique de l'étant, et qu'il ne s'agit pas de la lumière du soleil¹²³⁶. Fink dit précisément : « *Le Ciel, comme puissance lumineuse de l'être, n'est pas la lumière du soleil...* »¹²³⁷. Or K. Schenk-Mair commet un contresens absolu, puisqu'elle écrit :

¹²³⁶ Voir notre deuxième partie, chapitre premier, deuxième section, 2., A), c), β).

¹²³⁷ „*Dieser Himmel, als Lichtmacht des Seins, ist nicht das Sonnenlicht...*“ : *Sein und Mensch*, Alber, Freiburg-München, 2004, p 289.

Le Ciel est symbole pour la « puissance lumineuse de l'être », qui règne comme monde. Il est la lumière du feu, qui s'ouvre à partir de l'obscurité de la nuit, et il est la clarté du jour, la lumière du Soleil, qui tire « le voile de la nuit » et qui laisse apparaître tout étant, son aspect et son contour, donne la limite à d'autres étant et tout de même rassemble tout étant dans sa clarté propre.¹²³⁸

L'idée foncièrement erronée qu'expose ici K. Schenk-Mair est l'assimilation du Ciel chez Fink à la lumière du Soleil. Pour Fink la lumière du Soleil, est, ainsi qu'il l'expose dans *Sein und Mensch*¹²³⁹, un élément, c'est-à-dire une certaine particularité ontologiquement distinguée d'une part du monde, d'autre part des choses, et que l'on rencontre dans la considération qui part du monde pour penser les choses. Entre monde et chose il y a les éléments. Mais les éléments, comme déjà particularisés, ne peuvent en aucun cas être assimilés au monde, même si c'est en eux et à partir d'eux qu'apparaissent les choses à proprement parler. Fink oppose à cet égard le moment ontologique du Ciel, qui symbolise la possibilité de la distinction de la détermination de l'étant, à la lumière du Soleil qui elle n'a pas de sens proprement ontologique, qui n'est qu'élément. Pour que la lumière du Soleil soit distinguée des autres éléments, pour que soit visible les différences particulières qui distinguent les éléments, doit déjà être possible la visibilité à la lumière de laquelle les particularités peuvent se distinguer. Le moment ontologique de la visibilité est pour Fink un moment du monde, c'est-à-dire qu'il dépasse par principe toute particularité intra-mondaine, comme l'est la lumière du Soleil. C'est un fâcheux contresens que de confondre le moment cosmique de la visibilité et la lumière du Soleil. A la suite de cette erreur, K. Schenk-Mair rapporte à la lumière du Soleil la distinction possible entre différents étants, la visibilité du contour et des limites. Mais, alors, elle se méprend totalement sur la nature de cette visibilité : que l'étant acquiert un contour, cela ne signifie pas que dans la lumière du jour je distingue ses limites, cela signifie que la distinction eidétique et catégoriale est possible, en quoi il s'agit d'un principe essentiellement ontologique qui ne saurait être confondu avec la perception visuelle du contour d'une chose, qui présuppose toujours que *comme chose* elle est déjà apparue (et soit déjà, comme telle, visible).

¹²³⁸ „Der Himmel ist Symbol für die 'Lichtmacht des Seins', das als Welt waltet. Er ist das Licht des Feuers, das aufbricht aus dem Dunkel der Nacht, und er ist die Helle des Tages, der Schein der Sonne, der ,die Schleier der Nacht' fallen und alles Seiende erscheinen lässt, ihm Anblick und Umriss, d.h. Grenze zu anderen Seienden gibt und doch alle Seienden in der eigenen Helle vereint.“: Katharina Schenk-Mair, *Die Kosmologie Eugen Finks*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997, p. 51.

¹²³⁹ Voir notre deuxième partie, chapitre premier, deuxième section, 2., A), b).

Non seulement K. Schenk-Mair se trompe sur la nature du Ciel, qui n'est pas chez Fink la lumière du jour, mais elle ne saisit pas correctement le sens qu'à chez Fink le Ciel dans le tout du monde. En effet, elle écrit :

La lumière du Ciel...porte l'étant hors du Refermé et le pose dans l'Ouvert. La lumière du Ciel règne, dans la mesure où elle décèle l'étant et le laisse apparaître dans l'ampleur ouverte de l'espace et du temps.¹²⁴⁰

Il nous semble qu'il y a là, encore, un contresens de taille : ce n'est pas la lumière, fût elle pensée comme « éclaircie », qui porte les choses à la clarté et à la distinction, c'est le mouvement du monde, non pas pensé, - ce qui serait absurde -, comme visibilité, mais comme PHYSIS. La PHYSIS, pour Fink, désigne le mouvement du monde qui porte l'étant, à partir du Refermé, dans l'Ouvert. Ce n'est pas l'Ouvert qui porte dans l'Ouvert, ce qui n'aurait aucun sens. Le problème de la lecture de K. Schenk-Mair, ici, c'est qu'elle part d'un présumé tout à fait faux, qui est de penser que Fink partirait, dans sa pensée cosmologique, de « l'éclaircie », la « *Lichtung* », d'Heidegger. Partant de là, elle comprend « l'éclaircie » dans son sens transitif, c'est-à-dire un devenir-clair, elle pose ce principe à la base de la cosmologie de Fink et conçoit donc le principe du monde comme un devenir-clair, « l'éclaircie » comme première. Ce qui ne correspond pas du tout à la pensée de Fink. Pour Fink ce n'est pas « l'éclaircie » (il emploie d'ailleurs très peu le terme « *Lichtung* » qui n'est pas essentiel chez lui) qui est première, c'est l'espace-temps du monde. Le tout du monde, précède, dans l'ordre des raisons, l'émergence de l'étant dans l'Ouvert. C'est à partir du mouvement spatio-temporel que Fink distingue, dans l'apparaître de l'étant, la venue, à *partir du Refermé*, de la détermination dans l'Ouvert. C'est-à-dire que ce qui est premier pour Fink, au niveau du Ciel et de la Terre, c'est non pas la « *Lichtung* », la visibilité, mais le Refermé, qui est pour lui, rappelons le, la nécessité première¹²⁴¹ relativement à l'apparaître. L'apparaître, contrairement à ce qui peut sembler à la lecture de K. Schenk-Mair, ne présuppose pas d'abord la visibilité, mais d'abord le Refermé. A cet égard il est curieux que, dans son exposé sur les moments du monde chez Fink, K. Schenk-Mair commence par le moment du Ciel, avant de se pencher sur le moment de la Terre, ce qui est l'ordre inverse de

¹²⁴⁰ „Das Licht des Himmels ...hebt das Seiende aus der Verbergung und stellt es ins Offene. Der lichte Himmel waltet, indem er das Seiende entbirgt und in der offenen Weite von Raum und Zeit erscheinen lässt.“: Idem.

¹²⁴¹ Voir notre deuxième partie, chapitre premier, deuxième section, 2., A), c), α).

l'exposé finkéen, lequel épouse l'ordre des raisons : avant de parler de l'exposition dans l'Ouvert à partir du Refermé il convient de parler d'abord du Refermé, ce que fait Fink. Mais partant de la primauté heideggérienne de l'éclaircie de l'être sur toutes autres considérations, K. Schenk-Mair part ainsi dès le départ du moment du Ciel. Ainsi elle écrit, citons la à nouveau : « *La lumière du Ciel règne, dans la mesure où elle décèle l'étant et le laisse apparaître dans l'ampleur ouverte de l'espace et du temps.* »¹²⁴², c'est à dire qu'elle part du moment du Ciel, auquel elle attribue la force efficiente de l'apparaître, ce dernier s'accomplissant secondairement, pour elle, dans l'espace et dans le temps. Or tel n'est pas l'ordre de la conceptualité finkéenne : c'est d'abord dans l'espace et dans le temps que les choses peuvent ensuite apparaître dans la lumière, et pas à partir de la lumière qu'elles apparaîtraient dans l'espace et dans le temps. Ce n'est pas à proprement parler la lumière elle-même qui expose et compose l'étant dans l'Ouvert, c'est à proprement parler au mouvement que Fink nomme PHYSIS qu'il faut attribuer cette force. La PHYSIS pose dans la lumière à partir du Refermé, et pas « la lumière pose l'étant dans le monde ».

Dans le cadre de la compréhension qui est celle de K. Schenk-Mair, ce qui fait dès lors problème c'est de comprendre le sens qu'a chez Fink « la Terre ». Ayant d'abord posé que « la lumière décèle l'étant et le laisse apparaître », K. Schenk-Mair passe ensuite au second moment, celui de la Terre, et écrit

La Terre est symbole pour la « puissance d'être du Refermé », pour l'être en soi celé, qui règne comme monde. La Terre porte toute chose, elle se porte et se supporte et tout ce qui vient d'elle et retourne en elle.¹²⁴³

Ce qui est très ambigu dans cette approche du problème de la Terre chez Fink, c'est qu'ayant d'abord, dans l'explicitation du moment du Ciel, rendu l'éclaircie extérieure à la détermination ontologique, on a l'impression maintenant que la détermination ontologique (eidétique et catégoriale) existe à l'état obscur, qu'elle est portée au sein de la Terre précisément en tant qu'obscur, et que la Terre par conséquent, en tant que moment opposé à la visibilité, ne signifie que la non visibilité¹²⁴⁴, la seule obscurité affectant des déterminations

¹²⁴² Même citation que précédemment.

¹²⁴³ „Die Erde ist Symbol für die 'Seinsmacht der Verslossenheit', für das in sich geborgene Sein, das als Welt waltet. Die Erde trägt alle Dinge aus, trägt sie und erträgt sie und alles was ist, kommt aus ihr hervor und vergeht in sie.“ : Idem, p. 52

¹²⁴⁴ Ce qui ressort clairement ici : « *La Terre n'est pas éclairée comme le Ciel, elle forme pour sa lumière la limite...* » ; « *Die Erde ist nicht gelichtet wie der Himmel, sie bildet für dessen Licht geradezu die Grenze...* » : Idem, p. 53

pourtant existantes, c'est-à-dire « celées ». Or tel n'est pas du tout le sens de la Terre chez Fink. On ne comprend d'ailleurs pas pourquoi, avec l'interprétation de K. Schenk-Mair, Fink nommerait ce moment la « Terre ». Ce qu'est la Terre chez Fink, et c'est pourquoi il commence par elle - et non par le moment du Ciel -, a la signification de l'*origine*. Tout *vient* d'elle. Ce n'est pas tant l'obscurité qui est l'essence de la Terre, c'est qu'elle est l'origine, le sein de toute chose. Mais en son sein, les choses sont encore indifférenciées, et c'est cette indifférenciation qui permet d'opposer le moment de la Terre au moment du Ciel qui lui, essentiellement, constitue le moment du devenir différencié, l'apparition de la différence s'opérant à la lumière de la visibilité et de la possibilité de la différence. Le moment de la Terre n'est pas du tout essentiellement une simple privation d'une lumière par ailleurs préexistante. Ce qui est par-dessus tout erroné, c'est l'idée que les choses, préexisteraient dans leur différenciation, à l'état obscur, au sein de la Terre, et c'est un peu ce qui s'engage quand K. Schenk-Mair dit que : « *la Terre porte toute chose* » car en effet, dans le moment de la Terre, il n'y a pas, à proprement parler de *choses*, c'est-à-dire de déterminations eidétiques et catégoriales. Ce qui porte les choses, à proprement parler, ce n'est pas la Terre qui opérerait comme une substance, mais c'est le mouvement du monde qui comme PHYSIS, à partir du Refermé et dans le moment de l'Ouvert réalise, non pas des choses préexistantes, mais la choséité elle-même, puisque ses distinctions constitutives ne peuvent être distinguées et n'ont d'être que dans le moment cosmologique de la visibilité ontologique. Là encore, le problème de la lecture de K. Schenk-Mair réside dans le point de départ du thème de « l'éclaircie » : partant de « l'éclaircie » elle comprend le moment de la Terre comme le moment opposé à la visibilité qui en outre a la fonction de « porter » les choses, et ce faisant elle passe totalement à coté du problème du monde chez Fink, pour lequel le mouvement du monde - et non le moment de la Terre -, porte les choses, à partir du Refermé dans l'Ouvert. C'est-à-dire que K. Schenk-Mair ne comprend ni le sens *originnaire* de la Terre, ni le sens proprement *ontologique* du Ciel, ni non plus, dès lors, le sens cosmologique de la PHYSIS.

En effet elle écrit : « *La lumière du Ciel et l'obscurité de la Terre ne sont pas à comprendre comme la nuit et le jour, comme l'absence et la présence rythmique du Soleil, mais comme le conflit éternel du mouvement du monde.* »¹²⁴⁵. Et elle ajoute : « *La Physis est le tout du Refermé et de l'éclaircie. Elle est le 'règne du monde'. La Physis est l'être, qui règne comme*

¹²⁴⁵ „*Das Licht des Himmels und das Dunkel der Erde sind nicht wie Tag und Nacht als rhythmisches Abwesen und Anwesen der Sonne zu verstehen, sondern als widerstreitende Weltbewegung.*“: Idem

monde et demeure dans l'horizon du monde. »¹²⁴⁶. C'est-à-dire que K. Schenk-Mair pense d'abord la PHYSIS chez Fink, comme l'opposition du Ciel et de la Terre, ce qui n'est pas du tout exact. Ciel et Terre, pour Fink, s'opposent *réciiproquement*, c'est le Ciel qui s'oppose à la Terre et inversement, mais la PHYSIS elle n'est pas essentiellement cette opposition, bien au contraire elle exprime le mouvement par lequel, du Refermé, l'étant apparaît dans l'Oouvert. La PHYSIS n'est donc pas, sous aucun rapport, l'opposition éternelle du Ciel et de la Terre. On ne voit pas, là non plus, pourquoi Fink, pour énoncer une opposition éternelle entre l'éclaircie et l'obscurité, aurait recours au terme de PHYSIS, qui énonce intrinsèquement un mouvement. C'est bien comme mouvement que Fink pense la PHYSIS, comme le mouvement d'un advenir, dont la notion diffère essentiellement de la simple et pure opposition. Mais cela se complique encore quand K. Schenk-Mair pense cette opposition comme « l'être ». Fink dit bien que l'être est une offrande du monde, que l'être advient dans et par le mouvement du monde. L'être en ce sens est tributaire de la PHYSIS. En aucun cas ni la PHYSIS, ni le monde ne sont chez Fink pensés comme l'être. Car ce serait, pour Fink, partir de l'être de l'étant, et ici du processus de l'apparaître, pour penser en retour l'être dans la dimension de l'Un, chez Fink au niveau de la dimension du monde. Et pourtant K. Schenk-Mair affirme que chez Fink la PHYSIS « demeure » dans l'horizon du monde. La PHYSIS ferait ainsi figure de principe éternel du monde. Outre que l'on ne comprend pas là encore pourquoi Fink la nomme « PHYSIS » et non « l'être » (en ce sens il y a contradiction à dire « la Physis est l'être »), on retombe avec ce schéma précisément dans celui que Fink discute et entend dépasser. Pour Fink c'est le propre de la métaphysique que de penser, par-delà l'espace-temps, un principe ontologique. Au contraire pour lui toute ontologie se déploie opératoirement dans l'horizon du monde. C'est, déjà chez S. Wirth, et encore avec K. Schenk-Mair, un vrai problème que de subordonner, dans l'intelligence de la pensée finkéenne, l'espace et le temps au problème du Ciel et de la Terre, car de la sorte l'on subordonne à un principe ontologique similaire à celui du devenir l'espace et le temps, ce qui est précisément pour Fink ce qu'il faut dépasser. Il faut bien souligner que le Ciel et la Terre ne sont pas pour Fink des principes premiers, mais sont pour lui des moments du monde, qui *présupposent* que celui-ci a déjà été identifié au niveau de l'espace-temps du monde. En aucun cas, comme le soulignent S. Wirth et K. Schenk-Mair, l'espace et le temps ne sont des « modes » du monde lequel « règnerait » comme l'opposition éternelle du Ciel et de la Terre.

¹²⁴⁶ „Die Physis ist ‚das Ganze von Verbergung und Lichtung. Sie ist das ‚Walten von Welt‘. Die Physis ist das Sein, das als Welt waltet und das im Horizont des Weltganzen steht.“: Idem

Ce problème du rapport de l'espace-temps du monde aux moments du Ciel et de la Terre est le problème majeur qui ressort de la brève étude que nous venons de faire sur les deux ouvrages portant thématiquement sur la cosmologie de Fink. On peut regretter qu'il n'y en ait pas plus, mais on peut surtout regretter, dans ces deux ouvrages, l'absence de toute considération diachronique sur le corpus finkéen. On ne parle pas du jeune Fink, on ne parle pas du rapport entre le jeune Fink et le Fink de la maturité, on ne parle pas de la structuration de la pensée du Fink de la maturité : on passe sous silence la problématique de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, - dont l'étude serait décisive puisqu'elle ferait apparaître que la considération de Fink sur le monde porte d'abord, et avant tout autre considération, sur *l'espace-temps* du monde, qui est pour Fink l'Un véritable. On ne met pas non plus clairement en perspective le problème de l'ontologie traditionnelle et le problème du monde, en faisant ressortir comment pour Fink, tandis que pour la métaphysique le monde suppose l'être nécessaire, pour lui l'étant présuppose le monde, et, sur la base de cet ensemble de lacunes, on ne trouve pas une juste exposition du problème des moments du monde, que sont le Ciel et la Terre, mais l'on trouve des considérations qui partent du problème du Ciel et de la Terre comme si c'était la problématique première, et qui pèchent donc essentiellement dans l'exposition du rapport entre le Ciel et la Terre et l'espace-temps d'une part, et dans l'exposition du rapport entre le Ciel et la Terre et l'être, c'est-à-dire le problème ontologique. Ce qu'on méconnaît, de la sorte, c'est l'originalité de la pensée de Fink : au niveau de sa cosmologie (espace-temps du monde), de son ontologie, et de sa théorie de l'apparaître. On présuppose peut-être trop arbitrairement une sujétion automatique de Fink à la problématique heideggérienne (primauté du schéma de « l'éclaircie » chez K. Schenk-Mair) ou l'on part, à tort, de la problématique traditionnelle pour interpréter les concepts finkéens (S. Wirth). Dans tous les cas, il reste, chez Fink, une pensée pour l'avenir.

Chapitre deuxième : Fink et son époque

Dans le chapitre précédent nous avons exposé les bases et les éléments fondamentaux de ce que nous appelons la « cosmologie fondamentale ». La cosmologie fondamentale est en

quelque sorte la philosophie première de Fink, tous les développements particuliers de sa philosophie : morale, politique, pédagogie, s'y rapportent. Une introduction à la pensée de Fink, se devait, par delà le problème de la genèse de sa pensée (rapport du jeune Fink au Fink de la maturité), d'exposer avant tout le problème cosmologique. Fink, cependant, ne fut pas simplement le penseur solitaire de la différence cosmologique, ce fut un penseur essentiellement inséré dans l'histoire. On peut dire que pour Fink on ne pense jamais seul. On pense toujours dans une tradition, à l'égard de laquelle et à partir de laquelle seulement l'esprit critique et le philosophe propre peuvent se développer. Ainsi le philosophe de Fink ne fût pas un philosophe solitaire et isolé, mais un philosophe essentiellement *en dialogue*, dialogue avec Husserl, d'abord, dialogue avec la métaphysique ensuite, mais encore dialogue avec la pensée qui lui fut contemporaine. Dans les années 1950/1960 plusieurs mouvements philosophiques font l'actualité de la pensée : le marxisme, avec le contexte politique que l'on sait, la psychanalyse, dont l'influence devient de plus en plus importante, le nietzschéisme, qui marque de plus en plus la post-modernité, mais aussi, en marge du développement des sciences humaines, le mouvement ontologique émergeant dans le sillage de Heidegger.

On peut considérer que c'est vis-à-vis des sciences humaines d'une part et vis-à-vis d'Heidegger d'autre part que Fink a ouvert un dialogue, un dialogue avec son époque. Bien sur il n'est absolument pas question de prétendre par là couvrir exhaustivement la problématique philosophique des années 1950/1960. Fink par exemple n'ouvre pas un dialogue thématique avec ne serait-ce que l'empirisme logique ; Fink, dans le champ des sciences humaines, ne propose pas non plus une perspective exhaustive, avec par exemple un examen des fondements de la sociologie, mais il ouvre un dialogue *philosophique* avec les sciences humaines en se proposant de penser, dans l'horizon cosmologique de sa problématique, *l'homme*. Il élabore une anthropologie, qui ne se veut pas, elle non plus, un examen point par point des doctrines marxiste ou freudienne, mais qui se veut l'assomption et la composition, au niveau d'une anthropologie philosophique, des phénomènes fondamentaux de l'existence humaine, que sont pour Fink, le travail, l'Eros, le combat et le jeu. C'est pourquoi on peut considérer qu'avec son anthropologie Fink prend une position philosophique sur le problème des sciences humaines, non pas en discutant tel ou tel point particulier, mais en pensant philosophiquement le problème de l'homme, position à partir de laquelle Fink resitue les problèmes fondamentaux du travail (Marx), de l'Eros (Freud), du pouvoir (Nietzsche). Comme on peut donc le comprendre, en exposant l'anthropologie de Fink, nous

ne proposerons pas une mise en perspective précise de Fink vis-à-vis de Marx, de Freud et de Nietzsche, ce qui dépasserait largement, et aussi pour des raisons quantitatives, le cadre de notre travail, mais nous laisserons au lecteur le soin de penser fondamentalement le problème de l'homme en nous contentant d'exposer, simplement et en elle-même, l'anthropologie de Fink, en nous appuyant, pour cela, sur le texte du cours de 1955, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*.

Nous aborderons enfin, dans notre toute dernière section, le dialogue avec Heidegger. C'est un point important et quasi-incontournable, tant Fink, avec les thèmes de la phénoménologie et de la métaphysique, semble naviguer dans le sillage d'Heidegger. Nous montrerons que Fink n'est pas un répétiteur d'Heidegger, mais un authentique penseur, et qui fut peut-être le seul, du vivant d'Heidegger, à lui apporter la contradiction sur la question de l'être. Nous nous pencherons sur le fameux « séminaire commun » *Héraclite*, qui rapporte des éléments de discussion du séminaire organisé par Fink, et auquel il invita Heidegger, qui se déroula en 1966-1967. Nous penserons, avec l'exposition du problème anthropologique d'une part, et l'exposition du dialogue avec Heidegger d'autre part, proposer une *perspective* sur le rapport de Fink à son époque, et proposer par là un point de vue sur la situation de la pensée de Fink dans son histoire.

Première section : le problème anthropologique

1. – L'existence humaine

A) Introduction : première approche du problème de l'existence humaine

L'approche de l'existence de l'homme se distingue essentiellement de l'approche de l'existence des choses. Les choses nous sont objectives, nous les approchons en les objectivant, la réflexion qui porte sur une simple chose porte sur un objet étranger, qui d'une

part n'est pas l'étant connaissant, et qui d'autre part n'est pas lui-même connaissant. Ce qu'a de spécifique, pour l'homme, de réfléchir sur l'existence humaine, c'est qu'il est lui-même concerné et impliqué dans cette réflexion ; plus encore cette réflexion, fondée sur la connaissance de soi, appartient à son être. Non seulement je ne suis jamais sans un savoir de moi-même, mais je n'existe pas non plus sans m'interroger sur mon être. Cette réflexion est portée par l'histoire de l'esprit. Ce n'est pas seulement l'individu qui peut s'interroger sur l'essence de l'homme et sur le sens de l'existence humaine, mais c'est aussi la marque d'une époque de porter une certaine compréhension de l'homme ; la compréhension individuelle de l'essence humaine ne peut voir le jour qu'au sein d'une culture et d'une tradition qui porte, à l'échelle supra-individuelle, une compréhension de l'homme. Cette compréhension de l'homme n'est jamais close et achevée, elle est toujours la forme vivante d'un questionnement qui se déploie à l'échelle historique.

Ce qui caractérise la compréhension de l'homme est la relation à soi, c'est lui-même que l'homme comprend dans ce questionnement. C'est pourquoi pour Fink il est vital de distinguer l'approche que l'homme a de lui-même de toute approche sur les choses : il est vain de prendre l'homme pour thème, si c'est pour tourner le regard connaissant vers lui-même comme vers un objet, à la manière d'une science des objets, car il n'y a d'objets qu'à la lumière de la distinction entre sujet et objet, et c'est précisément l'être-pour-soi qui caractérise le rapport de l'homme à lui-même. Fink résume :

...l'existence humaine est à soi ce qui est le plus connu ; parce qu'elle nous est connue de l'intérieur et que la compréhension de [notre] existence appartient à [notre] existence, elle n'est jamais une chose en soi et ne peut par conséquent jamais devenir pour nous au sens strict un « objet » ; la compréhension de l'existence, dans laquelle nous existons est une auto-interprétation englobante et générale de l'être-homme.¹²⁴⁷

Ce que Fink opère ici, n'est plus seulement, comme ce fut le cas dans son interprétation de la problématique phénoménologique, de resituer l'homme dans l'espace-temps du monde, mais, abordant le problème anthropologique, de resituer l'homme dans l'espace de l'humanité, de

¹²⁴⁷ „...das menschliche Dasein ist sich das am meisten Bekannte ; weil wir es von innen erleben und unser Verstehen vom Dasein zum Dasein gehört, kann es nie eine Sache an sich sein und folglich auch nie im strengen Sinne ein ‚Gegenstand‘ für uns werden; das Daseinsverstehen, in welchem wir faktisch existieren, ist eine umfassende und durchgängige Selbstinterpretation des Menschseins.“: Eugen Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg-München, 1979-1995, p. 35-36

ses phénomènes fondamentaux, de son histoire. Là encore, Fink s'oppose au primat de la conscience, qui caractérisait l'approche phénoménologique. Il écrit :

La « conscience » (comme conscience de soi et comme conscience d'objets) appartient essentiellement à l'existence de l'homme, mais ce n'est pas la structure fondamentale, à partir de laquelle tout le reste doit être conçu. ¹²⁴⁸

Et il ajoute :

Nous vivons dans la co-connaissance et dans le témoignage exprimé de l'existence humaine non pas d'abord lorsque nous conduisons une réduction sur notre conscience de soi et son contenu, mais auparavant bien plus originairement : dans le concret, dans l'accomplissement de la vie en communauté avec nos semblables, c'est-à-dire dans l'espace de l'être-ensemble social. ¹²⁴⁹

On comprend déjà que Fink entend saisir l'existence humaine dans toutes ses dimensions, toutes les dimensions qui caractérisent « l'accomplissement de la vie ». Pour ce faire il est évident que l'explicitation égologique du sujet est insuffisante, parce que, loin que le contenu se fonde sur une conscience formelle, le savoir de soi qui définit la conscience de soi est profondément déterminé par le savoir de soi qu'a le sujet dans la communauté. A ce niveau, celui où « l'être-ensemble social » apparaît déterminant dans le savoir de la conscience de soi, on rencontre bien entendu la question morale et politique, que l'on peut appeler, à la suite de Kant, le niveau des « mœurs », puisque Fink reprend le terme allemand « *Sitte* ». Fink écrit :

Nous sommes certes la plupart du temps cadrés dans des communautés fixes institutionnellement formées – avant que nous réfléchissions ; nous vivons dans des groupes organisés, avec leurs doctrines de masses, leurs dogmes et leurs idéologies... ¹²⁵⁰

Il ajoute :

¹²⁴⁸ „Das 'Bewusstsein' (als Selbstbewusstsein und als Gegenstandsbewusstsein) gehört wesentlich zum Dasein des Menschen, es ist aber nicht die Fundamentalstruktur, von der aus alles andere begriffen werden müsste.“: Idem, p. 40-41

¹²⁴⁹ „Wir existieren in der Mitwisserschaft und ausdrücklichen Zeugenschaft des menschlichen Daseins nicht erst dann, wenn wir eine Reduktion auf unser Selbstbewusstsein und seine Gehalte ausführen, sondern vorher viel ursprünglicher: im konkreten, gemeinschaftlichen Lebensvollzug mit den Mitmenschen, also im Raume des sozialen Miteinanderseins.“: Idem, p. 41

¹²⁵⁰ „Zwar stecken wir zumeist in fixen, institutionell ausgeformten Gemeinschaften – ehe wir nachdenken ; wir leben in organisierten Gruppen, die mit ihrer massiven Lebenslehre, mit ihren Dogmen und Ideologien...“: Idem, p. 41

...les mœurs traditionnels indiquent déjà le chemin et la voie de la compréhension de la vie. Et avant tout les mœurs n'ont pas seulement un caractère informatif, ils ne communiquent pas simplement comment est la vie dans toutes ses hauteurs et profondeurs... Les mœurs exigent, ils ont de multiples formes d'exigences, les contraintes légères des lois inexprimées de la convenance, et les formes emblématiques, cautionnées par le droit humain et divin, comme la propriété, la famille, l'Etat, etc. Les mœurs prescrivent comment l'homme doit vivre. ¹²⁵¹

Les mœurs forment ainsi la socialité pour ainsi dire immédiate, c'est sur la base d'une culture morale donnée que s'élève le questionnement sur l'ordre des choses et la mise en question critique qui permet, historiquement, l'émancipation des individus soumis aux règles morales. Mais derrière ces formes culturelles données, Fink discerne, et c'est la base de son anthropologie, des phénomènes qu'il qualifie, en regard des phénomènes juridiques et moraux, de *phénomènes fondamentaux de l'existence humaine*. Il écrit : « *Mais dans toute morale, œuvrent, regardé plus profondément, des phénomènes fondamentaux de l'existence humaine.* » ¹²⁵².

Ces phénomènes fondamentaux, nous les connaissons, mais nous les connaissons à partir des évaluations de la morale. Ils agissent en arrière des normes morales, et Fink les nomme des « pulsions fondamentales ». Il écrit :

Il s'agit des pulsions fondamentales de l'homme, de ses passions principales, de l'amour et de la mort, de la guerre et de l'affirmation de soi, de la liberté, de la domination et de la servitude, de l'honneur et de la honte, de la norme et de la législation, du personnel et du collectif, de la fierté et de l'humilité, du jeu et du travail, etc. ¹²⁵³

Or précisément, le *problème* philosophique qui se pose, une fois reconnue la sphère de ces « phénomènes fondamentaux », est de les saisir *conceptuellement*. C'est ce qui marque les

¹²⁵¹ „...die überlieferte Sitte zeichnet schon Bahnen und Geleise der Lebensauslegung vor. Und vor allem hat die Sitte nicht nur ein informativen Charakter; sie berichtet nicht bloss, wie das Leben in all seinen Höhen und Tiefen ist...Die Sitte fordert; sie hat viele Gestalten für ihre Forderungen, den sanften Zwang der unausgesprochenen Gesetze der Schicklichkeit und die durch menschliches und göttliches Recht sanktionierten Sinngebilde wie Eigentum, Familie, Staat, usf. Die Sitte schreibt vor, wie man leben soll.“: Idem, p. 41-42

¹²⁵² „Aber in allen Moralen wirken sich Tiefblicke auf Grundphänomene des menschlichen Daseins aus.“: Idem, p. 42

¹²⁵³ „Es handelt sich um die Grundtriebe des Menschen, um seine hauptsächlichsten, um Liebe und Tod, um den Krieg und die Selbstbehauptung, um die Freiheit, um Herrschaft und Knechtschaft, um Ehre und Scham, um Recht und Satzung, um Personalität und Kollektiv, um Stolz und Demut, um Spiel und Arbeit usf.“: Idem, p. 42-43

limites de la philosophie moderne : ne sont portées au concept que les normes morales et juridiques, ne sont saisis comme le propre de l'homme que les phénomènes ressortissant d'une théorie de la raison pratique, les phénomènes que l'on pourrait appeler « infra-moraux » étant relégués au rang des « passions », sans que l'on parvienne à porter au concept le sens universel de ces passions. On a alors, concernant ces passions, dit Fink, un « catalogue » : « *Un catalogue de ces phénomènes signifie toujours peu, quand on ne réussit pas à faire ressortir leur ancrage comme la structure fondamentale de notre être contradictoire et paradoxal.* »¹²⁵⁴ . C'est-à-dire que Fink se propose de porter au concept les passions élémentaires, qu'il nomme « phénomènes fondamentaux de l'existence humaine », se propose de saisir non pas des passions contradictoires entre elles, mais le jeu même de ces contradictions, et c'est le propos de son anthropologie philosophique.

Le problème qui se pose cependant est de saisir authentiquement le problème de l'homme. On pourrait, guidé par une ambition scientifique, prendre l'homme pour objet, et, faisant de ses activités le thème d'études « objectives », décrire le comportement de l'homme, les différentes dimensions de son existence, les formes sociales dans lesquelles il vit, les caractéristiques générales des cultures dans lesquelles il vit, etc. Or Fink met radicalement en garde contre cette approche du problème de l'homme. Avec cette pensée fondamentale pour lui, que l'homme n'est pas une simple chose que l'on puisse décrire comme l'on décrit n'importe quel objet. Fink écrit :

Le rapport aux choses est un moment dans l'ensemble du rapport à soi de l'homme ; il est de là faux et erroné de poser le rapport humain aux choses comme modèle directeur de toutes les sortes de savoir et de compréhension en général.¹²⁵⁵

Pour Fink, ce n'est pas le rapport aux choses qui doit éclairer la question de l'homme, mais c'est à partir de la question de l'homme que doit se poser le problème du rapport de l'homme aux choses. L'homme n'est pas un objet étranger à lui-même, bien au contraire le propre de l'homme est de se connaître lui-même, et c'est pourquoi il est erroné d'appréhender l'homme à la manière d'un objet étranger à l'homme. A l'inverse de cette appréhension objective de

¹²⁵⁴ „Ein Katalog solcher Phänomene besagt noch wenig, wenn es nicht gelingt, sie ihrer Verklammerung herauszuarbeiten als das Grundgefüge unseres Widerspruchsvollen, paradoxalen Seins.“: Idem, p. 43

¹²⁵⁵ „Der Dingbezug ist ein Moment im Ganzen des menschlichen Selbstverhaltens ; es ist daher falsch und verfälschend, wenn man den humanen Ding-Bezug als das Leitmodell ansetzt für jede Art von Wissen und Verstehen überhaupt.“ : Idem, p. 47

l'homme, il faut, pour Fink, appréhender l'homme comme celui qui se connaît lui-même, cette relation connaissante à soi définissant spécifiquement l'homme. C'est dans cette relation connaissante à soi que se fonde le problème du sens de l'existence. La connaissance du problème du sens de l'existence est le propre de l'homme. Fink écrit :

...l'animal ne vit manifestement pas avec du « sens », avec un « sens de la vie », il ne s'y oriente pas, n'a pas de plan d'ensemble pour son avenir, pas de prise de position sur sa vie, réussie ou ratée, pas de critères, pas d'idéal, à partir desquels il évalue sa situation...Mais ceci est essentiellement humain.¹²⁵⁶

Et il ajoute : « *Nous ne sommes pas d'abord pour avoir ensuite, encore, une compréhension qui survient, non, nous sommes juste compréhensifs, comme ouverts au sens.* »¹²⁵⁷.

Comprendre l'homme par conséquent ce n'est pas saisir objectivement, comme de simples faits, les activités et les caractéristiques culturelles d'une société donnée, mais c'est au contraire saisir ces activités et ces caractéristiques comme des phénomènes de la compréhension que l'homme a de lui-même. Le fait anthropologique n'est pas authentiquement saisi comme phénomène, s'il n'est pas rapporté à la compréhension que l'homme a de lui-même dans le monde, compréhension qui est la source originaire des activités humaines et des phénomènes anthropologiques. Le phénomène humain n'est pas un simple phénomène comme un phénomène naturel, on ne le saisit pas vraiment si l'on se contente de le décrire hors de la dimension qui l'engendre, la compréhension de soi partagée de l'humanité, qui manifeste cette compréhension de soi dans ses activités. Ce qui est en cause c'est la compréhension du phénomène anthropologique lui-même. Avec cette idée directrice, que le phénomène anthropologique ne peut pas être saisi correctement si on ne le rapporte pas à sa source originaire et qui est la compréhension que l'homme a de lui-même. Le thème fondamental de l'anthropologie philosophique, telle que Fink la pense, est par conséquent non pas l'homme pris simplement « objectivement », considéré comme objet, mais l'homme en tant que celui-ci a une compréhension de lui-même qui s'exprime dans les phénomènes anthropologiques.

¹²⁵⁶ „...das Tier lebt offenbar doch nicht mit einem 'Sinn', mit einem 'Lebenssinn', geht nicht damit um, hat keinen Gesamtentwurf seiner Zukunft, keine Stellungnahme zu seinem glückenden oder missglückenden Leben, hat keinen Massstab, kein Ideal, von dem her es seine Situation bewertet...Dergleichen aber ist wesentlich menschlich.“: Idem, p. 49

¹²⁵⁷ „Nicht sind wir zuerst und haben dann noch ein beikommendes Verstehen, nein, wir sind gerade als Verstehende, als Sinn-Offene.“: Idem, p. 50

Mais avec cela, la problématique redouble. En effet, si l'homme doit se penser à partir de la compréhension qu'il a de soi, on doit dès lors distinguer deux types de compréhension de soi, que Fink nomme la *Fremd-Interpretation* et la *Selbst-Interpretation*, que l'on peut traduire par l'interprétation *étrangère à soi*, distinguée de l'*auto-interpretation*. La *Fremd-Interpretation* est l'interprétation que l'homme a de lui-même, mais en partant d'au-delà de lui-même, et la *Selbst-Interpretation*, l'interprétation que l'homme fait de son existence tout en étant conscient de s'auto-penser. Fink pose la question ainsi : « *Il faut poser la question [de savoir], d'où l'interprétation vient. Vient-elle, de l'extérieur, dans notre vie, nous est-elle donnée - ou a-t-elle son origine en nous-mêmes ?* »¹²⁵⁸. Fink prend ainsi l'exemple du mythe et des représentations mythologiques. Il écrit :

Le mythe saisit fondamentalement l'interprétation de la vie humaine non pas comme une auto-interprétation ; [mais] il nie que le sens fixe, essentiel, de l'existence proviennent de l'existence [humaine] elle-même, il donne pour cela des réponses révélées.¹²⁵⁹

Ce qui est important ici, dans l'analyse de la *Fremd-Interpretation*, c'est que l'existence humaine est régie et organisée selon des représentations qu'elle ne reconnaît pas être les siennes propres : s'organiser en fonction de représentations humaines, mais tenir ces représentations pour du révélé, telle est la définition de la *Fremd-Interpretation*. Fink écrit :

L'ordre de vie, les mœurs, la morale, les institutions, n'ont pas besoin d'être changées par l'homme ; il peut seulement chercher, avec la lumière restreinte de la raison naturelle, réfléchir un peu, après coup, au mystère de la sagesse divine...¹²⁶⁰

Fink n'entend pas discuter la véracité ou la fausseté des représentations courantes de la *Fremd-Interpretation*, il n'entend pas prendre position sur telle ou telle question particulière de la vie de la communauté humaine, il saisit seulement que la *condition de possibilité* de la

¹²⁵⁸ „Es ist die Frage zu stellen, woher die Auslegung kommt. Kommt sie von aussen in unser Leben hinein, wird sie uns gegeben – oder stammt sie aus uns selbst?“: Idem

¹²⁵⁹ „Der Mythos fasst grundsätzlich die Interpretiertheit des menschlichen Lebens nicht als Selbst-Interpretation auf; er leugnet, dass die wesentlichen Sinnbestände aus dem Dasein selbst aufgehe, er macht dafür eine Offenbarung verantwortlich.“: Idem

¹²⁶⁰ „Die Lebensordnung, die Sitte, die Moral, die Institutionen dürfen dann vom Menschen nicht verändert werden; er kann nur den Versuch machen, mit dem beschränkten Lichte der natürlichen Vernunft ein wenig vom Geheimnis der göttlichen Weisheit nachzuverstehen...“: Idem, p. 51

Fremd-Interpretation est, quoiqu'on puisse en penser, *l'homme*. C'est l'homme qui est à la base de l'organisation de la vie humaine. Fink écrit :

Pour que l'on puisse comprendre par exemple la fondation supra-humaine du mariage, l'homme doit d'abord déjà se rapporter à la sexualité et à l'amour, pour que l'on puisse concevoir l'institution de la propriété, on doit préalablement être ouvert à l'ipséité et à la liberté, pour saisir la création de l'Etat et le droit en général, on doit être prédisposé au pouvoir et à l'obéissance...¹²⁶¹

Et il conclut : « *Aussi, dans l'interprétation du sens de notre vie, à partir d'un mythe divin prétendument 'valable', repose déjà essentiellement une compréhension de soi purement humaine.* »¹²⁶². Il faut bien saisir la subtilité de la position finkéenne. Il ne dénonce pas la pure humanité des représentations religieuses, mais il souligne que pour que ces représentations prennent du sens, il faut que les phénomènes humains fondamentaux, régis par ces représentations, existent et rendent possible toute législation. A la base de toute *Fremd-Interpretation*, il y a les phénomènes fondamentaux de l'existence humaine, et le *problème* de leur interprétation. La pensée qui répond aux questions fondamentales de l'existence humaine, en sortant cependant, par des représentations mythologiques, religieuses, etc., de la sphère de l'homme pour répondre à ces questions, telle est précisément la *Fremd-Interpretation*. Ce n'est donc ni la vérité, ni la valeur des représentations qui oeuvrent dans la *Fremd-Interpretation* que Fink discute, c'est seulement la *présupposition* qui est la leur, et qui est justement, non pas le divin mais l'humain. Pour que les *réponses* mythologiques ou religieuses soient possibles, il faut d'abord la dimension humaine du questionnement fondamental sur le sens de l'existence et des phénomènes fondamentaux de l'existence humaine.

Fink oppose donc la *Fremd-Interpretation* et la *Selbst-Interpretation*. La *Selbst-Interpretation* repose précisément sur la prise de conscience que la *Fremd-Interpretation* est en soi une *Selbst-Interpretation*. C'est la prise de conscience que l'origine de l'interprétation mythologique de l'existence humaine est justement d'origine humaine. Fink écrit :

¹²⁶¹ „Um etwa die übermenschlich Stiftung der Ehe überhaupt verstehen zu können, muss sich zuvor schon der Mensch verhalten zu Geschlecht und Liebe; um die Institution des Eigentums begreifen zu können, musste er vorgängig offen sein für Selbstheit und Freiheit; um die Einrichtung des Staates, des Rechtes überhaupt aufzufassen, musste er bereits um Herrschaft und Knechtschaft...“: Idem

¹²⁶² „Auch der vom Mythos behaupteten 'gültigen' Sinnauslegung unseres Lebens durch die Götter liegt wesensmässig ein rein menschliches Selbstverständnis je schon zugrunde.“: Idem, p. 52

...la mythologie doit déjà présupposer une interprétation du sens de la vie humaine avant la venue de la révélation mythique. Seulement l'homme ne travaille pas en lui-même cet éclaircissement initial de son existence. Il attend des instructions venant de l'extérieur, et s'oriente alors par celles-ci, il vit une existence étrangement-interprétée, vit dans un espace de sens divinement ordonné, rempli d'institutions sacrées. Mais l'homme a aussi la possibilité de travailler de lui-même la lumière de la compréhension dans laquelle il se trouve d'abord, de s'interpréter lui-même, de mettre en mouvement son propre esprit, sa raison finie, et d'accomplir le travail du concept, non plus seulement sur les choses, mais aussi sur lui-même. Une telle connaissance de soi de l'existence humaine est la philosophie.¹²⁶³

On comprend donc ce qu'est pour Fink une *anthropologie philosophique*. Il s'agit d'une part de saisir l'homme non pas comme un simple objet, mais comme ce qu'il est spécifiquement, à savoir ouvert à la dimension du sens de son existence. Mais encore il s'agit de saisir cette dimension du sens non pas comme quelque chose d'ordonné de l'extérieur (ce qui caractérise la *Fremd-Interpretation*), mais comme la dimension du questionnement originaire de l'homme sur le sens de son existence. L'anthropologie philosophique, selon Fink, n'étudie pas les pratiques humaines, mais le problème du sens que donne l'homme à ses pratiques. Etudier l'homme pensant ses pratiques, tel est le sens de l'anthropologie philosophique selon Fink. L'anthropologie philosophique revêt ainsi un sens essentiellement critique. Elle est, comme avènement d'une auto-interprétation libre de l'homme, la mise en question de toutes les institutions. Le sens de cette mise en question n'est pas essentiellement polémique, il ne s'agit pas non plus de prétendre résoudre par le concept toute question, mais au contraire de rendre problématique, pour la pensée, ce qui auparavant allait de soi. Il s'agit de mettre en branle tous les schémas fixes, et de permettre à l'homme de s'exprimer authentiquement sur ce qui le concerne, de penser et de pouvoir changer l'ordre dans lequel il vit. C'est, essentiellement, pour l'homme, l'avènement de sa liberté.

¹²⁶³ „...die Mythologie muss eine Sinnauslegung des Menschenlebens vor der Ankunft der mythischen Botschaft schon voraussetzen. Nur arbeitet der Mensch von sich aus diese anfängliche Erhelltheit seiner Existenz nicht aus. Er wartet auf eine von aussen kommende Belehrung und richtet sich dann in dieser ein; er lebt dann ein fremd-interpretiertes Dasein, lebt in einem göttlich geordneten, von heiligen Institutionen erfüllten Sinnraum. Der Mensch hat aber auch die Möglichkeit, die Verstehenshelle, in der er sich zunächst vorfindet, von sich selbst her auszuarbeiten, von sich selbst her auszulegen, seinen eigenen Geist, seine endliche Vernunft in Bewegung zu bringen und nicht nur an den Sachen die Arbeit des Begriffs, auch an sich selber diese Begriffs-arbeit zu leisten. Solche Selbsterkenntnis des menschlichen Daseins ist Philosophie.“: Idem, p. 53

B) La structure fondamentale de l'auto-compréhension de l'homme

Avant d'aborder les phénomènes *déterminés* de l'existence humaine, avant d'examiner les phénomènes dans lesquels l'existence de l'homme prend sens, Fink appréhende la dimension la plus universelle dans laquelle l'existence de l'homme prend sens. Avant de parler du travail, de l'amour, du combat, Fink examine d'abord les conditions fondamentales d'après lesquelles l'existence de l'homme peut seulement prendre du sens. C'est pourquoi avant d'étudier les phénomènes fondamentaux de l'existence humaine, nous suivrons l'explication de Fink qui se situe en amont des phénomènes déterminés, et qui prend pour objet la sphère la plus générale du sens de l'existence humaine.

a) *Ici et maintenant*

Dans la philosophie de Fink, l'existence humaine, l'existence de l'étant que nous sommes nous-mêmes, a pour condition, ainsi que tout autre étant, *l'espace* et *le temps*. Nous avons le savoir de nous-mêmes d'abord dans l'espace et dans le temps, nous avons, plus exactement, plus qu'un savoir de l'espace et du temps eux-mêmes, - auquel se rattacherait secondairement un savoir de soi -, un savoir de soi qui est d'abord un savoir de notre spatialité et de notre temporalité. La connaissance de soi est d'abord la conscience réfléchie de notre spatialité et de notre temporalité ; il n'y a pas une conscience « ontologique » de soi, qui fonderait en second lieu le savoir de la spatio-temporalité de l'homme, mais au contraire la conscience d'exister est conscience d'exister *ici et maintenant*. Je prends conscience de mon être en ayant conscience de ma situation ici et maintenant, c'est ici et maintenant que j'existe. C'est pourquoi Fink n'aborde pas la conscience qu'a l'homme de sa propre existence à partir d'un savoir « objectif » de l'espace et du temps, mais il aborde la question à partir de la conscience de soi réfléchie qu'a de soi l'homme dans le monde, il aborde le problème de l'espace et du temps, au niveau anthropologique, comme le problème du savoir de *mon* ici, et de *notre* maintenant.

Pour commencer, Fink procède à une analyse du sens de l'ici et du maintenant, par rapport à l'espace et au temps eux-mêmes, avec d'abord une analyse de l'espace.

Fink part de l'espace objectif et de ses déterminations, l'extériorité, la contiguïté, la pluralité des lieux, des places, des positions. Les choses occupent leurs places, elles y ont une figure spatiale, une forme. Elles peuvent changer de lieu, échanger leurs lieux avec d'autres choses, on peut mesurer l'écart, la proximité, la distance. Mais, remarque Fink, en examinant l'espace et ses déterminations, on ne trouve pas, à même le simple objet, la détermination de « l'ici ». Il écrit : « *Quand nous considérons l'espace comme un système local préexistant, il y a alors, certes, une pluralité de déterminations spatiales..., mais il n'y a, pris rigoureusement, pas d'ici.* »¹²⁶⁴. La distinction qu'opère Fink réside entre le lieu et l'ici ; le lieu, explique-t-il, n'est pas d'abord un « ici », pour qu'il y ait à proprement parler un « ici », il faut que le lieu soit *réfléchi* comme « ici ». Ainsi le lieu de la pierre, par exemple, n'est pas à proprement parler un être-ici. Fink écrit : « *La pierre..., est bien à une place déterminée, un lieu arrêté dans le système d'ensemble objectif de tous les lieux, mais n'a pas d'ici.* »¹²⁶⁵. « Ici », pour Fink, énonce essentiellement, non pas un simple lieu, mais un lieu *connu* comme tel, *dénommé* « ici ». C'est pourquoi il écrit :

Il n'y a d'ici que où un être comprenant l'espace « se » trouve dans l'espace, se saisit lui-même comme spatialisé. Pris rigoureusement il n'y a d'ici et de là-bas que pour l'homme. L'homme, qui vit dans l'espace et qui vit l'espace, fixe sa position comme l' « ici ». Seul un être qui peut dire « Moi », peut aussi dire « ici ». ¹²⁶⁶

Mais encore, le savoir de soi, à travers le savoir de l'ici, est toujours le savoir de son existence corporelle dans le monde. La conscience de l'espace est ainsi un espace environnant dans lequel l'homme s'oriente. Fink écrit : « *A partir de la position du Moi, qui est spatialisé à travers son corps dans l'espace objectif, s'articule maintenant l'espace environnant comme un espace vécu d'orientation.* »¹²⁶⁷. Il n'y a pas là cependant une structure fondamentalement *égologique*, mais intrinsèquement intersubjective : lorsque je rencontre l'autre homme, je

¹²⁶⁴ „Wenn wir den Raum so als ein vorhandenes Stellensystem ansehen, so gibt es darin zwar ein Menge räumlicher Bestimmungen..., aber es gibt strenggenommen darin kein ‚Hier‘.“: Idem, p. 56

¹²⁶⁵ „Der Stein..., ist wohl an einem bestimmten Platz, hat einen festen Ort im objektiven Gesamtsystem aller Orte, aber er hat kein ‚Hier‘.“: Idem, p; 56-57

¹²⁶⁶ „Das Hier gibt es nur, wo ein Raum-verstehendes Wesen ‚sich‘ im Raume findet, sich selbst als eingeräumt auffasst. Strenggenommen gibt es das Hier und Dort nur für den Menschen. Der Mensch, im Raume lebend und den Raum erlebend, fixiert seinen Standort als das ‚Hier‘. Nur ein Wesen, das ‚Ich‘ sagen kann, kann auch ‚Hier‘ sagen.“: Idem, p. 57

¹²⁶⁷ „Vom Standort des Ich aus, das durch seinen Leib selber in den objektiven Raum eingeräumt ist, gliedert sich nun der umgebende Raum als ein erlebter Orientierungsraum.“: Idem

comprend qu'il est un Moi qui, à travers son corps, se sait « ici ». Fink dit : « *Mais maintenant, mon semblable aussi a un corps, et est spatialisé dans l'espace à travers ce corps ; [lui] aussi dit Moi et ici – et je comprend son dire-Moi et son dire-ici.* »¹²⁶⁸.

Fink procède ensuite à l'analyse du « maintenant ». Toutes les choses sont dans le temps, elles y demeurent, elles durent. Une chose peut durer sans changer, d'un moment à un autre, cependant, elle devient plus « vieille ». Mais il existe encore une multitude de changements dans le temps, la chose alors, à travers ses changements, perdure, et en perdurant, change. « *Demeurer en changeant, et changer en demeurant est le trait fondamental de la chose temporelle.* »¹²⁶⁹, écrit Fink. Tous les événements sont reliés par des rapports temporels, à travers la relation de la simultanéité et la succession. Ces relations temporelles forment elles aussi un système de règles objectives, on peut mesurer des écarts de temps, mais là non plus on ne trouve pas, à même ces mesures temporelles, un « maintenant ». Fink écrit : « *Ces relations temporelles règlent un système d'ensemble objectif, il y a par là des écarts temporels..., mais il n'y a par là pas de 'maintenant'.* »¹²⁷⁰. Pour qu'il y ait à proprement parler un « maintenant », il faut, là aussi, que celui-ci soit réfléchi comme tel. C'est pourquoi le terme « maintenant » exprime seulement la conscience humaine du temps ; Fink écrit : « *Il n' y a, pris rigoureusement, de maintenant que pour l'existence réceptive au temps de l'homme.* »¹²⁷¹. Et il ajoute encore : « *Seul un être qui peut se dire 'Moi'...peut appeler un point temporel 'maintenant'.* »¹²⁷².

Il peut donc sembler que l'ici et le maintenant soient strictement, dans l'ordre de l'espace, et dans l'ordre du temps, parallèles. « Ici » et « maintenant » énoncent la conscience humaine réfléchie de l'espace et du temps. Mais Fink écrit : « *...le maintenant n'est pas dans sa structure parallèle à l'ici.* »¹²⁷³. En effet l'ouverture réfléchie à l'espace qui permet de dire ici, comme nous l'avons souligné, passe par le corps. « Ici » signifie où je suis, où mon corps

¹²⁶⁸ „Nun hat aber auch der Mitmensch einen Leib, und durch seinen Leib ist er in den Raum eingeräumt; auch er sagt Ich und Hier – und ich verstehe sein Ichsagen und Hiersagen.“: Idem

¹²⁶⁹ „Beharrung im Wechsel und Wechsel am Beharrenden ist der temporale Grundriss des zeithaften Dinges. „ : Idem, p. 58

¹²⁷⁰ „Diese temporalen Beziehungen regeln ein objektives Gesamtsystem ; darin gibt es zeitliche Abstände..., - aber es gibt darin kein ‚Jetzt‘.“: Idem, p. 59

¹²⁷¹ „Das Jetzt gibt es strengenommen nur für das zeit-erlebende Dasein des Menschen.“: Idem, p. 59

¹²⁷² „Nur ein Wesen, das zu sich ‚Ich‘ sagen kann...einen Zeitpunkt als das ‚Jetzt‘ ansprechen.“: Idem

¹²⁷³ „...ist das Jetzt in seiner Struktur nicht dem Hier parallel gebaut. „ : Idem, p. 60

se trouve. A partir de mon corps je sais ma place dans l'espace et me rapporte à l'espace environnant. Mais il n'en va pas de même du temps. Fink écrit :

L'homme vivant l'espace se sent pour ainsi dire renvoyé dans l'étroitesse la plus étroite, dans son ici : à partir de l'ici il vit l'étendue de l'espace. Mais l'existence ouverte au temps ne vit pas dans le maintenant un cercle étroit de maintenant. Le maintenant a fondamentalement ampleur de monde. Il n'est pas simplement une zone environnante, proche, de maintenant, pour le Moi, mais il est partout. C'est la raison pour laquelle le Moi ne peut pas non plus parler du maintenant de son semblable ; il est principiellement dans le même maintenant que moi... Chacun n'a pas un « maintenant » propre, mais chacun a un « ici » propre.¹²⁷⁴

C'est-à-dire que l'existence humaine ne peut pas être saisie, à son niveau le plus universel, à un niveau simplement égologique. Si j'ai bien un espace propre, que je nomme « ici », cet espace advient toujours dans une dimension d'ensemble où je comprends l'« ici » de mon semblable. Plus encore la compréhension du maintenant ne m'est pas propre, il n'y a pas « mon » maintenant, mais « notre » maintenant. C'est à partir de cette dimension d'ensemble, la dimension du monde, qu'il convient d'aborder la question du sens de l'existence humaine. L'ici et le maintenant sont l'ici et le maintenant de l'humanité. Le sens de l'existence est essentiellement le sens de la *coexistence*. Le Moi est toujours un moi qui coexiste ici et maintenant avec ses semblables. Fink écrit donc : « *Dans la dimension du maintenant et dans la dimension de l'ici et du là, nous avons ensemble la structure du Moi vivant et sa relation existentielle à ses semblables avec lesquels il coexiste.* »¹²⁷⁵. Et c'est précisément cette relation existentielle, dans laquelle, pour des Moi essentiellement en rapport, le sens du présent se partage, qui définit pour Fink l'expression « existence humaine » (« *Menschlichen Dasein* »). Il écrit : « *Nous avons... [pour cela] un premier... nom simple : l'existence humaine.* »¹²⁷⁶. C'est-à-dire que Fink essaye de penser l'existence humaine en amont de tout présumé, et notamment en amont des présumés sur le Moi, l'individu et le sujet, que

¹²⁷⁴ „Der Raum-erlebende Mensch fühlt sich gleichsam von der Weite des Raumes zurückgeworfen in die engste Enge, in sein Hier: vom Hier aus erlebt er die Raumweite. Das zeit-offene Dasein aber erlebt im Jetzt nicht einen engen Kreis von Jetzigem. Das Jetzt ist grundsätzlich weltweit. Es ist nicht bloss in der nächsten Umgebungzone ‚Jetzt‘ für das Ich, sondern überall. Deswegen kann das Ich auch nicht von einem Jetzt des anderen Mitmenschen sprechen; er ist prinzipiell im selben Jetzt wie ich...Es hat nicht jeder ein eigenes ‚Jetzt‘, aber jeder hat ein eigenes ‚Hier‘.“: Idem, p. 60-61

¹²⁷⁵ „In der Dimension des Jetzt und in der Dimension von Hier und Dort haben wir beidemale die Struktur des erlebenden Ichs und seine daseinsmässige Beziehung zu mitdaseienden Mitmenschen.“: Idem, p. 61

¹²⁷⁶ „Wir haben...eine erste...blossen Namen : menschlichen Dasein. «: Idem

pourrait véhiculer une compréhension ordinaire de l'existence humaine. Ce qui est vraiment nouveau dans son approche c'est qu'il se défait de l'approche égologique du problème, qui rapporte les moments structurels de l'existence humaine à un sujet présumé ; il saisit l'homme, d'abord, non pas comme un sujet, mais comme ayant une existence objective dans l'espace, existence spatiale qui prend sens dans l'ici ; mais l'ici de l'homme n'est pas le centre du monde, celui-ci connaît l'autre homme et comprend son ici et son dire « ici ». Plus encore, pour Fink, la compréhension du sens des choses, et la compréhension qu'a l'homme du sens de son existence, n'a pas pour seule dimension le sujet, fût-ce un sujet qui se détermine proprement face aux autres, mais en amont de cette possibilité le Moi partage originairement le présent du monde avec les autres moi, ainsi qu'avec toutes choses ; le sens de l'existence humaine dès lors est essentiellement un sens partagé dans lequel l'agir de chacun contribue à l'harmonie de l'ensemble. Et c'est précisément cette structure globale, résumée sous la thématique de « l'ici » et du « maintenant » que Fink nomme la structure fondamentale de l'existence humaine. « Exister », pour l'homme, ne signifie pas être simplement sujet au monde, mais signifie d'abord coexister, à un endroit donné, dans un temps partagé. Cette compréhension fondamentale de l'existence humaine, la compréhension de ce que signifie fondamentalement l'expression « existence humaine », était ce que visait la première approche de Fink du problème de l'existence humaine ; « exister » signifie fondamentalement coexister « ici » et « maintenant ». Fink écrit :

Cette existence nous l'avons momentanément déterminée comme un partage avec nos semblables, dans la relation vécue à l'espace et au temps. Cela sonne encore plutôt formel. Et cependant cela touche une structure fondamentale...¹²⁷⁷

Le problème du sens de l'existence, donc, pour Fink, et c'est un point fondamental pour l'intelligence de son anthropologie, se pose d'abord dans la dimension de la coexistence. Il précise :

L'individualité comprenante dans son intériorité solitaire est un moment structurel important de la vie humaine, mais il est essentiellement rattaché avec l'ouverture pour la coexistence avec nos semblables. Seul un co-homme peut vraiment être seul.¹²⁷⁸

¹²⁷⁷ „Dieses Dasein hat sich uns einstweilen bestimmt als ein mit Mitmenschen geteiltes, erlebnis-mässiges Verhalten des Menschen zum Raum und zur Zeit. Das klingt noch reichlich formal. Und doch ist damit eine Fundamentalstruktur berührt...“: Idem

b) *Le problème de la «Jemeinigkeit»*

Fink aborde donc le problème de l'existence humaine sous sa forme la plus générale, en tant que celle-ci prend son sens dans les conditions les plus universelles de l'« ici » propre et du « maintenant » commun. Mais comment penser l'« ici » et le « maintenant » ? C'est là que le danger du sens allant de soi se présente. Il ne s'agit pas pour Fink de penser sans plus de question l'« ici » et le « maintenant », mais il s'agit au contraire de chercher à clarifier l'« ici » et le « maintenant » dans la mesure où ils conditionnent originellement la compréhension que l'homme a de lui-même. Sur la voie de cette clarification, Fink rencontre un certain nombre de représentations courantes qu'il s'agit d'examiner de manière critique, pour, dans la discussion ainsi menée, faire ressortir la dimension recherchée.

Pour le dire de manière générale, Fink se démarque, à tous les niveaux, des représentations « objectivistes ». Tout son processus de pensée va consister à démonter les moments constitutifs des représentations « objectivistes » de l'« ici » et du « maintenant », pour atteindre le niveau véritablement « subjectif » où se pose authentiquement, selon lui, le problème du sens de l'existence humaine.

Le point de départ de l'approche objectiviste est le rapport aux choses. Nous sommes nous-mêmes comme étant en rapport aux choses. Fink écrit :

L'être-à-côté des choses de l'existence humaine, l'ouverture pour la rencontre de l'étant que nous ne sommes pas nous-mêmes appartient intégralement comme moment à notre propre être.¹²⁷⁸

¹²⁷⁸ „Die verstehende Individualität in ihrer einsamen Innerlichkeit ist ein bedeutsames Struktur-moment des Menschenlebens, aber es ist wesentlich verklammert mit der Offenheit für das Mitdasein von Mitmenschen. Nur ein Mit-Mensch kann überhaupt einsam sein.“: Idem, p. 64-65

¹²⁷⁹ „Das Dabeisein des menschlichen Daseins bei Dingen, die Eröffnethet für die Begegnung von Seiendem, das wir selber nicht sind, gehört als integrales Moment zu unserem eigenen Sein.“: Idem, p. 65

Le problème qui peut se poser, à partir de ce point de départ qu'est le rapport aux choses, c'est de ne voir, dans l'analyse de la question du sens que peuvent avoir les choses pour l'homme, précisément, que ce rapport aux choses. Pour Fink il importe de prendre en vue le niveau, pour lui fondamental, de la relation de l'homme à lui-même, la relation de soi à soi. Il écrit :

L'homme ne vit pas seulement dans une interaction continuelle...avec les choses, qui deviennent objets de son représenter, objets de ses désirs, la matière de son activité créatrice – il vit avant tout en rapport à lui-même.¹²⁸⁰

Pour Fink cette relation de soi à soi est primordiale. Ce n'est pas à partir de la relation aux choses que le Moi peut réflexivement se prendre pour objet, mais c'est parce qu'il existe une relation préalable de soi à soi que la réflexion sur soi, à partir de la conscience d'objet, est possible. Fink écrit : « ...l'objectivation de soi se fonde en un rapport à soi préalable. »¹²⁸¹. Et c'est précisément cette primauté du rapport de soi à soi définissant authentiquement le sujet, qu'il faut pour Fink, prendre en vue, à l'encontre de toute approche objectiviste de soi. Par-dessus tout, pour Fink, l'homme ne doit pas se saisir lui-même comme un objet. Il écrit encore :

L'homme est enclin, d'une manière fatale, à se comprendre à partir des choses, [de se comprendre] comme une chose pourvue de propriétés particulières (être-animé et rationalité), de se poser comme une chose animée et procède, dans son auto-explication, à un emploi non-critique de concepts « objectifs ». ¹²⁸²

Tout le problème de l'intelligence de l' « ici » et du « maintenant » réside donc dans le point de départ et dans le modèle directeur qui opèrent au commencement de la compréhension. Le danger, pour Fink, est de saisir l' « ici » et le « maintenant » dans le rapport aux choses. Dans le rapport aux choses, celles-ci, outre leurs manifestations objectives, m'apparaissent à moi comme sujet, en même temps qu'elles apparaissent à toi, à lui, à nous. Le danger, pour Fink, est de saisir l' « ici » et le « maintenant » originaires de l'existence humaine, comme l' « ici » et le « maintenant » de cette relation subjective aux choses. Fink pose franchement la

¹²⁸⁰ „Der Mensch lebt nicht nur im ständigen...wechselnden Bezug zu Dingen, die zu Gegenständen seines Vorstellens, zu Objekten seiner Begierde, zum Stoff seiner formenden Schöpferkräfte werden – er lebt vor allem im Bezug zu sich selber.“: Idem, p. 66

¹²⁸¹ „...Selbstvergegenständlichung gründet in einem vorgängigen Selbstverhalten. „: Idem, p. 66-67

¹²⁸² „Der Mensch neigt in verhängnisvoller Weise dazu, sich von den Dingen her zu verstehen, sich als ein mit besonderen Eigenschaften (Beseeltheit und Vernünftigkeit) ausgestattetes Ding, als ein ‚Seelending‘ anzusetzen und in seiner Selbstexplication einen unkritischen Gebrauch von ‚objektiven‘ Begriffen zu machen.“: Idem, p. 67

question : « *L'ici et le maintenant dans lesquels [l'existence humaine] se trouve elle-même sont-ils comparables avec l'ici et le maintenant relatifs au sujet dans la relation indirecte avec les choses ?* »¹²⁸³. Ce qui est en jeu ici, c'est la possibilité de saisir dans son originalité la compréhension que l'homme a de lui-même. Le rapport de l'homme à lui-même n'est pas, pour Fink, comparable au rapport que l'homme entretient avec les choses étrangères. Dans la relation de soi à soi, c'est toujours lui-même que l'homme connaît, et cette connaissance de soi signifie intrinsèquement une différence essentielle avec le rapport à quelque chose d'étranger. Il est donc somme toute erroné de vouloir saisir l' « ici » et le « maintenant » dans lesquels l'homme se pense *lui-même* à partir de l' « ici » et du « maintenant » du rapport à quelque chose d'étranger. Pour Fink, encore, c'est l'ordre des fondations qui est en cause. Ce n'est pas l' « ici » et le « maintenant » du rapport aux choses qui fonde l' « ici » et le « maintenant » de la connaissance de soi, c'est au contraire seulement sur la base de l' « ici » et du « maintenant » de la connaissance de soi que se fonde la compréhension du rapport aux choses. Il est donc doublement erroné de partir du rapport aux choses : d'une part le rapport aux choses n'est intrinsèquement pas un rapport à soi, d'autre part le rapport aux choses n'est pas premier et on ne peut donc pas le prendre pour fondement. Fink résume :

Nous déformons justement « l'intérieur » et le « subjectif » à travers l'emploi de catégories objectivistes, nous mettons en pratique, dans la manière de nous aborder et de nous interpréter, une aliénation méthodologique.¹²⁸⁴

Pour Fink la dimension de la question de l'existence humaine, et du sens de l'existence humaine, ne peut être atteinte que si, à l'encontre de la tendance à objectiver l'homme, la pensée rencontre la question du sens de l'existence *de l'intérieur*. Fink le dit clairement :

Nous devons poser et élaborer la question de l'existence [humaine] et de ses phénomènes fondamentaux à partir de nous-mêmes – et avant tout ne pas, par là, falsifier et aliéner précipitamment notre propre compréhension de l'existence avec des représentations objectivantes. C'est pourquoi notre considération directrice se concentre dans la question de savoir comment doit être pensé le présent, dans lequel nous rencontrons de manière vivante, de l'intérieur, l'existence humaine. Ce qui a l'apparence d'une « réflexion méthodologique », est

¹²⁸³ „Ist das Hier und Jetzt, in dem es sich selbst findet, vergleichbar mit dem subjektivrelativen Hier und Jetzt, das wir mittelbar den Dingen beilegen ? „ : Idem, p. 70

¹²⁸⁴ „Gerade das 'Innerlichste' und 'Subjektive' verfälschen wir durch den Gebrauch objektivistischer Kategorien, wir praktizieren in der Art, wie wir uns selbst ansprechen und auslegen, eine methodische Verfremdung.“ : Idem, p. 82

en vérité un regard sur une structure fondamentale de l'existence humaine : elle est, dans la mesure où elle se comprend, relative à soi.¹²⁸⁵

Ce que Fink prend maintenant en vue c'est la relation de soi à soi qui structure le Soi. Cette relation de soi à soi, cette conscience de soi au sens le plus originaire n'est pas une simple relation formelle dont le résultat serait « l'identité », elle n'est pas non plus l'objectivation réfléchissante d'un sujet d'abord orienté vers l'extérieur, elle est la relation *ouverte* à soi, dans laquelle le sens de l'existence est un problème, une question pour le soi, elle est une relation dans laquelle le sens de l'existence est toujours énigmatique, elle est une relation dans laquelle l'existence prend sens toujours et encore. Mais encore, dans cette relation, n'opère pas une simple conceptualisation, problématique, du sens, mais opère aussi, essentiellement, un intérêt pour soi, difficilement dicible car peu conceptualisé, qui se traduit dans le fait que je suis essentiellement *concerné* par le sens de mon existence. Fink, dans la mesure où c'est *moi* qui suis engagé dans la question du sens de l'existence, appelle « *Jemeinigkeit* » le fait pour le soi d'être concerné par lui-même, c'est lui-même qui est en jeu, et ce soi-même qui compte pour soi-même manifeste la « *Jemeinigkeit* » du Soi. Le Soi est la relation de soi à soi dans laquelle je compte pour moi-même, dans laquelle « c'est de moi qu'il s'agit ». Ainsi que Fink le dit explicitement, il emprunte cette notion de *Jemeinigkeit*¹²⁸⁶ à Heidegger. Mais il l'entend en un sens différent. En effet Heidegger emploie la notion de *Jemeinigkeit* dans l'horizon de la distinction entre essence et existence, de telle sorte que pour lui l'existence du Dasein est l'existence de *mon* essence, ek-sister supposant la « mienneté » de mon existence. Le Soi, qui opère dans le modèle heideggerien est le Soi qui s'extériorise, le Soi qui se détermine à l'être de telle sorte qu'il est précisément soi dans la relation à son être, le rapport de l'essence et de l'existence formant en un le Soi du Dasein. Or Fink met précisément en doute le modèle ontologique de la distinction entre l'*essentia* et l'*existentia* qu'emploie Heidegger pour définir la *Jemeinigkeit*. Le Soi de l'existence humaine, dit Fink, n'est pas

¹²⁸⁵ „Wir müssen von uns aus die Frage nach dem Dasein und seinen Grundphänomenen stellen und ausarbeiten – und vor allem dabei unsere eigene Situation des Daseinsverständnis nicht voreilig mit objektivierenden Vorstellungen verfälschen und verfremden. Deswegen hatte sich die einleitende Besinnung in die Frage konzentriert, wie die Gegenwart zu denken sei, in der wir erlebend dem menschlichen Dasein von innen begegnen. Was so als ‚Methodenerwägung‘ aussieht, ist in Wahrheit ein Blick auf eine Grundstruktur der humanen Existenz: sie ist, indem sie sich verstehend zu sich selbst verhält.“: Idem, p. 85

¹²⁸⁶ On trouve l'expression au § 9 de *Sein und Zeit* : Heidegger, *Gesamtausgabe, I., Band 2, Sein und Zeit*, Klostermann; Frankfurt am Main, 1977, p. 57. Les traducteurs de Heidegger traduisent différemment „*Jemeinigkeit*“ : François Vezin rend par « être-chaque-fois-à-moi », et Emmanuel Martineau par « mienneté » ; c'est cette dernière traduction qu'il nous semble falloir retenir, en tous cas Fink emprunte à Heidegger le terme de « *Jemeinigkeit* » au sens de « mienneté ».

primairement semblable au modèle ontologique chosal du rapport entre l'essence et l'existence, le Soi ne se saisit pas dans le rapport à l'extériorité de l'existence, mais il est, bien plus en amont, la relation de soi à soi, du sujet se sachant lui-même, non pas, donc, se sachant dans son rapport à l'extériorité, mais au contraire se sachant *dans son intériorité*. Fink écrit :

Le Soi, dans cette compréhension du terme, n'est pas simplement l'essence substantielle face au phénomène, mais l'égoïté, l'essence se sachant elle-même, la substance comme sujet. Quand il est dit : l'existence se rapporte elle-même à soi – dans quel sens le concept du « soi-même » est-il employé ? L'existence se comprend-elle en retour à partir de son phénomène dans le fond de son essence – ou bien s'accomplit-il un acte de la conscience de soi égologique ? ¹²⁸⁷

Fink emprunte donc le concept de *Jemeinigkeit* à Heidegger, mais en un sens différent : la « mienneté », qui caractérise ce fait, pour le soi, d'être concerné par lui-même, n'opère pas d'abord, pour Fink, dans la relation qu'entretient le Moi avec son extériorité, mais plus en amont dans la relation de soi à soi qui définit le Soi. La *Jemeinigkeit* n'est pas originairement une *Jemeinigkeit* de l'existence, mais une *Jemeinigkeit* de l'intériorité du Soi.

Le thème de la *Jemeinigkeit* n'est cependant pas sans poser un problème fondamental, problème qui est en même temps, pour Fink, un danger. Ce danger réside dans l'emploi, pour comprendre l'existence humaine, du modèle métaphysique de la subjectivité. Fink écrit :

Nous restons fermement attachés à notre question posée, [de savoir] si la détermination fondamentale de la mienneté peut signifier d'abord avec droit une décision préliminaire [sur ce fait] que l'essence de l'être humain repose exclusivement dans la subjectivité monadique, dans le Soi et la liberté. ¹²⁸⁸

Le danger qui réside dans le modèle moderne de la subjectivité est la réduction formelle de l'existence humaine au sujet. En effet le Soi, caractérisé par la *Jemeinigkeit*, est un Soi

¹²⁸⁷ „Das Selbst in diesem Wortverstande ist nicht bloss das substanzielle Wesen gegenüber der Erscheinung, sondern das ichhafte, sich selber wissende Wesen, die Substanz als Subjekt. Wenn gesagt wird : das Dasein verhält sich zu sich ‚selbst‘ – in welchem Sinne ist dann der Begriff ‚selbst‘ gebraucht? Geht das Dasein verstehend aus seiner Erscheinung in den Kern seines Wesens zurück – oder vollzieht sich ein Akt des ichhaften Selbstbewusstseins? “: Eugen Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Alber, Freiburg/München, 1979-1995, p. 96-97

¹²⁸⁸ „Wir bleiben hartnäckig bei unserer Frage stehen, ob die Grundbestimmung der Jemeinigkeit schon mit Recht eine Vorentscheidung darüber bedeuten kann, dass das Wesen des Menschseins in der monadischen Subjektivität, in Selbst und Freiheit ausschliesslich beruhe.“: Idem, p. 103

conscient de son existence dans « l'ici » et le « maintenant », « maintenant » qui est, comme on l'a vu, un « maintenant » partagé, de telle sorte que la *coexistence* détermine intrinsèquement l'existence de l'homme. Autrement dit, avec le thème de la *Jemeinigkeit*, le danger est d'absolutiser le Soi, d'opposer l'être-soi aux autres moments de l'existence humaine, de déprécier les différentes formes de coexistence, en posant, péremptoirement, que l'être-soi-même égoïque est la seule voie authentique d'existence¹²⁸⁹. Cette réduction au sujet est formelle parce que ne saisissant, finalement, que la forme de la conscience de soi, elle met de côté le *contenu* réel du savoir de soi, qui engage précisément des formes de coexistence déterminées, que constituent justement les phénomènes fondamentaux de l'existence humaine. Autrement dit le Soi qui est engagé dans le phénomène de la *Jemeinigkeit*, n'est pas un Soi qui est engagé exclusivement par lui-même, mais c'est un Soi qui est engagé dans les phénomènes fondamentaux de l'existence humaine : la « mienneté » de l'existence est « mienneté » de mon travail, de ma vie érotique, de mes combats. L'intérêt fondamental que je porte à mon existence, et qui est dénommé ici « *Jemeinigkeit* », est intrinsèquement relatif à ces phénomènes. La « *Jemeinigkeit* » ne saurait donc signifier d'abord un égocentrisme pur et simple, qui est le danger pendant d'une éthique subjectiviste de l'authenticité, mais signifie au contraire un intérêt fondamentalement rapporté au monde de la vie. Le Soi et un soi qui travaille, qui aime, qui combat, de telle sorte qu'être soi-même c'est en même temps être engagé à travers ces phénomènes fondamentaux de l'existence humaine. Dans la relation de soi à soi, qui constitue le Moi, je suis toujours conscient d'un « ici » et d'un « maintenant » partagé dans lesquels je suis conscient de mes activités, et dans lesquels essentiellement je partage, dans la forme de la coexistence, mes activités dans différentes formes de communautés, professionnelles, familiales, etc. Le Soi est donc fondamentalement, dans sa forme comme dans son contenu, structuré dans et par la coexistence, dans laquelle et par laquelle je me connais dans mon ipséité, laquelle constitue bien, pour sa part, un moment réel de l'existence humaine. Le danger est d'opposer le Soi ipséique à la dimension de la coexistence, alors que celle-ci le constitue originairement dans la forme (le « maintenant » partagé) comme dans le contenu (phénomènes fondamentaux de l'existence humaine).

¹²⁸⁹ Fink écrit à cet égard : « *Les phénomènes élémentaires de la vie sont saisis du danger, d'être considérés comme des formes corrompues d'un authentique accomplissement ipséique de la vie, bien qu'ils constituent originairement 'l'être-soi'.* », « *Elementare Lebensphänomene geraten in die Gefahr, als Verfallsformen des echten selbsthaften Lebensvollzuges angesehen zu werden, obwohl sie ursprünglicher sind als das 'Selbstsein'.* » : Idem, p. 103-104

Pour Fink, le Soi, c'est-à-dire la conscience réfléchie de l'ici et du maintenant, caractérise le propre de l'homme, qui est l'être unique pour lequel il y ait un « ici » et un « maintenant », tandis que l' « ici » et le « maintenant » ne doivent pas être appréhendés dans la seule forme mais, via la *Jemeinigkeit*, sont l'ici et le maintenant d'intérêts fondamentaux, que Fink nomme « phénomènes fondamentaux de l'existence humaine » (« *Grundphänomene des menschlichen Daseins* »). A partir de ces phénomènes fondamentaux, Fink redéfinit l'homme lui-même. Dans la mesure où la conscience des enjeux de l'ici et du maintenant est le propre de l'homme, c'est à partir d'eux que peut se penser le propre de l'homme, et que peut s'élaborer une authentique *anthropologie philosophique*. Fink écrit : « *Qu'est-ce que l'homme ? Qui sommes nous ? Nous devons questionner à nouveau cette question ancestrale, à partir de notre être-ici et de notre être-maintenant.* »¹²⁹⁰. Fink entend saisir à partir du contenu de l' « ici » et du « maintenant » les phénomènes fondamentaux de l'existence humaine. Il écrit :

Le travail et l'amour, le jeu et le pouvoir sont les contenus élémentaires de nos vies – mais cette vie ne dure pas éternellement, elle est déterminée à « finir », elle est ombragée par la mort. Essentiellement, l'homme est travailleur, joueur, amant, combattant, et mortel.¹²⁹¹

En définissant l'homme par les phénomènes fondamentaux auxquels la *Jemeinigkeit* se rapporte, Fink emprunte, vis-à-vis de la tradition, une troisième voie. Il se situe explicitement vis-à-vis de la théorie traditionnelle, qui situe l'homme entre Dieu et la bête, l'homme étant considéré, pour cette compréhension, comme un moyen terme entre l'animal et l'esprit divin. Fink s'oppose à cette représentation traditionnelle, en voulant montrer que ce qui fait le propre de l'homme n'est pas un *partage* entre l'animalité et la divinité, mais qu'au contraire ce qui fait le propre de l'homme n'est le lot ni de l'animal, ni de Dieu. A cet égard il se démarque essentiellement, d'abord, d'une compréhension de l'homme qui saisirait celui-ci, exclusivement par sa parenté avec les espèces animales. Ce qui distingue essentiellement

¹²⁹⁰ „Was ist der Mensch ? Wer sind wir ? Diese uralte Frage müssen wir neue fragen, aus unserem Hiersein und Jetztsein heraus.“: Idem, p. 105

¹²⁹¹ „Arbeit und Liebe, Spiel und Herrschaft sind die elementaren Inhalte ihres ‚Lebens‘ – aber dieses Leben währt nicht ewig, es ist zum ‚Enden‘ bestimmt, es ist vom Tod überschattet. Wesentlich ist der Mensch Arbeiter, Spieler, Liebender, Kämpfer und Sterblicher.“: Idem, p. 105-106

l'homme de l'animal, c'est pour Fink précisément ce en quoi, par ailleurs, on pourrait trouver qu'il s'en rapproche. Fink écrit :

L'animal, aussi, fait sa tanière et sa niche, l'abeille accumule la nourriture de l'hiver, et cependant, pris rigoureusement, l'animal ne « travaille » jamais ; les animaux brûlent de chaleur et s'accouplent, nourrissent leurs petits et leurs montrent souvent un fort attachement – et cependant ils ne sont jamais « aimés ». Ils se disputent les uns les autres, se chassent et tuent, et cependant ils ne sont jamais 'combattants' en un sens semblable à l'humain. Ils se chamaillent les uns les autres, et cependant cela n'est jamais réellement un « jeu ». Et aussi les animaux périssent, retournent à l'origine, - et cependant ils ne sont jamais « mortels ». Dans la mesure où l'homme est travailleur, joueur, amant, combattant et mortel, il n'a pas de parenté avec les animaux.¹²⁹²

C'est-à-dire que là même où l'on pourrait considérer que l'homme se comporte comme l'animal, dans la gestion de ses besoins, Fink saisit au contraire que la gestion de ces besoins chez l'homme est essentiellement différente, dans la mesure où ils sont pour l'homme, non seulement l'objet de sa conscience, mais qu'en outre il a sa *conscience de soi* dans et à travers ces phénomènes ; ce qui spécifie l'homme vis-à-vis de l'animal, ce n'est pas ce qui l'en rapproche mais ce qui l'en distingue : le travail, l'amour, la lutte, le jeu, la mort elle-même, engagent le soi réfléchi ici et maintenant, et c'est cette conscience réfléchie de ce qui engage l'homme qui le spécifie.

De même, explique Fink, Dieu ne travaille pas, techniquement, un matériau extérieur, étant tout puissant, il ne connaît pas d'ennemi à combattre qui limiterait sa force, il ne se représente pas lui-même dans l'exercice d'un jeu, il n'aime pas dans un sens analogue à celui qui rapproche l'existence divisée de l'homme et de la femme, et dans son éternité il ne connaît pas la finitude de la mort. C'est-à-dire que la conscience de soi de l'homme n'est pas vraiment assimilable à la conscience de soi divine. C'est ainsi que pour Fink ni l'animal ni Dieu ne peuvent vraiment, comme modèles, éclaircir le problème de l'homme. L'homme n'est pas un

¹²⁹² „Auch das Tier baut Höhlen und Nistplätze, die Bienen sammeln Winternahrung, und doch ‚arbeitet‘ strenggenommen das Tier nie; die Tiere brennen in Brunst und paaren sich, füttern ihre Jungen und zeigen oft eine rühende Anhänglichkeit – und doch sind sie nie ‚Liebende‘. Sie streiten miteinander, jagen oder töten sich, und doch sind sie nie ‚Kämpfer‘ in einem menschenähnlichen Sinne. Sie balgen miteinander, und doch ist das niemals ein wirkliches ‚Spiel‘. Und auch die Tiere enden, gehen zugrunde – und doch sind sie keine ‚Sterblichen‘. Sofern der Mensch Arbeiter, Spieler, Liebender, Kämpfer und Sterblicher ist, hat er zum Tiere keine Verwandtschaft.“: Idem, p. 107

mélange d'animalité et de divinité, il ne se laisse pas saisir à partir de ces deux modèles, ce qu'il est il l'est positivement, et ce qu'il est n'est ni le lot de l'animal, ni essentiel à Dieu. Fink conclut donc : « *En considération de tout ceci, l'homme n'est pas un mélange d'éléments animaux et divins.* »¹²⁹³.

Fink saisit donc l'homme comme l'être qui sait son Soi dans l'engagement des phénomènes fondamentaux de l'existence humaine. Le problème qui se pose dès lors est méthodologique. Comment aborder philosophiquement ces phénomènes fondamentaux ? Cela ne peut, dit Fink, être l'objet d'un système, auquel il y aurait une introduction et un ordre interne. Il s'agit, dit Fink, d'un cercle. Il y a fondamentalement un *jeu* des phénomènes fondamentaux de l'existence humaine. Leurs rapports sont paradoxaux, contradictoires, ils se présupposent mutuellement, et ce jeu n'est pas saisissable dans l'armature fixe d'un système. Fink écrit :

Il est...indifférent [de savoir] où la recherche commence dans la série des phénomènes fondamentaux...La série n'est pas une ligne...elle est un cercle. La difficulté réside en ceci d'entrer dans une compréhension expresse de ce cercle, bien que nous vivions toujours déjà en lui. Nous connaissons ces phénomènes dénommés, chacun les connaît. Ils n'ont pas besoin d'être introduits et présentés.¹²⁹⁴

Autrement dit cela n'a pas de sens de vouloir démontrer l'existence de ces phénomènes : ils sont l'originellement connu de l'homme. Cela est également vain de s'en proposer une explication systématique : leurs relations réciproques n'en a pas la forme. Il s'agit, pour aborder ces phénomènes fondamentaux, plus modestement, de tenter de saisir dans le concept ce qui va ordinairement de soi dans la compréhension de la vie, et c'est ce que Fink se propose dans le corps de son cours *Grundphänomene des menschlichen Daseins*.

¹²⁹³ „Im Hinblick auf sie ist der Mensch keine Mischung aus tierischen und göttlichen Elementen.“: Idem, p. 108

¹²⁹⁴ „Es ist...gleichgültig, wo wir den versuch machen, in der Reihe der Grundphänomene...zu beginnen. Die Reihe ist keine Linie...sie ist ein Kreis. Die Schwierigkeit besteht darin, in einem ausdrücklichen Verstehen in diesen ‚Kreis‘ hineinzukommen, obwohl wir immer schon in ihm leben. Wir kennen diese genannten Phänomene – jeder kennt sie.“: Idem, p. 109

2. – Les phénomènes fondamentaux de l'existence humaine

A) La mortalité

Le problème de la mort se pose à partir de la finitude de l'homme. C'est le lot de tout étant fini que de « passer ». Cependant cette caractérisation de la mort de l'homme comme relevant de la finitude temporelle ne permet pas de comprendre véritablement le *problème* de la mort. Toute chose passe, et cependant toute chose ne passe pas de la même manière. Le rocher, qui dure pendant des millénaires, disparaît avec l'usure du temps, sa matière retourne dans les éléments, on ne peut pas vraiment dire qu'il « meurt ». On parle plutôt de la mort concernant le vivant. La mort désigne alors la fin de la vie, de telle sorte que la mort désigne la disparition du principe vital de l'animal ou de la plante. On ne peut pas saisir positivement la mort, dire ce qu'elle « est », elle est plutôt essentiellement une disparition, un passage dans le néant. Ce passage dans le néant, pour une part, nous ne l'avons pas encore expérimenté de l'intérieur, bien que nous ayons un savoir de notre finitude temporelle, pour une autre part nous identifions la mort du vivant, à partir du corps désormais inanimé, à partir de la dépouille. La dépouille manifeste un être vivant qui n'est *plus* vivant. Ce phénomène du corps qui n'est plus animé, c'est-à-dire au sens propre où l'âme n'y réside plus, pose le problème de la séparation de l'âme et du corps. Fink écrit : « *De l'âme, on ne sait pas où elle va, si elle va encore vraiment, si elle est encore un 'étant', quand bien même elle serait dans de hautes ou basses régions.* »¹²⁹⁵. C'est-à-dire que le problème de la mort se pose à partir du *disparaître* de l'étant, et en ce qui concerne l'homme, à partir du disparaître de l'âme. Le problème du disparaître de l'âme est le premier problème d'une approche philosophique de la mort. L'âme est-elle de nature éternelle, ou est-elle destinée, en son être, à disparaître ? Le problème se pose ici non plus en termes de croyances et d'interprétations de la mort, présentes en toutes

¹²⁹⁵ „Von der Seele weiss man nicht, wohin sie geht, ja ob sie überhaupt noch geht, noch ein ‚Seiendes‘, obschon in höheren oder auch niederen Regionen ist.“: Idem, p. 125

sociétés, le problème, philosophiquement posé, est de *penser* la mort. Philosophiquement, le problème qui se pose est celui du rapport de l'âme avec l'être et avec le néant. Dans la mesure, peut-on penser, où l'âme est ordonnée à l'Être, à l'Être éternel, elle est elle-même porteuse, dans cette mesure, de l'incorruptibilité essentielle à ce qui est et jamais ne devient ; dans ce schéma ce qui est périssable dans l'âme, c'est-à-dire la sensibilité et la corporéité, disparaissent, tandis que ce qui est de nature immuable, ne passe pas, demeure pour l'éternité, et n'est donc pas soumis au pouvoir corrupteur du temps, en quoi l'âme, alors, est dite « immortelle ». Fink souligne que l'on retrouve ici l'interprétation classique de l'homme comme étant un mélange d'animalité et de divinité, il écrit :

Et ainsi le problème de la mort devient de la sorte déformé, que l'on veut voir la mort de l'homme caractérisée en même temps par deux traits, d'une part l'homme disparaît, dit t-on, comme l'animal ; son corps se délabre et se décompose ; d'autre part l'homme a cependant, seul parmi les créatures terrestres, part à l'Être éternel ; son âme est déterminée à survivre éternellement : dans le lieu de la béatitude ou dans le lieu de la damnation.¹²⁹⁶

C'est-à-dire que, dans cette conception, la finitude spatiale et temporelle ne concerne que la corporéité, mais pas la compréhension de l'être, pas le Soi qui participe, par la connaissance, de l'Éternel ontologique. Or c'est précisément cette thèse philosophique que Fink discute. La finitude de l'esprit humain, dit-il, ne réside pas dans la sensibilité et dans la corporéité auxquelles il est ordonné, mais réside dans la nature intellectuelle elle-même. Il écrit :

Nous ne sommes pas, en tant qu'êtres spirituels, seulement limités et bornés parce que notre intelligence est mêlée et s'amalgame avec la sensibilité, nôtre raison étant [alors], à travers les sens, troublée et obscurcie ; l'esprit humain est en soi un esprit mortel, qui connaît sa propre fin, [sa propre] temporalité et [qui connaît] le temps comme tel.¹²⁹⁷

Pour comprendre la position de Fink, il faut se référer à son ontologie. Pour lui, on l'a vu, conformément au renversement de la différence cosmologique, ce n'est pas l'Être qui

¹²⁹⁶ „Und gerade das Todesproblem ist dahin verzerrt worden, dass man zugleich tierische und göttliche Züge im Menschentod finden wollte; einerseits endet der Mensch, sagte man, wie das Tier; sein Leib zerfällt und verwest; andererseits hat aber der Mensch allein unter den irdischen Geschöpfen Anteil an dem ewigen Sein; seine Seele ist zum ewigen Fortleben bestimmt: am Ort der Seligkeit oder am Ort der Verdammnis.“: Idem, p. 134-135

¹²⁹⁷ „Wir sind nicht deswegen nur als Geistwesen begrenz und beschränkt, weil unsere Intelligenz mit Sinnlichkeit vermischt und bemengt, unsere Vernunft durch die Sinne getrübt und verdunkelt ist; menschlicher Geist ist in sich sterblicher Geist, des eignen Endens gewiss, zeithaft und um die Zeit als solche wissend.“: Idem, p. 134

préexiste au monde, mais le monde, qui, dans et par son mouvement spatio-temporel, produit l'étant. Le spatial et le temporel ne sont pas, pour Fink, le propre du fini, mais au contraire, tout étant fini, n'a d'être que dans et par l'espace-temps du monde. C'est-à-dire que l'homme, l'étant qui se connaît lui-même, ne se connaît, dans son être, que comme étant fini. L'homme ne participe pas de l'Être infini, parce que pour Fink il n'y a pas d'Être infini. Il est au contraire, dans la conscience ontologique qu'il a de lui-même, conscient de sa finitude spatiale et temporelle. L'homme est ontologiquement un étant fini, et sa finitude ne réside pas dans sa seule corporéité mais dans tout son être, c'est-à-dire aussi dans son esprit. L'esprit de l'homme, en tant qu'étant fini, est en lui-même un esprit fini, c'est-à-dire temporellement fini, c'est-à-dire « mortel », si la mortalité ne peut se définir qu'à partir du non-être qui scelle la finitude de l'étant. C'est pourquoi pour Fink, une analyse du problème de la mort ne peut correctement s'effectuer que conjointement à une analyse philosophique du temps et de l'éternité. Fink éconduit donc la thèse ontologique de l'immortalité de l'âme, qui fait reposer l'éternité de l'âme sur l'éternité de l'Être qu'elle connaît. Parce que précisément, l'âme, en tant qu'étant, n'est pas un étant infini. Le Moi, en langage moderne le « sujet », se connaît, dans son être, comme fini. Fink écrit :

L'homme, qui a la certitude indéfectible de son existence, connaît entièrement, de l'intérieur, sa mortalité... Aussi longtemps qu'il s'expérimente, aussi longtemps qu'il se sait vivre, il connaît aussi sa finitude future - il sait, que sa durée est finie et limitée.¹²⁹⁸

C'est-à-dire que pour Fink le *problème* de la mort ne doit pas d'abord s'appréhender comme le problème de l'immortalité, mais au contraire comme le problème de la mortalité. Penser véritablement la mort ce n'est pas penser la subsistance de l'âme après le décès, c'est au contraire penser le décès comme l'extinction de la lumière. La mort n'a de sens pour nous, qu'envisagée d'abord comme le terme de l'existence finie de l'homme. Et si l'on veut poser la question de l'immortalité, cette problématique présuppose d'abord que l'on comprenne la mort comme la fin, comme la « dernière heure » de l'individu. Sinon ce n'est pas véritablement la mort que l'on pense.

¹²⁹⁸ „Der Mensch, der sich seines untäuschenbaren Daseins versichert, weiss ganz innen um seine Sterblichkeit...Aber solange er sich erfährt, solange er sich lebend weiss, weiss er auch um das künftige Vorbeisein – weiss er, dass sein Währen endlich und begrenzt ist.“: Idem, p. 138

Ce que Fink entreprend donc de penser, à l'inverse d'une approche qui éluderait la question de la mort par la thèse de l'immortalité de l'âme, c'est, au contraire, le sens de la mort pour l'homme, en tant que celui-ci est l'être unique qui se rapporte consciemment à sa propre fin. Le Soi de l'homme est un Soi mortel, et c'est la signification de la mort pour l'homme qu'il convient de penser, plutôt que la seule question de savoir si en définitive on franchit la mort ou bien si celle-ci est purement et simplement la fin absolue de l'existence humaine.

En investissant la question de la mort au niveau de son sens pour l'homme, Fink pose une première distinction, celle de la mort étrangère (*Fremdtod*), qui est la mort de mes semblables, et celle de la mort propre (*Eigentod*), c'est-à-dire de ma propre fin. Le danger, ici encore, est celui du solipsisme, du subjectivisme extrême, qui oppose la représentation étrangère de la mort à la question existentielle de la mort propre, et qui ne circonscrit dès lors, comme compréhension authentique de la mort, que la pensée de la mort propre, face à laquelle la compréhension de la mort étrangère est dite alors « inauthentique ». Il faut ici, pour la compréhension du problème de la mort, resituer le Soi individuel dans le contexte coexistentiel qui est le sien, et qui veut que je ne sois jamais seul, que le sens de mon présent est le sens d'un présent partagé. Il faut resituer la finitude temporelle de l'homme dans le temps qu'il partage avec ses semblables. C'est au cœur du temps que se joue le mystère de la mort. D'une part, effectivement, la mort de l'individu est la fin de son ouverture dans le temps intersubjectivement mesuré, il n'y a plus pour lui d'« après », la mort de l'individu est son dernier instant. La mort propre est la fin de l'ouverture au temps de l'individu. Mais cette mort propre advient, pour les autres, dans le temps du monde qui continue, pour eux, de s'écouler ; la mort a ainsi, dit Fink, son sens phénoménal (bien qu'elle ne soit pas intrinsèquement un phénomène mais plutôt l'inverse), c'est-à-dire que le décès est pris en charge par les proches, qu'éventuellement on procède au partage des biens de celui qui vient de mourir, etc. ; cette inscription de la mort propre dans le cours du temps appartient essentiellement au sens de la mort propre, la mort propre n'est pas que la propre fin de l'individu pour l'individu lui-même, bien au contraire le fait que la mort propre soit pour les autres une mort étrangère constitue le sens de la mort propre lui-même, puisque celui qui va mourir formule des vœux sur les dispositions de la prise en charge de sa dépouille, rédige un testament, etc. C'est-à-dire que la mort propre ne peut pas se comprendre exclusivement en elle-même, elle n'est pas un absolu, ni la fin d'un absolu, elle est, dans son sens intrinsèque, la mort d'un individu essentiellement social, essentiellement coexistant, et la mort propre est

aussi une mort étrangère, en même temps que toute mort étrangère est aussi une mort propre¹²⁹⁹. La mort ne doit donc pas, en vérité, être prise seulement comme la mort propre, mais au contraire comme le paradoxe, selon lequel la mort est mort de mes semblables pour moi, mort étrangère, mais cette mort étrangère est pour celui qui meurt sa mort propre, et en même temps ma mort propre sera aussi une mort étrangère. La mort, envisagée au niveau du sens qu'elle revêt pour l'homme, joue comme paradoxe entre ces deux dimensions de la *Fremdtod* et de l'*Eigentod*.

C'est-à-dire que la mort, bien loin de toute philosophie subjectiviste de la mort propre, doit être appréhendée à un niveau supra-individuel : ce n'est pas seulement moi qui meurt, mais c'est toute individualité humaine qui est frappé, tôt ou tard, par la mort. Penser la mort, dès lors, ce n'est pas seulement penser la mort de l'individu, c'est penser ce qu'elle est pour l'homme en général. Il ne s'agit plus, pour Fink, de penser la mort propre exclusivement, mais la mortalité de l'homme comme tel.

La mort, explique Fink, porte de nombreux masques, elle advient sous des modalités différentes, touche aussi bien les jeunes que les vieillards. Et pourtant elle advient d'une manière unique, en tant qu'elle frappe toujours la vie humaine. La vie humaine est le théâtre de la mort de l'homme. C'est-à-dire que la mort, dit Fink, ne doit pas être conçue, pour autant que l'on tente de la concevoir, exclusivement en elle-même, bien au contraire ce qu'elle est en elle-même présuppose toujours la *vie* humaine. Cela n'a aucun sens de parler de la mort en dehors de la présupposition de la vie. C'est pourquoi pour Fink il convient essentiellement de mettre en rapport le « phénomène » de la mort avec le phénomène de l'amour, entendu comme la relation des sexes perpétuant la vie. Fink écrit :

Certes, chacun doit mourir. Mais pour autant que la mort en emporte, toujours à nouveau grandit une humanité nouvelle, il y en a toujours qui survivent aux morts, et quand ces survivants eux-mêmes rejoignent le rang, il y a encore d'autres nouveaux survivants. La mort n'en a pour ainsi dire jamais fini avec son « travail », elle a toujours affaire à de nouveaux [survivants]. La fécondité de la vie ne laisse jamais la mort sans travail.¹³⁰⁰

¹²⁹⁹ Fink le dit explicitement: « *Chaque mort propre est en même temps aussi une mort étrangère.* » ; « *Jeder Eigentod ist zugleich auch ein Fremdtod.* » : Idem, p. 152

¹³⁰⁰ „Zwar muss jeder sterben. Aber wie viele auch der Tod wegnimmt, immer wieder wachsen neue Menschen her, immer gibt es Überlebende im Bezug zu den Sterbenden; und wenn diese Überlebenden selber an die Reihe

On voit bien, avec cette considération, la portée de la compréhension finkéenne de la mort vis-à-vis, par exemple, de l'approche solipsiste : là où une approche subjectiviste conduit à considérer que la mort est la fin absolue, la fin de mon monde égologique, l'approche de l'anthropologie cosmologique permet de prendre en vue des sphères significatives de la question de la mort, dans lesquelles il apparaît que la mort n'est pas la fin absolue, mais la fin de l'individu seulement ; certes de chaque individu, mais lequel est renvoyé, par la conscience de sa mortalité, à la survie de l'espèce, à la vie du siècle à venir, et peut aussi dès lors envisager son existence sous l'angle de son œuvre, de ce qui subsiste pour l'humanité toujours nouvelle. Dès lors le sens de l'existence n'est plus un sens exclusivement propre : mais au contraire l'existence, via la conscience de la mortalité, peut prendre son sens dans l'humanité, dans le service, par exemple, d'intérêts universels, en quoi je ne suis pas à moi-même, exclusivement, ma propre fin, mais trouvant le sens de mon existence dans le don de mon œuvre à l'humanité (aussi modeste que puisse en être la teneur). On voit donc ici que l'anthropologie de Fink, à partir des bases qui sont les siennes : le Soi intersubjectif engagé dans les phénomènes anthropologiques fondamentaux, gagne une portée philosophique existentielle conséquente, quand il s'agit d'appréhender l'enjeu des phénomènes fondamentaux de l'existence humaine, non plus à un niveau égologique et subjectiviste, mais à un niveau co-existential plus originaire que le retour au sujet seul, sphère à partir de laquelle les enjeux essentiels de l'existence humaine reçoivent un éclairage nouveau.

Ce qui reste décisif, dans l'approche finkéenne de la question de la mort, c'est de substituer au problème spéculatif de l'immortalité de l'âme un point d'ancrage résolument phénoménologique au problème. Il ne s'agit pas de penser d'emblée l'éternité de l'âme intellectuelle, mais au contraire de partir de la réalité du décès, c'est-à-dire de l'extinction de la lumière. Il s'agit de partir de la mortalité comme telle, et non de la nier d'abord par un postulat de la raison spéculative. C'est seulement à partir de la réalité phénoménale du décès que peut se penser la question de la survie de l'âme après la mort, et non à partir de la thèse spéculative de l'immortalité que doit se penser la mort. A cet égard, les différentes représentations que l'on peut se faire de la mort doivent être examinées à partir de ce point de départ. Fink critique, à ce niveau, ce qu'il nomme, après Nietzsche, le rêve des arriè-

kommen, gibt es andere, neue Überlebende. Der Tod wird mit seiner ‚Arbeit‘ gleichsam nie fertig, er hat immer wieder von neuem zu tun.“ : Idem, p. 151

mondes (*Hinterwelt*). Il engage une analyse du rapport de l'homme au monde envisagée au niveau de la compréhension de l'être. La compréhension de l'être est fondamentalement ordonnée à l'étant, c'est-à-dire pour Fink au royaume des choses finies, au royaume des différences, dont je fais par principe l'expérience, par l'entremise de mes organes. Lorsque l'on se représente la mort, dans la représentation de l'arrière-monde, on se représente la survie de l'âme telle qu'elle fait encore l'expérience de l'étranger, telle qu'elle connaît encore le royaume des différences, le royaume de l'étant. La question que pose Fink est de savoir si, au-delà de la mort, l'âme de l'homme fait encore des expériences, porte encore des jugements, ou si, au contraire la mort n'est pas précisément la fin de l'expérience de l'homme dans le monde. La mort, en ce cas, signifie bien le disparaître de la compréhension de l'être, dans la mesure où la compréhension de l'être est ordonnée à l'étant. Fink doute vraiment qu'après la vie en ce monde, l'on rencontre un second monde, un autre royaume des différences, où l'expérience se perpétue. Mais il ne formule pas non plus un jugement définitif sur l'anéantissement (*Vernichtung*) absolu de l'âme, de la compréhension de l'être, après la mort. Il considère au contraire, au plus haut point, l'ignorance que l'on a de ce qu'est, véritablement, la mort. En vérité, dit Fink, nous formulons des hypothèses, des conjectures, sur la vie après la mort, tout ce qui nous a manqué en ce monde nous espérons l'obtenir après la mort ; ce qu'elle est, la fin de l'expérience, nous pensons précisément qu'elle ne l'est pas, c'est-à-dire que globalement, face au mystère terrifiant de la mort, nous sommes au plus haut point dans l'incertitude, nous manions fébrilement des représentations qui ne résistent point à la critique, et c'est, bien plus que nos faux espoirs, ce rapport profond à l'énigme du non-être qui est le sol, qui doit servir de base à une réflexion philosophique sur la mort. Penser la mort ce n'est pas rendre caduque sa puissance inéluctable, c'est d'abord au contraire reconnaître et penser le mystère profond et véritable qu'elle représente pour l'homme. Avec le renversement de la thèse de l'immortalité de l'âme en un scepticisme de fond : nous ne savons pas, vraiment, clairement et distinctement, ce qu'est la mort. Fink écrit : « *Nous pouvons dire beaucoup sur la mort et les morts, mais jamais cela, ce que la mort est proprement.* »¹³⁰¹. La mort elle-même est donc pour l'homme fondamentalement une énigme, une énigme qui traverse toute son existence dans le paradoxe jouant entre la *Fremdtod* et l'*Eigentod*, mais qui reste une énigme. Le mystère, c'est ce qui ressort d'une critique philosophique de la question de la mort, qui, quoiqu'elle mette à mal les représentations de l'arrière-monde, ne peut absolument pas se prononcer sur la question sans donner dans l'hypothèse pure. Mais

¹³⁰¹ „Viel können wir vom Tode und vom Toten aussagen, aber nie das eine, was der Tod eigentlich ist.“: Idem, p. 200

l'ouverture au mystère est le propre de l'homme. L'homme est celui qui connaît la finitude en général et sa finitude en particulier, il connaît la finitude parce que sa compréhension de l'être est ouverte au monde, à la dimension originelle de laquelle tout provient et à laquelle tout retourne, c'est-à-dire que sa conscience de la mortalité est simultanément une conscience de sa fin et de son origine. Le mystère de la mort se joue là, dans la conscience de l'origine à laquelle on retourne, et si l'ouverture à l'*Ur-grund* relie l'homme au néant, rien ne peut être dit de l'avenir de cette ouverture, sinon que l'expérience vivante qui se joue en son sein, au moment de la mort, s'éteint.

B) Le travail

L'homme est un être naturel. Il partage avec les animaux des besoins fondamentaux (*Urtrieb*)¹³⁰², comme celui de se nourrir et de se reproduire. Mais là encore, l'anthropologie philosophique doit se démarquer d'une approche strictement « zoologique » qui dériverait les pratiques humaines, économiques et morales, des besoins strictement biologiques de l'homme. Au contraire l'homme est celui qui est ouvert en conscience à ses besoins. L'animal, dit Fink, vit son besoin dans le moment ; l'homme, dans son ouverture au temps, est en même temps, dit Fink, ouvert à sa misère (*Not*)¹³⁰³. Il est ouvert à ses besoins dans la mesure même où il est ouvert à sa condition. Il est capable, en vertu de sa conscience du temps, de prévoir, de planifier, d'aménager, et c'est cette ouverture compréhensive à sa situation qui fonde véritablement le travail. Ordinairement, l'on comprend par « travail » une activité sociale insérée dans une économie d'ensemble, mais plus originairement, le travail repose sur la possibilité qu'à l'homme de prendre en vue de manière sensée ses besoins, et d'y répondre de manière intelligente. C'est pourquoi pour Fink, l'activité du sorcier, dans la tribu primitive, est une forme originaire de « travail », dans la mesure où ses rituels ont pour fonction par exemple de favoriser le climat pour améliorer la récolte ou la chasse : cette activité répond au besoin et à la capacité d'aménager et de planifier la gestion des besoins élémentaires, et c'est cette capacité qui fonde originairement le travail.

¹³⁰² Idem, p. 211

¹³⁰³ Idem, p. 212

C'est-à-dire que le travail n'est pas simplement la transformation de quelque chose ou une activité finalisée, mais qu'il est toujours relatif à la conscience de soi de l'homme ; en tant qu'il est conscient de ses besoins l'homme travaille, et comme tel le travail appartient à la conscience de soi de l'homme. C'est ce qui fonde la signification existentielle du travail. Le travail, dit Fink, donne à l'homme la mesure de sa grandeur et de sa misère. Misère, parce que l'homme se trouve naturellement dans le besoin, il est l'être libre qui se trouve dépendant de la nature, misère, encore, parce que précisément il lui *faut* travailler. Cet aspect pénible du travail est connu de chacun, il est le reflet de la misère de l'homme qui *doit* fournir l'effort de travailler pour vivre. Mais, dans l'exécution même du travail, l'homme trouve aussi sa grandeur. Le travail des générations se révèle comme une force « titanesque » (*Titanische*)¹³⁰⁴ ; par son travail l'homme dépasse la stricte sphère de ses besoins immédiats, et trouve, là aussi, sa conscience de lui-même, comme conscience de sa grandeur et de ses capacités propres. Le travail est donc un phénomène fondamental de l'existence humaine, en tant qu'en celui-ci l'existence de l'homme trouve son sens, ses limites mais aussi sa grandeur. De l'effort à la satisfaction, le sens du travail, dit Fink, est « ambivalent »¹³⁰⁵. D'une part l'homme est ouvert à ses besoins, à sa dépendance vis-à-vis de la nature, à l'exigence de devoir se nourrir, se loger, se défendre, d'autre part il rencontre dans cette ouverture même sa force créatrice propre, c'est-à-dire, dit Fink, sa liberté. Liberté de pouvoir inventer et de mettre en œuvre des forces colossales, au service non seulement de ses besoins, mais aussi, ultérieurement, au service de ses désirs et de ses aspirations. C'est pourquoi Fink distingue deux aspects du travail : un aspect « statique », c'est-à-dire la réponse de l'homme à ses besoins naturels, qui perdure dans l'histoire et dans les civilisations, en tant que, à travers toutes les cultures, on boit, on mange et on dort, et un aspect « dynamique », en tant que les créations de l'homme connaissent l'évolution, l'historicité, le changement, changement qui se répercute lui-même sur la conscience de soi de l'homme : de tous temps le travail n'a pas été perçu de la même manière, et à l'histoire du travail est concomitante l'histoire que la conscience humaine a d'elle-même, à travers son niveau d'évolution du travail, et à travers sa conception du travail. Fink résume cette dualité essentielle au travail :

¹³⁰⁴ Idem, p. 217

¹³⁰⁵ Idem, p. 216

Au niveau statique vient à se manifester plutôt le [moment] « naturel », au [niveau] dynamique plutôt le moment « historique » du travail. Les deux moments appartiennent, dans leur interdépendance et leur relativité, à la structure essentielle du travail...¹³⁰⁶

Le travail comporte donc deux présuppositions fondamentales : l'état sauvage (*Wildnis*)¹³⁰⁷ et la liberté créatrice. L'homme se trouve dans la nécessité (*Not*)¹³⁰⁸ de transformer l'état sauvage en fonction de ses besoins élémentaires. Ce schéma général forme ce que Fink appelle la dimension « démiurgique » (*demiurgische*)¹³⁰⁹ du travail. C'est-à-dire que le travail n'est pas la création *ex nihilo* de quelque chose, mais porte toujours sur une matière prédonnée. Du côté de la liberté créatrice de l'homme intervient toujours une « idée » (*Idee*)¹³¹⁰, dit Fink, cette idée constitue en quelque sorte la forme vis-à-vis de la matière ; le travail, dans le rapport de ces deux présuppositions est toujours la formation intelligente, par l'homme, d'une matière prédonnée. C'est ce qui fait que le travail est synonyme d'efforts : l'homme exerce une violence (*Gewalt*)¹³¹¹ sur la matière, pour lui donner la forme qu'il conçoit. Il y a alors une certaine hostilité (*Feindschaft*)¹³¹² entre l'homme et la nature, dans la mesure où la nature résiste à l'action du travail et où l'homme, à force d'efforts et de peine, parvient, mais toujours de manière relative, à réaliser le but de son travail. Mais la dimension « démiurgique » du travail doit être relativisée par rapport à la dimension que Fink nomme « phyturgique » (*phyturgische*)¹³¹³ du travail. En effet, sous les formes de l'élevage et de l'agriculture par exemple, le but de l'homme n'est pas tant d'opposer une forme, de manière violente, à la nature, que d'épouser le mouvement de celle-ci, en fonction des saisons, des rythmes météorologiques, etc. ; le travail dans cette mesure ne s'oppose pas tant à la nature qu'il ne l'accompagne. Dans la dimension « phyturgique » du travail, l'homme ne vit pas *contre* la nature, il vit *avec* elle ; l'état naturel ne lui est pas hostile, mais l'homme vit plutôt dans une sorte d'amitié et de communauté avec la nature. Fink résume :

¹³⁰⁶ „ In der Statik kommt mehr das 'naturhafte', in der Dynamik mehr das ‚geschichtliche‘ Moment der Arbeit zum Vorschein. Beide Moment gehören in der Verflechtung und Verbundenheit zum Wesensbau der Arbeit...“ : Idem, p. 235

¹³⁰⁷ Idem, p. 239

¹³⁰⁸ Idem, p. 222

¹³⁰⁹ Idem, p. 255

¹³¹⁰ Idem, p. 247

¹³¹¹ Idem, p. 254

¹³¹² Idem, p. 255

¹³¹³ Fink forme l'expression à partir du grec « phyturgos », Idem, p. 258.

Le travail humain montre ainsi un visage ambivalent et étrange, il est équivoque :...il est en même temps hostilité et amitié vis-à-vis de la Terre, a en même temps un sceau démiurgique et phyturgique.¹³¹⁴

On peut considérer que les caractéristiques du travail que nous venons de résumer : la double présupposition fondamentale des besoins naturels et de la liberté créatrice, la distinction entre l'aspect statique et l'aspect dynamique du travail, et encore la distinction entre la dimension démiurgique et la dimension phyturgique du travail, forment l'approche basique de la compréhension finkéenne du travail, forment en quelque sorte le premier degré de la problématique, lorsqu'il s'agit de penser ce qu'est le travail, et quelles sont ses caractéristiques fondamentales. Mais cette première approche n'atteint que les fondements de la problématique, laquelle se développe, comme problématique du travail, ultérieurement à ses moments fondamentaux, à des degrés plus élevés.

Un aspect fondamental du problème du travail, qui repose sur les distinctions précédemment mentionnées, mais en lequel elle prennent sens et dimension, est l'aspect pour ainsi dire « existentiel » du travail. On a déjà dit que la conscience de soi de l'homme se déterminait dans le travail : l'homme a le savoir de sa misère dans la conscience de ses besoins, en même tant que la fierté de sa grandeur dans ses réalisations intelligentes, qui le hissent au dessus des animaux, et qui déclanchent des forces historiques colossales de transformation de la nature. Dans la production de son travail l'homme se trouve et se reconnaît dans son œuvre. Il est, de ce point de vue, en quelque sorte, ce qu'il fait. C'est ce qui distingue déjà la conscience de soi humaine qui advient pour une part dans le travail démiurgique et pour une autre part dans le travail phyturgique. L'homme du travail démiurgique, par exemple le citoyen moderne, a son savoir de soi dans un monde de productions humaines, dans un tel monde l'homme vit dans et par les fruits du travail humain, l'organisation économique et sociale forme un monde totalement humain, on ne construit pas sa maison, on l'achète, on ne plante pas et l'on n'élève pas, mais on commerce, les moyens de transports et de communications sont des produits qui deviennent des besoins ; dans le monde du travail démiurgique l'homme vit entièrement dans la sphère des productions du travail, il a sa conscience de soi dans un monde technicisé. Il en

¹³¹⁴ „Die Menschenarbeit zeigt so ein merkwürdiges, zwispältiges Antlitz, sie ist zweideutig:...sie ist zugleich Feindschaft und Freundschaft zur Erde, hat zugleich ein demiurgisches und ein phyturgisches Gepräge.“: Idem, p. 258

va autrement du paysan. Le paysan a sa conscience de soi dans un travail « phyturgique ». Il n'est pas celui qui transforme tout et pour lequel tout est déjà transformé, au contraire il organise son travail, basiquement la culture et l'élevage, en fonction de la nature ; il respecte le rythme des saisons et des cycles météorologiques, il respecte le cycle de reproduction des bêtes, et, si il taille sa vigne, il le fait en fonction de la croissance de son vignoble, c'est-à-dire qu'il a un savoir de soi comme de celui qui ne déforme pas seulement la nature, mais surtout qui l'accompagne. Ces deux modes de travail montrent bien comment l'homme, dans son savoir de soi, est dépendant de son travail, et permettent de comprendre aussi la relation fondamentale du travailleur à sa production dans laquelle, et c'est un problème d'importance, l'homme rencontre son *aliénation* vis-à-vis du travail.

Ce qui est essentiel dans l'approche finkéenne du travail, c'est qu'il ne saisit pas seulement celui-ci comme une nécessité simplement matérielle, mais qu'au contraire en tant que le travail est un phénomène fondamental de l'existence humaine, en tant qu'il engage la conscience de soi de l'homme, il a essentiellement une signification existentielle. C'est seulement parce que l'homme a sa conscience de soi dans et par le travail qu'il peut y avoir une aliénation dans le travail. L'aliénation dans le travail, telle que Fink la pense, n'est pas la seule dépendance aux nécessités matérielles, mais se manifeste avant tout en ce que le travail, en tant qu'il devrait libérer, au contraire, aliène. Là où l'homme devrait être heureux et fier de son œuvre, il ne fait que fournir un effort et donner de la peine. C'est donc pour Fink à partir du moment existentiel du travail que l'on peut apprécier en quoi réside l'injustice sociale.

Il faut distinguer, pour Fink, l'injustice sociale de l'injustice naturelle. L'injustice naturelle repose sur la diversité des prédispositions, certains artisans, peut être mieux doués que d'autres, réussissant mieux dans leur travail. Contre cette injustice là, on ne peut, dit Fink, pas dire grand-chose¹³¹⁵. Par contre, insiste t-il, on peut se révolter contre l'injustice sociale. L'injustice sociale n'est pas ici conçue comme reposant sur les principes purs du droit, elle n'est pas conçue comme dérivant du droit de la personne, mais elle est plus originairement conçue à partir du *travail*. Ce qui est injuste, dit Fink, c'est l'institution dans la mesure où elle

¹³¹⁵ « On ne peut peut-être que déplorer l'injustice de la nature, qui donne plus d'intelligence à l'un qu'à l'autre, mais pas plus. Les hommes n'ont pas tous la même chance dans l'existence. On doit s'accommoder de l'injustice de la nature. » : „Mann kann die Ungerechtigkeit der Natur, die dem einen mehr Intelligenz mitgibt als dem anderen, vielleicht beklagen, aber nicht ändern. Die Menschen haben nicht alle die gleiche Chance im Dasein. Mit der Ungerechtigkeit der Natur muss man sich abfinden.“ : Idem, p. 264

favorise le droit de propriété au mépris des droits du travailleur. Le droit du travailleur, si l'on suit Fink, repose sur le double aspect fondamental du travail, qui veut qu'à un effort nécessaire fourni, réponde la satisfaction du travail fourni et le bien constitutif de la production opérée dans le travail. Or l'institution, en ne reconnaissant pas le droit du travailleur, mais seulement le droit de propriété, garantit, au dépend du travailleur, le droit à l'accumulation de propriété, laquelle conduit à une répartition des richesses telle que quelques uns possèdent beaucoup, et que beaucoup possèdent peu. Le passage d'un droit en quelque sorte naturel, à un droit institutionnel, mais, en regard du droit du travail, injuste, s'opère dès que le travailleur n'a plus la libre possibilité d'échanger sous forme contractuelle sa force de travail et sa spécification artisanale, mais se voit dans l'obligation, sans autre possibilité, de se vendre lui-même comme force de travail pour subvenir à ses besoins. Lorsque le travail, dont la spécificité marque la dignité de l'homme, entre ses besoins et sa satisfaction, ne prend plus que la forme de l'effort nécessaire, lorsque le travailleur n'a plus sa conscience de lui-même dans la satisfaction du travail fourni mais seulement dans la misère initiale de sa situation, alors, dit Fink, l'homme est avili, et sa situation devient révoltante. Citons Fink :

Quand au travers des structures institutionnelles du groupe social quelque chose [re]met, au travers de la protection juridique, les puissances économiques accumulées en peu de mains, il ne reste pas d'autres choix au travailleur que de se vendre soi-même, d'offrir sa « force de travail comme marchandise », sans avoir la possibilité, dans un travail libre et autonome, de subvenir à ses besoins élémentaires, alors, un tel avilissement objectif de l'homme libre devient donné objectivement au travers des relations sociales existantes, ce qui constitue une situation révolutionnaire.¹³¹⁶

Une situation aussi extrême change la donne sociale de la division du travail. Ce n'est plus la spécialisation du travailleur qui va diversifier les fonctions sociales, mais c'est la distinction, plus originaire, entre l'effort et la satisfaction qui va orienter la division du travail, dans la mesure où ce qui constitue désormais une classe de travailleurs va hériter de l'effort et de la peine inhérente au travail, tandis que la classe des propriétaires vont hériter de la possibilité

¹³¹⁶ „Wenn durch die institutionelle Struktur eines Sozialverbandes, etwa durch die Rechtssicherung der kumulierten Wirtschaftsmacht in wenigen Händen, den Arbeitenden keine andere Wahl bleibt, als sich selbst zu verkaufen, ihre ‚Arbeitskraft als Ware‘ anzubieten, ohne die Möglichkeit zu haben, in eigenständiger freier Arbeit den nötigen Lebensunterhalt sich zu beschaffen, dann ist eine solche objektive Entwürdigung des freien Menschen durch objektiv bestehende Gesellschaftsverhältnisse gegeben, das eine revolutionäre Situation entsteht.“: Idem, p. 265

de jouir du travail, c'est-à-dire du bien et de la satisfaction que produit le travail. Citons encore Fink :

La division du travail [ne s'opère plus] seulement comme division des différentes fonctions du travail, mais...le travail se divise de telle manière qu'il reste à l'un seulement l'effort, et à l'autre seulement la satisfaction, [cela] signifie bien l'aliénation la plus rigoureuse et la plus extrême qui soit vraiment possible dans le champ de ce phénomène humain fondamental. ¹³¹⁷

Cette aliénation est extrême parce que le travail, au lieu de libérer l'homme et de lui donner sa grandeur, prend, dans l'architecture des classes, une forme telle qu'il prive les travailleurs de ce qui doit les libérer ; le travailleur pour une part, perd son rapport à sa production, dans laquelle il doit trouver sa conscience de soi, il perd la dimension de sa liberté créatrice à travers laquelle il devrait se réaliser, tandis que pour une autre part, celui qui gagne au profit de la valeur du travail d'autrui reçoit une satisfaction qui elle ne repose sur aucun de ses efforts, c'est une satisfaction « insipide et vide » (*schal und leer*)¹³¹⁸, dit Fink, qui en vérité ne repose sur aucun mérite ; c'est donc une situation sociale foncièrement injuste quand celui qui peine n'a aucune satisfaction, et quand celui qui jouit des productions humaines, n'est satisfait d'aucun travail véritable.

C) Le pouvoir

Si l'on y regarde bien, dans l'organisation sociale du travail et dans l'histoire de l'organisation sociale du travail ressort un phénomène qui n'est pas à strictement parler du ressort du seul travail pris rigoureusement. Il entre, dans les relations humaines, des relations qui peuvent être caractérisées comme des relations de *pouvoir*. Le pouvoir (*Macht*), ici, ne s'entend pas de la puissance physique de l'homme sur les choses, ce qui est du ressort du travail, mais du pouvoir *de l'homme sur l'homme*. Fink le précise :

¹³¹⁷ „Die Teilung der Arbeit, die nicht nur eine Aufteilung in verschiedene Arbeitsfunktionen ist, sondern...der Arbeit zerreiht, derart, dass dem einen nur die Mühsal, dem anderen nur der Genuss bleibt, bedeutet wohl die härteste und äusserste Entfremdung, die im Felde dieses menschlichen Grundphänomen überhaupt möglich ist.“: Idem.

¹³¹⁸ Idem, p. 266

Le pouvoir dans un sens originaire et spécifique, c'est-à-dire le pouvoir qui n'est pas reductible au travail, est bien plutôt un phénomène existentiel originaire, au même titre que le travail, [et] est le pouvoir de l'homme sur l'homme.¹³¹⁹

Mais pour bien comprendre le phénomène du pouvoir, il ne s'agit pas de le saisir de manière isolée, voire absolutisée, comme si l'opposition des individus était métaphysiquement première, il s'agit au contraire de reconduire d'abord le phénomène humain du pouvoir à ses présuppositions, et notamment à la présupposition première qui est la *communauté* humaine. Pour qu'il y ait des rapports de pouvoirs entre les hommes, il faut d'abord que les hommes soient essentiellement *ensemble*. Mais encore la communauté humaine n'est pas un pur vivre ensemble, mais elle est une communauté de *travail*.

Le travail scelle la communauté humaine. Fink écrit :

Le travail n'est pas une activité isolée de l'individu, il est co-laboration, il est faire-ensemble. Le travail a originairement un sens collectif. Une forme fondamentale de la communauté est le groupe de travail.¹³²⁰

La dimension collective du travail se fonde elle-même sur la constitution intersubjective de l'existence humaine. L'homme partage essentiellement avec l'homme la compréhension du temps dans laquelle il peut prévoir et aménager ses besoins. Ayant essentiellement conscience avec ses semblables, l'homme est ouvert en même temps qu'à sa propre misère, à la misère de ses semblables ; il comprend, en comprenant l'autre, du même coup, ses besoins et son travail. La compréhension de l'être humaine est d'emblée une compréhension de la dimension humaine du sens de l'existence, c'est-à-dire pour une part du travail. Dans la mesure où dans la compréhension de l'être de l'homme sont toujours déjà distingués technique et nature, le travail détermine la compréhension de l'être¹³²¹. La communauté humaine, et la compréhension de la communauté humaine, n'ont pas la forme d'une

¹³¹⁹ „Macht in einem originären und spezifischen Sinne, eben Macht, die nicht auf 'Arbeit' zurückführbar ist, vielmehr ein ebenso ursprüngliches Daseinsphänomen ist wie die Arbeit, ist die Macht von Menschen über Menschen.“: Idem, p. 272-273

¹³²⁰ „Arbeit ist nicht isolierte Tätigkeit der einzelnen, sie ist Mit-Arbeit, Zusammen-Arbeit. Arbeit hat von Hause aus einen kollektiven Sinn. Eine Fundamentalform der Gemeinschaft ist die Arbeits-Gemeinschaft.“: Idem, p. 268

¹³²¹ „...parceque l'homme a le pouvoir de la techne, il peut comprendre la nature comme nature.“ ; « ...weil der Mensch das Vermögen der techne hat, kann er die Natur als Natur verstehen.“: Idem, p. 269

agglomération d'individus, au contraire la dimension collective leur appartient essentiellement. En même temps que je travaille je comprends le travail d'autrui, je comprend la nécessité dans laquelle il se trouve comme moi, et je comprends de là la possibilité de l'échange des productions. Fink précise ainsi :

Comme techniciens les hommes sont d'abord ouverts à l'usage réciproque de la production de leur travail, ils vivent dans la compréhension préalable du travail et des résultats somme toute possibles du travail. Chacun, qui accomplit un quelconque travail, le fait potentiellement pour les autres : il pourvoit en nourriture, en habits, en logement. Et tout [travail] semblable a un 'caractère public' ; chaque travail produit advient dans l'espace public d'une communauté humaine. Le travail a initialement un sens communautaire.¹³²²

L'échange réciproque détermine ainsi essentiellement le sens du travail, on ne travaille pas seulement pour produire ce que l'on produit, mais l'on travaille aussi en vue de l'échange réciproque du travail. On produit un besoin déterminé, qui peut servir tout un chacun, et s'échanger selon les besoins. Et c'est ce qui fonde véritablement, pour Fink, la division du travail. Dans l'idée même de la répartition du travail, réside l'idée du besoin collectif. Fink écrit : « *L'expression de division du travail est originellement rapportée au collectif...* »¹³²³. Ce lien fondamental qui relie via le travail la communauté humaine, Fink le nomme la « solidarité collective » (*kollektiven Solidarität*)¹³²⁴. C'est sur la solidarité collective que se fonde la spécialisation des travailleurs. Toute différenciation dans le travail se fonde pour Fink sur ce lien fondamental et premier, et quelque soit l'importance de l'appareil économique, la « confiance » (*Vertrauen*)¹³²⁵, dit Fink, dans ce lien originel reste intacte. C'est précisément le lien économique fondamental, qui repose sur le principe de l'échange, qui permet le développement d'un « marché », avec « l'offre » et la « demande » de la « marchandise ». Et même si l'organisation économique, à l'échelle de l'histoire, prend une dimension telle qu'elle n'est plus clairement supervisable, le travail s'accomplit toujours au service de l'homme, et, écrit Fink : « *Une telle division du travail, laquelle se répartit en une*

¹³²² „Als Techniten sind die Menschen für einen wechselseitigen Gebrauch ihrer Arbeitsprodukte von vornherein erschlossen, sie leben in der vorgängigen Bekanntheit der Arbeit und möglicher Arbeitsresultate überhaupt. Jeder, der irgendeine Arbeit verrichtet, tut sie potentiell für alle anderen: Er schafft Nahrung, Kleidung, Wohnung. All dergleichen hat einen ‚öffentlichen Charakter‘; jede Arbeitsleistung geschieht als Veröffentlichung im Raume einer menschlichen Gemeinschaft.“: Idem

¹³²³ „Die Arbeitsteilung ist also ein Ausdruck ursprünglicher kollektiver Verbundenheit...“: Idem, p. 270

¹³²⁴ Idem

¹³²⁵ Idem

multiplicité de fonctions, ne demeure pas en contradiction avec la solidarité et l'entraide humaine originaires. »¹³²⁶.

Or, - et c'est là le but de notre propos -, c'est précisément relativement au principe de la solidarité collective, constitutif du sens du travail, qu'émergent, dans les relations économiques, et notamment dans la division du travail, des rapports de forces qui ne sont pas strictement de l'ordre du travail, et qui se caractérisent donc comme des rapports de « pouvoir » (*Macht*). Fink explique :

...ce pouvoir pénètre de manière déterminée dans l'espace du travail avec une division du travail qui divise le couple de la production et de l'usage, qui décompose l'unité du travail humain en deux extrêmes : la Polis est séparée en deux « classes », dont l'une a la satisfaction sans effort, et l'autre l'effort sans satisfaction.¹³²⁷

Le pouvoir, en tant que phénomène fondamental de l'existence humaine, n'est donc pas un phénomène isolé, que l'on pourrait décrire seul et en lui-même, il perce au contraire dans la vie humaine et au travers des autres phénomènes fondamentaux, à commencer par le phénomène du travail. Cependant il se différencie essentiellement du travail, en ce que le travail signifie l'exercice d'une force sur les *choses*, sur l'état de nature, sur l'état sauvage, tandis que le pouvoir lui se caractérise par la domination de *l'homme* sur *l'homme*. Et c'est ce qui caractérise la première condition de possibilité de l'exercice du pouvoir : la socialité. Ce n'est que dans la mesure où les hommes vivent ensemble que peuvent s'exercer des rapports de pouvoir de l'un sur l'autre. Et c'est dans la mesure où le travail est une forme originaire de la socialité, dans la mesure où la socialité est scellée dans le travail, que le pouvoir, comme caractéristique de rapports sociaux, se manifeste dans le travail.

Le rapport de pouvoir, en tant qu'il est un rapport de l'homme à l'homme, est un rapport tel que l'un opprime l'autre. Le rapport de pouvoir établit un maître et un esclave, de telle sorte que l'un n'est tel que par rapport à l'autre. Et c'est précisément cette dualité constitutive du

¹³²⁶ „Solche Arbeitsteilung, welche in eine Vielzahl von Funktionen ‚teilt‘, steht nicht im Widerspruch mit der ursprünglichen menschlichen Fürsorge und Solidarität.“: Idem, p. 272

¹³²⁷ „...diese Macht dringt in bestimmter Weise in den Raum der Arbeit ein mit jener Arbeitsteilung, welche das Sinnganze von Herstellung und Gebrauch (bzw. Genuss) zerreisst und die Einheit des Menschen als des arbeitenden Wesens aufspaltet und an zwei Extreme zerteilt, die Polis in zwei ‚Klassen‘ trennt, deren eine den mühelosen Genuss und die andere die genusslose Mühe hat.“: Idem, p. 273

rapport de pouvoir, qui veut que dans un rapport de l'homme à l'homme, lesquels sont comme tels égaux, s'exerce cependant une supériorité de l'un sur l'autre, c'est ce phénomène fondamental qui fonde *l'ordre rationnel (Vernunft Herrschaft)*¹³²⁸. L'ordre rationnel est en quelque sorte l'idéal d'un ordre juste. On conçoit par exemple que ma liberté s'arrête où commence celle des autres. On met en œuvre une conception du pouvoir qui s'établit sur des principes rationnels. Avec cette défaillance de taille : qui peut prétendre à la connaissance rationnelle ultime et véritable ? L'idée d'un ordre rationnel n'est pas tant en elle-même mauvaise qu'elle laisse toujours ouverte la question de ce qu'est l'ordre juste, sans que personne ne puisse péremptoirement et de façon définitive prétendre à une exhaustivité et à une perfection objectivement contraignante. Et pourtant l'ordre rationnel, qui lui-même vient réguler les rapports de forces humains, s'impose à tout un chacun, sous la forme de l'ordre moral et politique. C'est-à-dire que ce qui vient réguler le pouvoir s'impose lui-même comme un pouvoir. Comme contrainte de l'ordre *rationnel*, ce qui s'impose est par conséquent un *savoir*. Le savoir est compromis avec le pouvoir dans la mesure où sur la base du savoir s'impose un ordre (l'ordre rationnel), qui ne se soucie pas tant de ses fondements théoriques derniers que de son application et de sa respectabilité en tant que pouvoir. Non seulement le pouvoir est rationnel, mais il exige d'être reconnu dans la légitimité.

Le phénomène du pouvoir, par conséquent, est un phénomène fondamental de l'existence humaine, en ce qu'il ne constitue pas une injustice de l'état de nature avec laquelle on pourrait ultérieurement en finir, mais qu'au contraire il est de toute manière présent, en ce que la régulation de la prétention au pouvoir des individus, pour Fink fondée sur l'instinct de puissance individuel (*Machttrieb*)¹³²⁹ et sur le désir d'affirmation de soi (*Selbstbehauptung*)¹³³⁰ prend la forme du pouvoir sur les individus, un pouvoir fondé en raison qui est celui de l'Etat de droit, et qui assume au niveau supra-individuel l'organisation des rapports de pouvoirs, lesquels constituent toujours l'une des dimension fondamentale de l'existence humaine. Il n'y a pas de société sans règles, sans ordre, sans lois, et cette dimension essentielle de l'existence humaine est le pouvoir : « pouvoir » ne signifie donc pas simplement « domination barbare » mais signifie que dans la relation de l'homme à l'homme intervient, sous quelque forme que ce soit, ce que l'on peut appeler un « savoir législatif », qui peut avoir aussi bien la forme du droit divin que celle de la république contemporaine, par

¹³²⁸ Idem, p. 312

¹³²⁹ Idem

¹³³⁰ Idem

lequel, relativement à une compréhension du monde, s'établit un ensemble de règles qui dans leurs formes sociales assument le rôle du pouvoir, que ce soit à partir des individus ou vis-à-vis des individus.

On voit comment la question du pouvoir chez Fink dépasse très largement le niveau de la pulsion de puissance individuelle, pour désigner un phénomène fondamental de l'existence humaine, celui de l'ordre social, lequel joue de façon ambiguë entre les individus et la collectivité, quand il sert les intérêts individuels au mépris du collectif, ou quand il réprime au contraire l'ambition individuelle au service de chacun.

Fink résume : « ...*le pouvoir est l'ordonnement d'une structure ; ce qui est ordonné dans un tel ordre est l'être-ensemble humain.* »¹³³¹. C'est pourquoi, en tant que le pouvoir régule l'être-ensemble, il faut relativiser l'omniprésence du pouvoir dans les relations humaines. Fink souligne en effet :

Il ne doit pas être mécompris par là que toutes les relations entre les hommes sont à l'origine et dans leur substance essentielle déterminées par le pouvoir ; il y a des modes entièrement autres de l'existence commune.¹³³²

Et dans la mesure où il s'oppose à la violence arbitraire, en préservant la convivialité naturelle, le pouvoir a l'aspect d'une bonne chose. Fink écrit encore :

...[le pouvoir] vaut comme une bénédiction, dans la mesure où il endigue la violence débridée, aménage et ordonne la vie humaine – et il vaut comme une malédiction dans la mesure où il prépose et subordonne, renforce les échelons de puissance, introduit la dureté de l'ordre et de l'obéissance, fait éclater la fraternité humaine dans la différence du dominant et du dominé.¹³³³

¹³³¹ „...*Herrschaft ist ein Ordnungsgefüge ; das Geordnete solcher Ordnung ist das menschliche Miteinandersein.* „ : Idem

¹³³² „*Das darf nicht jetzt nicht dahin missverstanden werden, dass alle Beziehungen unter den Menschen von Hause aus und in ihrer essentiellen Substanz durch Herrschaft bestimmt seien; es gibt völlig andersartige Weisen gemeinschaftlichen Daseins.*“ : Idem

¹³³³ „...*sie gilt als ein Segen, sofern sie die zügellose Gewalt eindämmt, das Menschenleben einrichtet und ordnet – und sie gilt als ein Fluch, sofern sie Überordnung und Unterordnung, ein Machtgefälle verfestigt, die Härte des Befehls und den Gehorsamszwang einführt, die Brüderlichkeit der Menschen aufsprengt in den Unterschied der Herrschenden und der Beherrschten.*“ : Idem, p. 314

Le pouvoir ne doit donc pas s'appréhender à partir de la volonté d'un seul individu, au contraire il est un phénomène qui essentiellement joue entre *les* individus, de telle sorte qu'il prend une forme essentiellement sociale, lorsque c'est la société comme telle qui prend en charge et régule les rapports de pouvoir qui peuvent s'exercer entre les individus. Le pouvoir s'exerce essentiellement dans une dialectique individu/société, et n'est pas du ressort de l'individualité seule.

D) *Eros*

Le travail et le pouvoir sont deux phénomènes fondamentaux de l'existence humaine qui s'opèrent et qui se comprennent au niveau des individus. Dans le travail, la transformation qui lui est essentielle d'une matière prédonnée, s'exerce sur des réalités individuées. Dans le phénomène du pouvoir, celui-ci s'impose aux individus, et, dans cette instauration, s'exerce comme pouvoir. Mais il faut encore gagner, dans le déploiement d'une anthropologie philosophique, le niveau, non plus où les individus s'opposent et s'imposent réciproquement, mais celui où, essentiellement, ils s'assemblent. Mais pour gagner ce niveau, dit Fink, il est essentiel de dépasser la *Dingontologie*, c'est-à-dire la métaphysique, sous-jacente à l'anthropologie, pour laquelle il n'y a que des choses, que des individus, dont, parce qu'on ignore la dimension qui les composent, on ne voit que ce qui les oppose. Il y va de la compréhension de l'essence de l'homme. Le défaut essentiel d'une telle métaphysique, pour l'anthropologie, se manifeste en ce que l'on est conduit dès lors à méconnaître essentiellement les phénomènes anthropologiques relevant non plus de l'opposition entre les individus, mais au contraire de ce qui essentiellement les rassemble. Et le premier phénomène fondamental qui se joue pour ainsi dire non pas au niveau de ce qui oppose, mais au niveau de ce qui compose l'existence des hommes, est le phénomène que Fink nomme « *Eros* ».

Pour penser correctement *Eros* il est crucial de dépasser le modèle métaphysique de la substance individuelle. Et c'est là le gain d'une anthropologie philosophique telle que Fink la pense, pour comprendre vraiment le phénomène de l'*Eros*. En effet, si l'on part d'une métaphysique de la substance individuelle, on est, et pour des raisons essentielles, bien en mal

de comprendre un phénomène comme l'amour. Fondamentalement, l'amour n'est pas quelque chose qui est du ressort d'un individu absolument parlant, mais qui au contraire rassemble les individus de telle sorte qu'il soit de son essence, non pas d'affecter le Soi en lui-même et seulement en lui-même, mais au contraire d'engager l'individu dans un processus supra-individuel que Fink nomme celui de « l'espèce » (*Gattung*). C'est l'un des apports de la vision de Fink au problème : il ne s'agit pas de poser d'abord un individu sujet à des pulsions sexuelles, pour faire ensuite le lien avec un autre individu, rapport dans lequel advient la procréation, mais il s'agit de *partir d'abord de l'espèce*, pour comprendre le phénomène qui affecte l'individu, et non l'inverse. Pour Fink, le processus de l'espèce est premier par rapport à un individu donné. Fink écrit : « *Les individus ne tombent pas du ciel, ils sont engendrés et naissent, apparaissent à partir de l'étreinte de l'homme et de la femme.* »¹³³⁴. Et il ajoute : « *L'existence de l'individu humain est insérée dans l'événement élémentaire de la vie sexuelle. Le singulier existe dans l'espace de l'espèce.* »¹³³⁵.

Penser *Eros* à partir de l'espèce c'est donc penser le rapport de l'homme et de la femme. Il ne s'agit pas de partir de l'individu, mais de penser la relation de l'homme et de la femme comme telle, comme un rapport qui est avant tout celui de l'espèce. La première tentative, pour ce faire, est de saisir la relation et la différence sexuelle comme le simple sceau de l'animalité de l'homme. Mais ce faisant, pense-t-on d'une part la différence sexuelle comme une typologie organique, et par ailleurs la personnalité et la liberté pour ainsi dire comme indépendantes du corps et de sa différence sexuelle ? *Eros* n'est-il pas plutôt un phénomène qui engage la conscience de soi, de telle sorte que l'appartenance à l'espèce détermine cette conscience de soi ? La conscience de soi n'est pas séparée du corps jusqu'à la séparation radicale de l'identité sexuelle et de la conscience de soi, l'identité sexuelle détermine la conscience de soi. Mais le Soi, est-il, dans le phénomène érotique, engagé seulement comme une conscience de soi purement et simplement libre, ou est-il au contraire sujet à une motion pour ainsi dire supra-individuelle, qui porte l'homme vers la femme et réciproquement ? Et c'est cette première ambiguïté qui constitue le problème existentiel de l'amour. Une dialectique se joue entre le singulier et l'universel. La question peut se poser de

¹³³⁴ „*Individuen schneien nicht vom Himmel, sie werden gezeugt und geboren, entstehen aus der Umarmung des Mannes und des Weibes.*“: Idem, p. 327

¹³³⁵ „*Das Dasein des menschlichen Individuums ist eingebettet in die elementaren Vorgänge des geschlechtlichen Lebens. Der Einzelne existiert im Raume der Gattung.*“: Idem

savoir si dans la relation amoureuse, ce qui est véritablement effectif est l'attraction d'un individu pour un autre, c'est-à-dire de *cet* homme pour *cette* femme et réciproquement, ou si au contraire, par delà l'attraction des individus, joue en vérité une puissance supra-individuelle, qui fait que dans la relation entre les individus c'est surtout le genre qui se rassemble avec lui-même, et que c'est surtout ce processus qui est effectif dans le rapport sexuel. Fink écrit :

Aspirent-ils en vérité seulement l'un à l'autre – ou sont ils les captifs innocents et ignorants d'une aspiration plus profonde de l'existence, pour laquelle l'être aimé est seulement un prétexte, un passage ? ¹³³⁶

L'enjeu de ce problème dépasse la simple question de savoir si dans la relation amoureuse sont surtout effectifs le désir universel ou les sentiments singuliers. Cette dichotomie entre le désir et les sentiments est présente dans notre culture du fait de l'anthropologie classique, qui, en pensant l'homme comme « animal rationnel », distinguait essentiellement la partie « animale » de l'homme et la partie « divine » de l'âme ; dans cette représentation l'amour véritable s'exerce entre des personnes libres s'aimant l'une l'autre, marquant la dignité de l'amour humain, par opposition au désir simplement animal, « charnel », qui, pour lui seul, était considéré comme simplement « bestial », au sens propre du terme. Mais Fink remarque à cet égard deux choses. Sa première remarque consiste à mettre en doute, comme il l'a d'ailleurs déjà fait pour les autres phénomènes humains fondamentaux, le modèle classique selon lequel on se représente l'homme comme mi-animal/mi-dieu. Ni l'animal, ni Dieu, remarque Fink, n'*aime* comme aime l'homme. L'animal n'est pas ouvert de manière compréhensible à son processus reproductif. Il ne déploie pas, par là, l'organisation de la sexualité de son espèce sous la forme d'institutions, elles-mêmes soumises à l'évolution dans l'histoire. Dieu non plus n'aime pas comme l'homme : il n'est pas divisé en deux moitiés qui se rassemblent, il est au contraire tout entier, il ne manque de rien. Il faut donc saisir le phénomène humain de l'amour non pas comme une mixité d'animalité et de divinité, mais au contraire comme ce qui est absolument spécifique à l'homme, le fait d'être ouvert et par là engagé dans le rapport érotique de l'espèce.

¹³³⁶ „*Streben sie in Wahrheit nur zueinander – oder sind sie die nichtwissenden, unschuldigen Gefangenen einer tieferen Daseinssehnsucht, welcher der geliebte Mensch nur der Vorwand, nur der Durchgang ist?*“: Idem, p. 333

La deuxième remarque de Fink porte sur les conséquences du modèle anthropologique traditionnel pour comprendre l'amour humain à son niveau le plus originaire. Si l'on oppose le charnel et le spirituel pour comprendre à sa base l'amour, l'on est conduit plus ou moins nécessairement à considérer le spirituel, dans l'amour humain, comme une sorte d'épiphénomène. En effet, remarque Fink, il n'y a pas, dans le phénomène érotique, simplement la volonté libre de la personne, il n'y a pas d'abord le schéma de la libre personne individuelle à la base du rapport des sexes, mais il y a d'abord la relation constitutive de l'espèce, sur la base de laquelle l'individu ouvert à sa sexualité vit celle-ci en la comprenant. C'est-à-dire que si l'on veut baser l'amour essentiellement sur la spiritualité, on doit rendre celle-ci à la personne libre, mais faire dépendre celle-ci, dès lors, du processus concomitant du rapport charnel, qui, dans ce schéma, que l'on le veuille ou non, est plus originaire, pour l'espèce, que les sentiments de l'individu libre. Si l'on épouse le schéma traditionnel, l'on est plus ou moins contraint de poser le rapport charnel comme premier, quoiqu'on l'ait dévalué dans un premier temps vis-à-vis de l'amour spirituel. C'est donc, comme on le voit, un modèle plus ou moins caduc.

Caduc en ce que l'amour, comme relation des deux sexes, constitue, le plus originairement dit Fink, la communauté humaine. Or pour penser cette communauté, avant de poser des individus indépendants, il faut en penser la relation originaire, laquelle est justement, dit Fink, l'*Eros*. Si l'on interprète l'*Eros* comme le rapport libre de différents individus, non seulement l'on pose les individus avant l'espèce, mais encore, avec l'idée de la liberté absolue et individuelle des amants on sectionne, pour ainsi dire le *lien* originel que constitue *Eros*, et qui forme à son origine la communauté humaine. A la base de la communauté humaine il n'y a pas un agrégat d'individus libres et absolument indépendants les uns des autres, il y a au contraire le rapport du genre avec lui-même, dans la relation des sexes. Fink le dit clairement : « *La communauté amoureuse de l'homme et de la femme est le fondement ancestral de la socialité absolument [parlant].* »¹³³⁷. Il ne faut dès lors pas penser l'amour à partir de l'individu, mais l'individu à partir de l'amour. Fink explique :

Nous devons différencier les formes de communautés, qui sont des rapports postérieurs [entre] des singuliers, qui proviennent des décisions, qui s'expliquent par la volonté, par des accords réciproques, des contrats, des alliances collectives, des rapports de conventions mutuelles de la

¹³³⁷ „ *Die Liebesgemeinschaft des Mannes und des Weibes ist das urtümliche Fundament der Sozialität überhaupt.*“: Idem, p. 338

liberté simplement subjective, et de l'autre coté la [forme] de communauté qui laisse d'abord émerger d'elle l'être-singulier...¹³³⁸

Cette vie de l'espèce humaine, qui comme telle et dans sa spécificité est la vie de l'espèce qui se comprend elle-même en se comprenant dans le monde, cette vie supra-individuelle de laquelle seulement émergent les individus, Fink la nomme le *peuple* (*Volk*). Le peuple, explique-t-il, n'est pas le produit d'une libre convention entre individus, qui, ultérieurement à leur existence séparée, en viendrait à s'unir. Il est au contraire pour ainsi dire l'élément d'émergence des individus, il en est la condition déjà donnée, on ne choisit pas originellement le peuple dans lequel on naît, mais c'est, dit Fink, de l'ordre du *destin*, c'est quelque chose à quoi l'on échappe pas. C'est seulement sur la base de la communauté de l'espèce sous la forme du peuple que les individus peuvent lier des relations contractuelles etc. C'est-à-dire que l'*institution*, dans la mesure où elle instaure des rapports de droit, qui régulent les rapports entre les individus libres, présuppose d'abord la communauté de l'espèce ; l'institution est le fait de la raison pratique humaine, et est, par rapport à la communauté de l'espèce, *seconde*, c'est-à-dire qu'il faut réévaluer le rapport de la « nature » et de la « culture », dans la compréhension philosophique des institutions sociales ayant pour sens la législation des relations érotiques dans la société. A cet égard il est important de prendre en vue, que la norme institutionnelle n'est pas de l'ordre, à strictement parler, de la *nature* ; il est, à strictement parler, faux d'invoquer, concernant ces normes sociales, un *ordre naturel*, bien plutôt ce qui est de l'ordre de la nature, entendue comme la situation humaine originaire, c'est la liberté de comprendre, de donner sens et d'accomplir librement la relation érotique de l'espèce, dans laquelle l'homme se trouve engagé ; il n'y a pas de morale naturelle concernant la sexualité, il y a une morale culturelle. Fink le dit très clairement : « *Les institutions sont fondamentalement l'œuvre, la production de la liberté, pas de la nature.* »¹³³⁹. Il faut donc distinguer, pour Fink, la communauté ouverte à la compréhension d'elle-même, le peuple, des institutions qui sur cette base se développent historiquement, sous la forme des mœurs (*Sitte*) et de l'Etat (*Statt*). Fink écrit encore : « *Un peuple, une tribu, ne peut pas être 'fabriqué', il*

¹³³⁸ „ Wir müssen unterscheiden Gemeinschaftsformen, die nachträglich Verbindungen von Einzelnen sind, die aus dem Entschluss, aus der Willenserklärung, aus einer wechselseitigen Übereinkunft, etwa einem Vertrag hervorgehen, Verbindungen, die geschlossene Bünde sind, vereinbarte gegenseitige Bindungen der einzelsubjektiven Freiheit, und andererseits Gemeinschaften, welche erst die Einzelwesen aus sich entlassen...“ : Idem

¹³³⁹ „ Institutionen aber sind grundsätzlich Werke, Hervorbringungen der Freiheit, nicht der Natur.“ : Idem, p. 339

*croît naturellement ; mais l'Etat, dans lequel ce peuple se constitue, se donne une forme consciente et voulue, est un produit de la liberté. »*¹³⁴⁰.

Ce qu'il faut donc bien saisir pour comprendre, au niveau d'une anthropologie philosophique, le problème de l'amour, c'est-à-dire le phénomène qui rassemble l'espèce dans la communauté de l'homme et de la femme, c'est le rapport du désir et de la liberté. A cet égard il est aussi faux de poser d'abord la liberté absolue de l'individu à la base d'un rapport conçu dès lors comme purement contractuel, que d'évacuer totalement la question de la liberté pour lui substituer la simple pulsion naturelle. Désir et liberté, dans le phénomène de l'amour, vont de pair ; la liberté dans l'amour c'est d'accomplir sa vie érotique, d'accomplir le destin de l'espèce. Ce qui fausse la compréhension de cette relation, c'est de substituer à la liberté véritable d'aimer un appareil contraignant de droits et de devoirs, dans lequel la liberté d'aimer se voit compromise par l'obligation. Ce qui est du ressort de la liberté, dans le phénomène de l'amour, c'est non pas les devoirs que l'institution impose au libre arbitre, mais au contraire le don de pouvoir donner soi-même et sans contrainte sens à sa vie érotique. C'est-à-dire que la liberté, chez l'homme, épouse et accompagne le savoir de son engagement sexuel, et non s'y oppose au moyen d'un appareil moralement législatif. La morale doit donc s'adapter à la liberté sexuelle et non la sexualité s'adapter à la morale. Comme le dit Fink : « *L'accentuation volontaire de la relation amoureuse peut être un produit de la liberté – mais jamais la liberté ne peut-elle former et susciter la relation amoureuse.* »¹³⁴¹. C'est dire que le libre arbitre de l'homme, épouse et accomplit l'amour humain, sans qu'il faille faire reposer sur la simple liberté la relation amoureuse. Au contraire, l'amour porte et transporte les amants par delà la pure conscience libre.

Le propos de Fink n'est pas, dans une dialectique peut-être trop simpliste, de dénier à l'amour des individus une réalité propre, en faveur d'une conception biologisante qui ne voit dans l'amour que le fruit du désir animal, mais il est de saisir à son niveau le plus *originnaire* ce phénomène fondamental de la vie et de la société humaine, qui fait qu'à la base de toute société il y a l'union de l'homme et de la femme, et qu'encore, dans cette union, et c'est pour Fink un point essentiel, l'espèce se perpétue à travers les enfants et les enfants des enfants,

¹³⁴⁰ „*Ein Volk, ein Stamm kann nicht, gemacht werden, er ist naturwüchsig; der Statt aber, in welchem sich dies Volk verfasst, sich eine bewusste und gewollte Form gibt, ist ein Freiheitsprodukt.*“ : Idem, p. 339-340

¹³⁴¹ „*Die willensmäßige Akzentuierung des Libesverhältnisses kann ein Produkt der Freiheit sein – nie aber kann die Freiheit das Liebesverhältnis bilden und herforrufen.*“ : Idem, p. 341

etc. Saisir ce phénomène originaire réclame que l'on se situe, non au niveau d'un couple d'individus donné, mais bien plus en amont à la possibilité même de l'union de l'homme et de la femme. Il faut saisir, pour Fink, le mouvement qui rassemble les individus par-delà les individus. Et c'est comme tel que se fait jour le rapport de l'amour et de la mort, qui, pour Fink, scelle le sens existentiel le plus profond de l'amour. L'amour, pour lui, se rapporte essentiellement à la mort en ce que, tandis que les individus en viennent inéluctablement à périr, c'est en lui et par lui, essentiellement, que la vie se perpétue, en engendrant infiniment l'espèce. C'est ainsi que, en amont d'une relation amoureuse particulière, l'amour touche la conscience de soi de l'homme. Dans l'amour, dans la procréation, l'espèce s'ajourne de sa mortalité ; dans l'amour, dit Fink, se manifeste « *l'immortalité des mortels* »¹³⁴², et c'est cet accomplissement de la vie qui gagne la conscience de soi de l'homme dans l'amour. La bête, dit Fink, quoiqu'elle accomplisse la reproduction de l'espèce, n'est ouverte ni à la vie ni à la mort ; c'est, au contraire le propre de l'homme que de connaître sa finitude en même temps que l'infinité, « l'immortalité » de l'espèce. L'amant, de la sorte, par delà sa mortalité, participe de la vie, il est agent et acteur d'un processus qui le dépasse et qui l'inscrit dans l'immortalité de la chaîne de l'espèce. L'amour est ainsi, au plus haut point, marqué par le mystère de l'origine ; il a, pour l'homme, une signification éminemment sacrée : d'une part l'homme advient, comme individu fini, marqué par sa finitude, c'est-à-dire sa mortalité, mais de l'autre ce qui passe toujours s'engendre, tout aussi originairement qu'il meurt. C'est dire que c'est le mystère du monde, tel que Fink le pense, qui perce derrière ce paradoxe de l'existence de l'homme, qui vit, qui meurt, mais qui, en s'engendrant vit encore, et ainsi à l'infini. Si l'homme n'était pas mortel, s'engendrer dans l'amour n'aurait aucun sens, et ainsi l'amour et la mort forment, ensemble, le paradoxe existentiel du fini et de l'infini.

E) Le jeu

Les phénomènes fondamentaux de l'existence humaine, Fink le souligne à plusieurs reprises, ne sont pas isolés les uns des autres, au contraire ils s'entre-pénètrent, ils forment ensemble le *jeu* des événements, des motivations, des réussites et des échecs, du possible et du réel. Mais

¹³⁴² „Unsterblichkeit der Sterblichen „ : Idem, p. 350

qu'il y ait là un *jeu* ne se laisse pas dériver des autres phénomènes fondamentaux, c'est au contraire en soi un phénomène fondamental de l'existence humaine. Le jeu est le propre de l'homme, seul l'homme est ouvert, dans sa compréhension du monde, au venir et au disparaître, à la bonne chose et à la mauvaise chose, à sa grandeur et à sa misère ; le jeu des choses et des événements forme ainsi une caractéristique fondamentale de sa compréhension de l'être. Le jeu n'en est pas pour autant reconnu dans l'importance fondamentale qui est la sienne. Quand on parle du jeu, le sens commun entend la simple activité ludique, le simple loisir, on le considère comme relevant de l'âge de l'enfance, on l'oppose à ce qui est sérieux, et, bien que chacun ait besoin de temps à autre de loisirs, on le dévalue au rang de ce qui est purement et simplement accessoire. Avec cette représentation on méconnaît à quel point la dimension du jeu est profonde dans l'existence de l'homme. A tous les niveaux de l'existence humaine on retrouve le jeu. Fink écrit :

Tout le monde connaît le jeu à partir de sa propre vie, a des expériences qui s'y rapportent, connaît un rapport ludique avec ses semblables, connaît d'innombrables formes dans lesquelles on joue, les jeux sociaux,...le jeu des conversations, le jeu des enfants et quelque chose de plus pénible, de moins facile et de moins souple comme le jeu des adultes – tout le monde connaît l'élément du jeu dans le travail et la politique, dans la rencontre des sexes les uns avec les autres, l'élément du jeu dans presque tous les domaines de la culture. L' « *homo ludens* » n'est pas séparé de l' « *homo faber* » et de l' « *homo politicus* ». ¹³⁴³

Fink le souligne donc: « *L'homme en tant qu'homme est joueur.* » ¹³⁴⁴.

Ce que Fink nomme le jeu (*Spiel*) est quelque chose de plus général et de plus profond que la seule activité ludique de l'enfant. Son élément essentiel est l'imaginaire, dans la mesure où l'homme imagine le réel, vit dans l'élément du possible, à partir du réel, mais hors de celui-ci, dans ce que Fink appelle « le monde du jeu » (*Weltspiel*). L'élément de l'imaginaire est une possibilité propre à l'homme, et il ne signifie pas simplement le seul rêve nocturne mais au contraire une dimension dans laquelle l'imaginaire part du réel, pense le réel, imagine le réel,

¹³⁴³ „Jedermann kennt das Spiel aus seinem eigenen Leben, hat Erfahrungen damit und darüber gemacht, kennt das Spielverhalten der Mitmenschen, kennt zahllose Formen, in denen gespielt wird, kennt die öffentlichen Spiele,...die Unterhaltungsspiele, die Spiele der Kinder und die etwas mühsameren, weniger leichten und weniger gelockerten Spiele der Erwachsenen – jederman kennt auch Spielelemente im Felde der Arbeit und der Politik, im Umgang der Geschlechter miteinander, Spielelemente in fast allen Bereichen der Kultur. Der ‚homo ludens‘ ist nicht getrennt vom ‚homo faber‘ und vom ‚homo politicus‘. „ : Idem, p. 357

¹³⁴⁴ „Der Mensch als Mensch ist Spieler. „ : Idem, p. 364

toujours sur la base du réel. L'imaginaire est ainsi responsable de nos inventions, de nos hypothèses, de nos aspirations. Fink écrit, à cet égard :

L'imagination est presque partout à l'œuvre, elle se niche dans notre conscience de soi, détermine l'image que nous avons de nous-mêmes ou l'image selon laquelle nous voulons être vus des autres,...elle enjolive ou bien déforme l'image des autres pour nous, elle œuvre dans le rapport de l'homme à la mort, nous remplit d'effroi ou de visions d'espérances – elle guide et stimule le travail par ses idées créatrices, elle ouvre des possibilités dans la pratique politique, et illumine les amants l'un pour l'autre. ¹³⁴⁵

Ce que Fink nomme le jeu est une caractéristique fondamentale de l'existence humaine, qui caractérise aussi bien l'*aspiration* intérieure (*Streben*) de l'homme que l'extériorisation de son imaginaire dans son comportement et dans ses activités. En aspirant à jouer l'homme trouve dans le jeu une certaine joie (*Glück*). Ce qui caractérise cette joie, dit Fink, c'est que l'homme jouit du jeu en lui-même, il ne cherche pas, en jouant, autre chose ; il trouve dans le jeu lui-même une joie, qui fait que le jeu est pour l'homme une fin en soi. Le jeu exprime le désir de l'homme, désir qui s'exprime, dit Fink, dans la production d'une apparence. L'homme, dans le « comportement joueur », crée en quelque sorte son monde, il crée, dans la production de l'apparence, un monde imaginaire, dans lequel il joue un *rôle*. Fink écrit :

L'activité du joueur est une sorte curieuse de production, la production d'une « apparence », une création imaginaire qui n'est néanmoins pas rien, qui est bien plutôt la production d'une irréalité, qui exerce une force de fascination, fascinante et séduisante, à laquelle le joueur ne fait pas face, mais [qui] l'engage tout simplement. ¹³⁴⁶

Et c'est précisément ce double trait : d'une part l'irréalité, d'autre part l'engagement du Soi dans l'irréalité du jeu, qui peut définir le *rôle* du joueur dans le jeu. Ce qu'il est important de comprendre ici, dans la définition du rôle, c'est qu'il en va du rôle comme du jouet (*Spielzeug*) : le jouet est une chose réelle, qui a pourtant essentiellement le sens de se

¹³⁴⁵ „Die Phantasie ist fast überall am Werk, sie nistet sich in unserem Selbstbewusstsein ein, bestimmt das Bild, das wir von uns selbst haben oder das Bild, wie wir von den Mitmenschen gesehen sein wollen,...sie umgoldet oder aber verzerrt das Bild der anderen der anderen für uns, sie wirkt im menschlichen Verhältnis zum Tode, erfüllt und mit Schrecknissen oder Visionen der Hoffnung – sie führt und beflügelt als schöpferischer Einfall die Arbeit, sie öffnet Möglichkeiten des politischen Handelns und verklärt die Liebenden füreinander.“ : Idem, p. 355

¹³⁴⁶ „Die Tätigkeit des Spielers ist eine seltsame Art von Produktion, die Produktion eines ‚Scheins‘, eine imaginäre Schöpfung und gleichwohl nicht nichts, vielmehr die Hervorbringung einer Irrealität, die eine fascinierende, eine bannende und berückende Kraft hat, die dem Spieler nicht gegenübersteht, ihn geradezu in sich hinenzieht.“: Idem, p. 379

rapporter au jeu ; de même il est essentiel pour le rôle de s'insérer dans le réel, c'est *réellement* que l'homme joue un rôle ou joue son rôle. Ce qui vient, dès lors, distinguer le jouet du rôle, c'est que l'homme, dans le jeu, est précisément le joueur, il est celui qui joue, et non ce avec quoi l'on joue. Fink écrit encore :

Le concept de « joueur » est exactement aussi ambigu que le concept de « jouet ». De même que celui-ci est une chose réelle dans un monde réel et en même temps une chose dans un monde d'apparence imaginaire..., ainsi aussi le joueur est [en réalité] un homme qui joue, conformément [cependant] à un « rôle dans le jeu ». »¹³⁴⁷.

Ce que Fink entend examiner, dès lors, c'est précisément ce rapport du réel et de l'irréel, en tant que, sur la base du réel, nous avons la faculté de nous transposer dans l'irréel. Fink prend l'exemple du tableau (*Bild*). Il écrit :

La perception du tableau...se rapporte à une « apparence » objectivement existante, qui expose un médium pour le regard dans le paysage du monde du tableau. Dans le monde du tableau lui-même est à nouveau une réalité, pas l'authentique, dans laquelle nous vivons, souffrons et agissons, mais une « réalité » comme-si. ¹³⁴⁸

Et dans le jeu de l'homme, dans le jeu où celui-ci a un rôle, le monde, dit Fink, est comme une scène, laquelle, comme le tableau, est une sorte de « fenêtre » sur le monde imaginaire. Il écrit précisément : « *La scène qui s'ouvre est comme une fenêtre sur un monde imaginaire.* »¹³⁴⁹. La scène, écrit Fink, n'englobe pas seulement les acteurs, reliés dans leurs rôles, elle existe également à l'intention des spectateurs, pour lesquels la scène s'ouvre. Il y a là une sorte de théâtre (*Schauspiel*). Les spectateurs ne sont pas là accidentellement, étrangers à la pièce qui se joue, mais ils sont ceux à qui le spectacle s'adresse, ceux qui le comprennent. Le monde imaginaire s'ouvre ainsi à partir du monde réel. Comme le dit Fink : « *L'espace du monde du jeu réclame un espace réel, et l'activité du monde du jeu réclame le temps réel...* »¹³⁵⁰. Ceux-ci deviennent, dans l'activité ludique, un théâtre où l'homme joue un rôle à

¹³⁴⁷ „Der Begriff 'Spieler' ist genau so zweideutig wie der Begriff 'Spielzeug'. Wie dieses ein reales Ding in der realen Welt und zugleich ein Ding in der imaginären Schein-Welt...so ist auch der Spieler der Mensch, welcher spielt, und zugleich der Mensch gemäss der ‚Rolle im Spiel‘.“ : Idem

¹³⁴⁸ „Die Bildwahrnehmung...bezieht sich auf einen objektiv vorhandenen ‚Schein‘, der das Medium darstellt für den Blick in die Landschaft der Bildwelt. In der Bildwelt selbst ist wiederum Wirklichkeit, nicht die autentische, in der wir leben, leiden und tun, sondern eine Als-ob- ‚Wirklichkeit‘.“ : Idem, p. 382

¹³⁴⁹ „Die aufgeschlagene Szene ist wie ein Fenster in eine imaginäre Welt.“ : Idem, p. 384

¹³⁵⁰ „Der Spielweltraum verbraucht wirklichen Platz, und die spielweltliche Handlung verbraucht wirkliche Zeit...“ : Idem

l'intention des autres, en fixant ou en assumant les règles du jeu, à seule fin d'être ce qu'il imagine.

C'est dire que le jeu, comme comportement spontané de l'homme, qui est compris aussi bien par celui qui joue que de ceux pour lesquels on joue, puise dans l'univers du possible relativement au réel. Ainsi, dit Fink, le joueur se meut dans l'élément de l'essence relativement au réel. Il écrit : « *La présentation ludique vise à une manifestation de l'essence.* »¹³⁵¹. Le joueur expose en effet, dans le théâtre du réel, une possibilité relativement à celui-ci, qui cependant est originellement fondée dans le « comme-si » (*Als-ob*) du jeu. Le jeu, dès lors, si on l'envisage du point de vue de son contenu, n'est pas pure excentricité, mais manifeste le comportement de l'homme vis-à-vis des phénomènes fondamentaux de son existence. C'est par rapport à la facticité du travail et de sa peine, vis-à-vis de son impuissance face au destin, vis-à-vis de ses espérances et de ses échecs, que l'homme *joue*, c'est-à-dire qu'il réagit, dans le jeu, dans le comportement du « comme-si », face à sa situation fondamentale. Ce sont les phénomènes fondamentaux de l'existence humaine qui fondent les rôles, et les essentialités qui se manifestent dans le jeu se rapportent, dans les rôles auxquels elles correspondent, aux phénomènes fondamentaux de l'existence humaine. En tant que le jeu exprime donc une essentialité, ce qui est caractéristique c'est qu'à une détermination singulière donnée, se substitue, dans le jeu, ce que Fink appelle la « modification du comme-si » (*Als-ob-Modifikation*)¹³⁵², qui vient substituer à la détermination singulière une autre détermination, une détermination seulement possible, posée, donc, dans le mode du « comme-si ».

Fink résume donc : « *Les grands moments de notre existence apparaissent de nouveau dans le jeu, on joue...l'amour, le combat, le travail.* »¹³⁵³. Cependant, Fink insiste sur un point important : il ne s'agit pas, dans le jeu, d'une pure comédie, d'une simple inauthenticité, à travers lesquelles on tenterait de mystifier son monde. C'est plus profond que cela. Le jeu n'est pas tant la poudre que l'on jette aux yeux des autres, que la réponse sue et connue comme telle, que l'homme apporte aux problèmes fondamentaux qui le concerne. C'est-à-dire que le jeu, en quelque sorte et paradoxalement peut être presque sérieux, quand l'homme

¹³⁵¹ „*Das Darstellungsspiel zielt auf eine Bekundung des Wesens.*“: Idem, p. 394

¹³⁵² Idem, p. 404

¹³⁵³ „*Die grossen Inhalte unserer Existenz erscheinen wiederum im Spiel, man spielt...die Liebe, den Kampf, die Arbeit.*“: Idem, p. 400-401

imagine les possibilités qu'il peut apporter pour faire face à son quotidien et aux engagements fondamentaux de celui-ci. « ...[La tromperie] est aussi peu un jeu, que le mensonge est poésie. »¹³⁵⁴, écrit Fink. Il ne s'agit donc pas de prendre pour du fictif le réel, mais au contraire le jeu, aussi bien pour le joueur que pour les « spectateurs », est su, connu et reconnu, dans sa dimension d'irréalité. Fink le précise : « *Joueurs et spectateurs d'une présentation ludique connaissent la fictivité du monde du jeu.* »¹³⁵⁵. La dimension du jeu est donc, on le comprend, l'imaginaire partagé relativement au réel, et non la pure tartuferie. Fink précise encore : « *C'est seulement là où l'imaginaire comme tel est su et ouvertement reconnu que l'on peut, rigoureusement pris, parler d'un jeu.* »¹³⁵⁶.

Le jeu, comme phénomène fondamental de l'homme, ne désigne donc pas la simple activité ludique, mais s'enracine bien plus en amont, dans la possibilité qu'a l'homme de poser l'irréel, de mettre en scène des acteurs, de jouer ou de définir un rôle, et ce, non pas simplement sous la forme particulière du théâtre, mais aussi dans le monde du travail, du pouvoir ou de l'amour, la possibilité du jeu perçant toujours dans les autres phénomènes fondamentaux qu'il englobe. L'art, le mythe, le culte, dit Fink, sont eux aussi des formes de jeu, dans la mesure où ils expriment, dans la réalité, les aspirations de l'homme, qu'ils symbolisent objectivement. C'est l'expression de l'imaginaire dans le réel qui définit le jeu, et celui-ci, comme tel, est l'ultime phénomène fondamental de l'existence humaine.

3. – L'anthropologie philosophique

L'anthropologie philosophique a pour objet ce que l'homme est proprement. Ce qu'il est proprement doit être saisi dans sa spécificité. Pour Fink, l'anthropologie philosophique qui situe l'homme entre Dieu et l'animal, le saisissant comme l'être qui est mi-bête/mi-dieu, passe, dans cette conception empreinte de négativité, à côté de ce que l'homme est

¹³⁵⁴ „Das ist so wenig ein Spiel, wie eine Lüge eine Dichtung ist.“ : Idem, p. 401

¹³⁵⁵ „Spieler und Zuschauer eines Darstellungsspielles wissen um die Fiktivität der spielwelt.“ : Idem

¹³⁵⁶ „Nur wo das Imaginäre als solches gewusst und offen eingestanden ist, kann man strenggenommen von einem Spiel reden.“ : Idem

positivement. Ce que l'homme est positivement ne se définit pas dans l'abstrait, mais se manifeste au contraire concrètement dans ce que Fink appelle les phénomènes de l'existence humaine. Ces phénomènes manifestent proprement l'homme, ils ne sont le lot ni des bêtes ni de Dieu. Il faut préciser ici la position de Fink sur le propre de l'homme. Traditionnellement l'on définissait l'homme comme l'animal rationnel, la raison intervenant comme différence spécifique dans la définition. On engageait alors la psychologie en tant que science spécifiquement humaine, pour, encore, ultérieurement, définir l'homme par la compréhension de l'être, présupposé ultime de toute science de l'esprit (ce qui était encore la position de Fink en 1947, dans le cours *Philosophie des Geistes*). Pour le Fink de la maturité, désormais (1955), ce n'est pas tant la compréhension de l'être qui définit proprement l'homme, que l'ouverture au monde. Ce n'est pas la compréhension de l'être comme tel qui forme le socle du séjour humain sur terre, c'est au contraire l'ouverture à l'espace et au temps du monde, l'ouverture aux régions du monde, dans laquelle l'homme se sait homme parmi les bêtes, dans le règne terrestre. L'ouverture compréhensive de l'homme au monde n'est pas une simple conscience de l'espace et du temps, il est bien plutôt originairement une conscience de soi, mais ce Soi, encore, n'est pas conscience pure, il est le Soi de l'homme ouvert à sa détresse et à sa misère, la misère de ses besoins face à laquelle il travaille, ouvert à la fin de son existence dans la mort, ouvert, dès lors, au besoin de se perpétuer, ouvert à la dimension imaginaire du sens, dans laquelle il pense conjurer le sort à travers le culte. Ces phénomènes fondamentaux n'ont en aucun cas une signification seulement objective, au contraire ils manifestent la compréhension humaine originaire du sens, ils sont extérieurement le propre de l'homme, parce que l'homme est le seul être, qui, dans son intériorité, est ouvert à la mort, au travail, à l'amour, au combat, au jeu. Et c'est donc ces phénomènes fondamentaux qui définissent l'homme positivement, comme ce qu'il est en lui-même proprement. Ce que Fink soutient donc, c'est qu'il ne faille pas définir l'homme à partir d'autre chose que lui, Dieu et l'animal, mais au contraire il faut définir l'homme à partir de ce que, positivement, il est en lui-même, et ce sont les cinq phénomènes fondamentaux qui le définissent proprement.

Le premier problème de l'anthropologie philosophique est donc la compréhension de ces phénomènes originaires. Avec une première question : comment identifier les phénomènes anthropologiques, et pourquoi les classer de la sorte, en cinq phénomènes fondamentaux ? Il y a, dit Fink, cinq phénomènes fondamentaux, parce que, si, parmi les phénomènes anthropologiques, une multitude de phénomènes portent entre eux une parenté, de la sorte que

l'on puisse les rapprocher d'une famille de phénomènes, il existe, selon Fink, cinq familles de phénomènes qui ne peuvent pas découler l'une de l'autre, en conséquence de quoi ils peuvent être nommés « fondamentaux ». Fink décrit ces rapports de parentés :

Le caractère du phénomène fondamental s'atteste à travers son indéductibilité, il ne peut pas être reconduit à quelque chose d'autre et [être] conçu de là. Il est en lui-même et doit être compris à partir de lui-même. D'autre part il est à chaque fois le fondement porteur d'une multiplicité de phénomènes pour lesquels il fournit la compréhension et l'explicitation fondamentale. A partir de la mort humaine tous les phénomènes particuliers peuvent se comprendre et s'interpréter, comme le culte des morts, la religiosité des esprits isolés, la Thanatologie, la métaphysique de « l'au-delà », la piété de la famille...- sur le travail repose la culture de la terre, les formes sociales de la division du travail, les villes et les colonies, la production des produits alimentaires et des produits pour tous les autres domaines, l'outil, les machines de guerre... Sur le pouvoir repose le système de l'Etat, la position et le rang social, les formes d'oppression et la révolution, la guerre politique intérieure et extérieure... L'amour est la présupposition essentielle de l'humain, la grande illusion de tous cœurs, la passion la plus forte et la plus haute transfiguration, le désir le plus extrême et en même temps la passion la plus profonde. Sur le jeu reposent de nombreux phénomènes, la fête, le mythe, le théâtre, surtout de nombreux traits de l'art et de la religion, aussi des formes de passe-temps, l'animation du temps libre, les grands exutoires du trop plein des énergies vitales, la puissance de séduction du beau... ¹³⁵⁷

Il n'y a pas cependant, pour Fink, cinq phénomènes fondamentaux et cinq familles fondamentales de phénomènes, bien délimitées et isolées les unes vis-à-vis des autres, bien au contraire. Les motivations fondamentales de l'existence humaine s'entrelacent, se croisent, percent réciproquement l'une dans l'autre. Cet entrecroisement des motivations

¹³⁵⁷ „Der Charakter des Grundphänomens bezeugt sich durch die Unableitbarkeit, es kann nicht auf etwas anderes zurückgeführt und von dorthin begriffen werden. Es ist durch sich selbst und muss aus sich selber verstanden werden. Andererseits ist es jeweils ein tragender Grund für eine Vielzahl von Phänomenen und liefert auch die grundsätzlichen Verstehens- und Auslegungsmittel. Vom Menschentod her können alle die besonderen Phänomene verstanden und gedeutet werden, die als Totenkult, als Religiosität des abgeschiedenen Geistes, als Thanatologie, als Metaphysik des ‚Jenseits‘, als Pietät der Familie...- auf der Arbeit beruhen die Kultivierung der Erde, die Verbundsformen der Arbeitsteilung, die Städte und Siedlungen, die Erzeugung der Nahrungsmittel und der Lebensmittel für alle anderen Bereiche, die Werkzeuge – und Maschinenrüstung... Auf der Herrschaft beruhen die städtischen Systeme, die Stände und gesellschaftlichen Ränge, die Unterdrückungsformen und die Revolutionen, der politische Krieg nach innen und nach aussen... Die Liebe ist die seinsmäßig Voraussetzung aller Menschen, die grosse Illusion aller Herzen, stärkste Leidenschaft und höchste Verklärung, äusserste Lust und Leid-Tiefe zugleich. Auf dem Spiele beruhen die zahlreichen Phänomene des Festes, des Mythos, des Theaters, überhaupt manche Züge der Kunst und der Religion, auch die Formen des Zeitvertreibs, der Freizeitgestaltung, die grossen Ventile überschüssiger Lebensenergien, die Zaubermacht des Schönen...“ : Idem, p. 429-430

fondamentales nous semble pour ainsi dire lointain et difficile à concevoir, ce qui s'explique par la nouveauté du problème. Pour Fink il s'agit d'une tâche pour l'avenir ; il écrit :

Une exposition détaillée de toutes les relations entre les cinq phénomènes fondamentaux et des phénomènes secondaires fondés en eux serait la tâche d'une vaste phénoménologie de l'existence humaine – une tâche qui représente toujours encore un desiderata..¹³⁵⁸

A) Le problème des concepts fondamentaux de l'anthropologie : personne et socialité

Si les cinq phénomènes fondamentaux caractérisent proprement l'existence humaine, un point essentiel doit être souligné. Les cinq phénomènes explicités par Fink sont en effet tous des phénomènes à teneur « sociale ». L'explicitation de ces phénomènes dégage le sens, pour l'homme, de la mort, du travail, de l'amour, du pouvoir et du jeu, de telle sorte que le sens ainsi explicité ne vaut pas pour un individu isolé, mais reflète le sens *intersubjectif* de ces phénomènes. On se souvient peut-être, par exemple, de la distinction entre la mort propre et la mort étrangère, la mort étrangère co-déterminant essentiellement la mort propre et inversement ; de même le travail et le phénomène de la division du travail est essentiellement un phénomène intersubjectif ; encore, l'amour se joue entre des individus et le jeu réclame aussi bien acteurs que spectateurs. C'est-à-dire que l'anthropologie philosophique, telle que Fink la conçoit, se tient essentiellement dans l'élément de l'intersubjectivité. L'anthropologie ne peut pas, pour Fink, avoir pour modèle directeur l'individu isolé. Ce qui opère ici c'est la conception, qui était d'ailleurs déjà celle du jeune Fink, selon laquelle l'individu se constitue à partir de l'intersubjectivité et non l'inverse. Fink écrit : « *L'existence [humaine] n'est pas d'abord 'solitaire' et ensuite de manière complémentaire, aussi, encore, communautaire. La communauté devance l'individuation.* »¹³⁵⁹. Comprendre le sens de l'existence humaine, par conséquent, c'est comprendre au niveau le plus originaire le sens *co-existential* qui détermine à l'avance le sens de l'existence individuelle. Pour un individu, il en va toujours de son existence sociale, dans laquelle il travaille, aime, combat et joue. Fink le souligne :

¹³⁵⁸ „Eine ausführliche Klarlegung aller Beziehungen zwischen den fünf Grundphänomenen und den in ihnen begründeten Sekundärphänomenen wäre die Aufgabe einer weitläufig Phänomenologie der menschlichen Existenz – eine Aufgabe, die immer noch eine Desiderat darstellt.“ : Idem, p. 430

¹³⁵⁹ „Das Dasein ist nicht zuerst 'einsam' und dann in einer zusätzlichen Weise auch noch gemeinschaftlich. Die Gemeinschaft geht jeder Vereinzelung voraus.“ : Idem, p. 431

Les phénomènes fondamentaux sont des principes structurels de la société, sont le champ vital de la co-existence, la co-existence dans le culte des morts, le devenir des besoins vitaux, la répartition du pouvoir, la réciprocité des sexes et dans la communauté de jeu du cercle ludique. L'homme est originairement dans l'espace du lien avec ses semblables, il le constitue conformément à ce qu'est l'humanité comme telle.¹³⁶⁰

C'est-à-dire qu'avant qu'un individu isolé fasse réflexion sur son individualité, en tant qu'il est un homme, comme *tel*, il est humain, c'est-à-dire qu'il partage essentiellement l'existence avec ses semblables sous la forme des phénomènes de l'existence humaine dont Fink a tenté d'exhiber les grands fondamentaux. C'est pourquoi il est absolument essentiel pour Fink, dans l'élaboration d'une anthropologie philosophique, de prendre en vue les phénomènes fondamentaux de la *communauté* humaine. L'anthropologie n'a pas pour objet premier la solitude de l'individu, elle a pour objet *l'homme* lequel, d'abord et essentiellement, vit en communauté. Fink va relativement assez loin, en effet il écrit :

Il s'agit d'une abstraction inadmissible, de parler de « l » 'homme [en général] et de présupposer par là le modèle de l'existence individuelle. « L » 'homme n'est pas une neutralité asexuée, qui ne serait ni né ni engendré, ni destiné à mourir, n'est pas un sujet sans travail hors de chaque combat politique, à l'écart du jeu. Il n'est pas non plus une conscience pure, ni dans le sens de Descartes comme « *res cogitans* », ni comme « flux de vécus » au sens de Husserl.¹³⁶¹

C'est-à-dire que non seulement il ne faut pas concevoir la communauté à partir de l'individu, mais bien l'individu à partir de la communauté, mais qu'encore ce sont les phénomènes intersubjectifs qui peuvent permettre de comprendre et de définir un individu. Fink le souligne encore : « ...chaque individu peut seulement se trouver à partir d'un horizon intersubjectif préalable. »¹³⁶².

¹³⁶⁰ „Die Grundphänomene sind Strukturprinzipien der Gesellschaft, sind Lebensfelder der Co-Existenz, der Co-Existenz im Totenkult, in der Wendung der Lebensnöte, in der Verteilung der Macht, im Zueinander der Geschlechter und in der Spielgemeinschaft der Spielgemeinde. Der Mensch ist von Hause aus im Raum der mitmenschlichen Bezüge, sie konstituieren gerade die Humanität als solche.“ : Idem

¹³⁶¹ „Es bedeutet eine unzulässige Abstraktion, von 'dem' Menschen zu sprechen und dabei das Modell der Individualexistenz vorzusetzen. ‚Der‘ Mensch ist kein geschlechtsloses Neutrum, das weder geboren noch gezeugt wird, noch dem Tode geweiht ist, kein arbeitsloses Subjekt ausserhalb jeder politischen Kampfplage, abseits vom Spiel. Er ist auch kein ‚reines Bewusstsein‘, weder im Sinne des Descartes als ‚res cogitans‘, noch als ‚Erlebnisstrom‘ im Sinne Husserls.“ : Idem

¹³⁶² „...jeder Einzelne kann sich nur finden aus einem vorgängigen intersubjektiven Horizont her.“ : Idem

Le renversement qu'opère Fink est somme toute important. Il s'agit de rompre avec le schéma traditionnel qui prend pour modèle de base dans l'anthropologie philosophique l'individu, et ce selon deux axes : le premier en saisissant la socialité comme première vis-à-vis de l'individu, le second en saisissant les formes fondamentales de la coexistence sociale que sont le travail, l'amour, le pouvoir et le jeu. Ces deux axes se regroupent : en posant d'abord, dans l'anthropologie, le modèle classique de la personne individuelle, antérieurement aux formes d'activités de l'existence de l'individu, on se privait par là même de considérer l'intersubjectivité comme fondamentale (on la considérait comme un phénomène second par rapport à l'existence des substances individuelles), et on méconnaissait alors ce qui détermine le plus profondément la personne, à savoir les formes dans lesquelles elle est existentiellement engagée.

Le premier point, pour Fink, dès lors, en ce qui concerne la base fondamentale de l'anthropologie philosophique, est de partir de la socialité originaire, pour ne concevoir l'individu, la personne, qu'à partir de cette base. Il le dit encore clairement : « *La socialité de l'existence n'est pas une conséquence de l'existence individuelle, elle est déjà la condition de possibilité pour que l'individu puisse se retirer en lui-même.* »¹³⁶³. Fink à cet égard s'oppose aux doctrines phénoménologiques traditionnelles, dont le point de départ, concernant l'intersubjectivité, est l'analyse de l'expérience de la rencontre d'autrui, expérience dans laquelle, selon ces doctrines, j' « apprécie », à partir du corps de l'autre homme, l'autre *ego*, l'*alter-ego*. Pour Fink, antérieurement à l'expérience factuelle, singulière, de la rencontre de l'autre homme, opère déjà un « *horizon coexistentiel* »¹³⁶⁴, à partir duquel seulement j'ai l'intelligence d'autrui, intelligence non pas abstraite, mais déterminée : je comprend qu'il travaille, qu'il désire, qu'il s'oppose, qu'il simule. Fink résume le problème :

La question est proprement [de savoir] si l'homme individuel est reconnu comme d'abord déterminé par la structure co-existentielle, telle qu'elle s'atteste dans les cinq phénomènes fondamentaux, ou si il est pensé comme un Moi abstrait, qui ultérieurement peut s'insérer de façon variée dans le champ empirique.¹³⁶⁵

¹³⁶³ „ *Die Sozialität des Daseins ist keine Folge der Individualexistenz, sie ist bereits die Bedingung der Möglichkeit dafür, das Einzelne sich auf sich zurückziehen können.*“ : Idem, p. 432

¹³⁶⁴ Idem

¹³⁶⁵ „ *Die eigentliche Frage aber ist, ob der Einzelmensch erkannt wird als im Vorhinein bestimmt durch die Co-existenzstruktur, wie sie in den fünf Grundphänomene bezeugt wird, oder ob er als ein abstraktes Ich gedacht wird, dem nachträglich im Felde der Empirie noch mannigfaches anhängen mag.*“ : Idem

C'est-à-dire : est-ce que la personne existe d'abord à l'état pur, pour ensuite s'adonner à des pratiques contingentes qui ne concernent que l'expérience factuelle, et qui ne recèlent rien d'essentiel, ou au contraire le « qui » qui définit la personne, lui-même ne se définit-il que par les cinq phénomènes fondamentaux ? Du coup, en ce qui concerne le problème de la compréhension que l'homme a de l'homme, doit on poser que j'ai, d'autrui, le simple concept d'un *ego*, d'un *Moi*, dont j'expérimente ultérieurement les activités particulières, ou est-ce qu'au contraire comprendre l'autre n'est-ce pas d'emblée comprendre ce qu'il est à partir de ce qu'il fait, et ce à partir de l'horizon co-existential des cinq phénomènes ? Fink formule le problème ainsi : « ...n'y a-t-il pas une constitution de l'homme qui repose encore avant les phénomènes fondamentaux nommés, encore avant la dimension de la co-existence ? »¹³⁶⁶.

Ce qui est en jeu, dit Fink, c'est la thèse anthropologique fondamentale de l'histoire occidentale. Pour cette tradition, on caractérise l'homme de la manière suivante: l'homme est l'être doué de raison, qui habite dans l'espace du langage, il est l'être libre qui dans et par ses choix est agent de son historicité. C'est précisément ces caractéristiques que la tradition a posées en amont des phénomènes anthropologiques. Fink le dit :

Dans la mesure où l'homme est un être rationnel, un être langagier, un être libre, et un être historique, alors il semble quand même par là que l'on atteigne une structure d'existence qui repose encore avant les cinq dimensions vitales de la co-existence.¹³⁶⁷

Le problème pour Fink n'est pas tant que ces caractéristiques soient fausses : l'homme est bien doué de raison, il parle, il se choisit dans ses choix, mais en absolutisant ces caractéristiques on saisit l'existence humaine à partir d'un schéma abstrait, neutre, dans le concept de « personne ». Le concept de « personne » est alors le concept d'un sujet abstrait, simplement porteur de propriétés universelles (raison, langage, liberté, historicité), et le concept corrélatif d'intersubjectivité est alors complètement indéterminé. Ce à quoi Fink s'oppose radicalement. Il écrit :

Mais l'existence humaine n'est en vérité pas neutre, elle est [l'existence] d'un homme ou d'une femme, est brisée dans la dualité des sexes, aux prises avec la nature dans le travail, déchirée par

¹³⁶⁶ „...Gibt es nicht eine Verfassung des Menschen, die noch vor den genannten Grundphänomenen, noch vor der Dimension der Co-Existenz liegt?“ : Idem, p. 432-433

¹³⁶⁷ „, Sofern der Mensch ein Vernunftwesen, ein Sprachwesen, ein Freiheitswesen und ein geschichtliches Wesen ist, so scheinen damit doch Existenzstrukturen berührt zu werden, die noch vor den fünf Lebensdimensionen der Co-Existenz liegen.“ : Idem, p. 433

la tentation du pouvoir, ombragée par la mort, profondément rassemblée dans le culte...L'ensemble du jeu mouvant de ces cinq phénomènes n'apparaît toutefois pas, quand le regard de la pensée se pose sur la structure neutre [de la personne].¹³⁶⁸

Le vrai problème de l'anthropologie philosophique, dès lors, pour Fink, est donc celui du point de départ conceptuel de cette discipline. Avec une alternative concernant le fondement de la compréhension de l'homme. Le premier terme de cette alternative est la thèse traditionnelle qui situe l'homme entre Dieu et la bête. Ce faisant l'homme trouve fondamentalement sa mesure en autre chose. On identifie la raison et la liberté de l'homme à une sorte de copie de la raison et de la liberté divine. Ce qui a pour conséquence, dans ce jeu de miroir, que l'on dépouille l'homme de ce qu'il a de spécifique, en lui-même, pour ne retenir, comme essentiels, que les traits de parenté qu'il entretient avec la divinité (raison et liberté). On méconnaît alors, dans cette abstraction, le propre de la raison et de la liberté humaine, qui sont de se rapporter originairement au travail, à l'amour, au combat et au jeu. C'est pourquoi pour Fink il faut penser l'autre terme de l'alternative mentionnée plus haut : c'est-à-dire penser l'homme non pas négativement par rapport à autre chose, l'animal et Dieu, mais positivement, c'est-à-dire ce qu'il est en lui-même. Il écrit encore : « *Nous soutenons la conception [selon laquelle] l'être-homme doit se comprendre à partir de lui-même et en lui-même et non se mesurer à partir d'une mesure étrangère.* »¹³⁶⁹. On comprend donc bien le renversement qui doit s'opérer vis-à-vis de la tradition, quand ce n'est plus l'individu comparé à la divinité qui sert de base anthropologique fondamentale, mais l'intersubjectivité considérée dans ses déterminations de contenu.

B) Anthropologie et connaissance : le problème de l'anthropomorphisme

La conscience de la personne n'est donc jamais abstraite, elle se rapporte toujours aux motivations fondamentales de l'existence humaine que sont le travail, l'amour, le combat et le

¹³⁶⁸ „Das menschlichen Dasein ist in Wahrheit aber kein Neutrum, es ist je Mann oder Weib, ist gebrochen in die Dualität der Geschlechter, entzweit in die werktätige Spannung zur Natur, zerissen vom Gefälle der Macht, überschattet vom Tod, innig versammelt im Kult...Das ganze Wechselspiel dieser fünf Grundphänomene kommt überhaupt nicht in sicht, wenn der Blick des Denkens auf neutrale Strukturen aus ist.“ : Idem, p. 433-434

¹³⁶⁹ „Wir vertreten die Auffassung, das Menschsein müsse aus sich selber und durch sich selber verstanden werden und soll kein an keinem fremden Mass gemessen werden.“ : Idem, p. 435

jeu. Fink le souligne : « ...*la pensée ne peut pas être détachée de l'être des choses intramondaines qui sont pensées et de l'espace-temps du monde qui les englobe toutes.* »¹³⁷⁰. Ceci ne doit absolument pas s'entendre dans le sens d'une compréhension de l'être *abstraite*, bien au contraire ce que Fink a en vue c'est la relation comprenante de l'homme aux choses à travers les motivations fondamentales de l'existence humaine. Dès lors ce qui doit être réévalué, ce sont, pour Fink, les notions de *raison* et de *langage*, dans la mesure où on les étudie formellement. La raison, saisie formellement, a, dans la tradition, été considérée comme le propre de l'homme, elle fut l'objet de nombreuses investigations, notamment dans la philosophie moderne, où on la considérait comme la faculté abstraite de connaître les lois du réel. Le langage, déjà chez Aristote, servait de fil conducteur pour exhiber les catégories fondamentales de la prédication, mais encore, plus proche de nous, sous la forme des philosophies du langage, il fournissait la base d'une analyse permettant de distinguer les énoncés doués de sens et les énoncés dénués de sens, pour, encore, distinguer le dicible de l'indicible ; le champ des choses, champ du dicible, donnant la mesure dernière de l'ensemble de ces distinctions. Le problème, pour Fink, de ces approches de l'homme, à travers les notions de raison et de langage, est l'abstraction et le formalisme. Il écrit : « *Raison et langage sont formels-universels.* »¹³⁷¹. Raison et langage, pour Fink, ne sont pas, originairement, des formes universelles abstraites, ils sont bien plutôt la forme que prennent, chez l'homme, les motivations fondamentales (travail, amour, combat, jeu). Ce qui caractérise le propre de l'homme, c'est non pas, abstraitement, la raison et le langage, mais la conscience des phénomènes fondamentaux de l'existence humaine. Fink le dit : « *L'homme n'est pas seulement formellement 'une relation à l'être en tant qu'être', il est cela dans le mode d'être de l'amour et du combat, du travail et du jeu.* »¹³⁷². C'est-à-dire que pour Fink, selon l'exemple du thème platonicien de l'amour dans *Le Banquet*, ou du thème du combat dans la cosmologie de Nietzsche, le rapport à l'étant et au monde, bien au contraire d'être premiers (et abstraits) par rapport aux motivations anthropologiques, ne s'opère que dans et par les motivations fondamentales. Quand Platon ou Nietzsche pensent l'essence de l'existence ils ne prennent pas en vue un rapport premier par rapport aux phénomènes humains fondamentaux, mais au contraire c'est à partir des motivations fondamentales que les philosophes tentent de saisir l'essentiel, et, pour Fink, donc, inévitablement, on retrouve ces motivations

¹³⁷⁰ „...*das Denken kann sich gar nicht ablösen von dem gedachten Sein der innerweltlichen Dinge und von dem sie alle umfangenden Zeit-Raum der Welt.*“ : Idem, p. 438

¹³⁷¹ „*Vernunft und Sprache sind formal-allgemein.*“ : Idem, p. 441

¹³⁷² „*Der Mensch ist eben nicht nur formell 'eine Verhältnis zum Sein als Sein', er ist dies in der Seinsweise der Liebe und des Kampfes, der Arbeit und des Spiels.*“ : Idem, p. 442

fondamentales dans les modèles philosophiques premiers (que l'on songe encore à la métaphore hégélienne du *travail* du concept). Fink écrit donc : « *Le philosophe se comprend à partir de ce sur quoi il philosophe. Son thème ne se trouve pas de plein saut à l'extérieur comme un objet étranger, mais en lui-même.* »¹³⁷³.

La thèse de Fink est donc que le philosophe n'est jamais étranger sous tous rapports à l'homme, mais qu'au contraire à la racine du philosophe il y a des problèmes humains, qui prennent dans l'élaboration théorique la forme de problèmes fondamentaux. Ainsi, à la racine de ce qui peut sembler le plus éloigné des préoccupations humaines fondamentales, à la racine de la métaphysique par exemple, se trouvent, dit Fink, les motivations humaines fondamentales. Il écrit encore : « *La pensée de l'être, dans la mesure et pour autant qu'elle est humaine, se retrouve d'elle-même dans la sphère d'influence des cinq phénomènes fondamentaux.* »¹³⁷⁴. C'est-à-dire que, pour Fink, la pensée ne se retire pas abstraitement du champ existentiel, mais qu'elle opère dans l'horizon d'une vérité anthropologique qui traverse la raison et le langage. Toute vérité sur l'être est aussi une vérité sur l'homme. Fink écrit à cet égard : « *La compréhension de l'être est chez l'homme co-déterminée par l'être du comprenant.* »¹³⁷⁵. La question n'est pourtant pas tant d'affirmer que l'homme, d'abord et avant tout, se connaît lui-même, et ensuite se rapporte à des objets radicalement étrangers, le problème est bien plus de penser, comme un *problème* (et non comme une thèse dogmatique) l'anthropomorphisme. Pour Fink le problème se pose dans le cadre de l'identité et de la différence de l'homme vis-à-vis du tout des choses. Pour une part l'homme est semblable aux choses, comme elles il est inséré dans un ensemble, comme elles il est fini, il apparaît et il disparaît, mais, par delà cette identité il est aussi différent : il se distingue des pierres, des plantes et des animaux précisément en ce qu'il est l'être qui se rapporte à son propre être. Cette relation à soi étant déterminée par les cinq phénomènes fondamentaux, et étant le propre de l'homme, il est problématique de trancher si la conscience humaine, en tant que co-existentially déterminée, relève de ce qu'il y a d'identique ou de ce qu'il y a de différent entre l'homme les choses ; les phénomènes fondamentaux étant spécifiquement humains, la question se pose, tout au moins, de savoir si les modèles anthropologiques ne relèvent que de

¹³⁷³ „Das Philosophieren versteht sich aus dem, worüber es philosophiert. Sein Thema findet es plötzlich nicht mehr draussen als einen fremden Gegenstand, sondern in sich selbst.“ : Idem, p. 443

¹³⁷⁴ „Das Denken des Seins, sofern und soweit es ein menschliches ist, gerät wie von selbst in den Machtbereich der fünf Grundphänomene.“ : Idem

¹³⁷⁵ „Das Verstehen von Sein ist beim Menschen durch das Sein des Verstehenden mitbestimmt.“ : Idem, p. 444

la sphère humaine, où si ils expriment une parenté avec les choses ou des traits du monde lui-même.

On se souvient par exemple de l'analyse que Fink faisait du modèle technique dans la philosophie d'Aristote¹³⁷⁶. Aristote élaborait sa théorie des quatre causes à partir du modèle du travail, de la production de l'œuvre technique, dans laquelle il discernait de façon claire et évidente les quatre causes, passant ensuite de là à la PHYSIS, à laquelle la théorie des quatre causes ne s'appliquait que problématiquement. Mais Aristote ne ciblait pas, pour lui-même, qu'il employait un modèle d'abord anthropologique. Or c'est précisément cette « inconscience » qui caractérise pour Fink l'excès anthropomorphique. Pour Fink c'est une chose que d'opérer sans en avoir conscience avec un modèle anthropologique à des fins ontologiques et métaphysiques, autre chose précisément que de connaître cette caractéristique de la connaissance humaine. Conscient de la tentation anthropomorphique, il s'agit pour le philosophe, éclairé sur cette tentation, de comparer et d'examiner si et comment les modèles engagés dans la théorie philosophique peuvent correspondre et décrire vraiment la réalité. La résistance de la réalité au modèle anthropologique révèle l'anthropomorphisme, et, du coup, relativise celui-ci. Ce qui caractérise dès lors l'anthropomorphisme philosophique, c'est qu'un modèle, valant pour un type de choses, par exemple le modèle du travail valant pour les œuvres techniques, prend une extension universelle et sert à concevoir l'étant en tant que tel. Fink écrit à cet égard :

Nous avons ici le transbordement étrange d'un phénomène ontique en un modèle ontologique, mieux : ontogonique. L'étantité de l'étant est clarifiée à travers des schémas conceptuels qui sont à l'origine seulement [valables pour] des domaines limités. Un genre déterminé de choses relève de la fonction de devenir modèle pour l'être-chose [pris] absolument.¹³⁷⁷

Cependant, il faut bien comprendre la nature et les limites de l'anthropomorphisme. L'homme n'est pas absolument premier dans le monde. C'est bien plutôt au sein de ce dernier qu'il se comprend lui-même en même temps qu'il comprend les choses ; en vérité c'est dans le monde

¹³⁷⁶ Voir notre deuxième partie, Chapitre premier, troisième section, 1., B, b).

¹³⁷⁷ „Wir haben hier den merkwürdigen Umschlag eines bekannten ontischen Phänomens in ein ontologisches, besser ontogonisches Modell. Die Seiendheit des Seienden wird durch Begriffs-Schemata verdeutlicht, die in begrenzten Bereichen nur beheimatet sind. Einer bestimmten Art von Dingen wird die Funktion aufgebürdet, Modell für das Dingsein überhaupt zu werden.“: Idem, p. 448

que l'homme est en rapport aux choses, et si il y a anthropomorphisme c'est lorsque l'homme prend *son* rapport aux choses pour des traits des choses elles-mêmes. C'est dire que la condition de possibilité de l'anthropomorphisme est l'ouverture de l'homme au monde. Fink écrit :

Le monde n'est pas un produit anthropologique, n'est pas une structure-existentielle de l'existence humaine. Bien plutôt l'homme est-il le seul de tous les êtres se montrant dans le phénomène qui n'a pas simplement un savoir du monde mais qui bien plus le connaît comme la quintessence et l'origine de toutes choses.¹³⁷⁸

C'est-à-dire que le savoir anthropologique ne doit pas trancher comme *un* couperet la possibilité de la connaissance et de l'ontologie, en postulant de manière définitive que toute connaissance apporte avec elle, nécessairement, les caractéristiques du connaissant, bien plutôt il faut voir en elle un moment, le moment de la prise de conscience, par l'homme, de son être propre et, de là, des modèles fondamentaux avec lesquels il opère dans la connaissance ; cette prise de conscience doit pouvoir s'accompagner d'une authentique philosophie, qui relativise la connaissance humaine vis-à-vis des choses qu'elle connaît, d'une part, vis-à-vis du monde dans lequel elle se rapporte aux choses, d'autre part. Ce n'est pas parce que il y a le moment de la connaissance humaine que celle-ci doit fonctionner comme un absolu indépassable. Au contraire, comme se rapportant aux choses, la connaissance humaine doit trouver dans le monde la condition d'un tel rapport. Fink écrit : « *Le rapport au monde de l'existence humaine raccroche notre auto-compréhension finie avec la compréhension de l'étant étranger, raccroche anthropologie et ontologie.* »¹³⁷⁹. Ce qui s'opère dès lors c'est un renversement : il ne s'agit plus de penser, sans s'en rendre compte, les choses à partir de l'homme, mais il s'agit de penser le rapport de l'homme et des choses dans l'horizon du monde.

¹³⁷⁸ „Die Welt ist kein anthropologischer Befund, keine Existenzstruktur des menschlichen Daseins. Wohl aber ist der Mensch das einzige von allen in der Erscheinung sich zeigenden Wesen, das nicht bloss um die Welt weiss, sie vielmehr als Inbegriff und Urgund aller Dinge weiss.“: Idem, p. 450

¹³⁷⁹ „Das Weltverhältnis des menschlichen Daseins verklammert unser endliches Selbstverstehen mit dem Verstehen des fremdes Seienden, verklammert Anthropologie und Ontologie.“ : Idem, p. 450-451

4. – Conclusion

On peut apprécier, maintenant, quelle est la position de Fink sur le problème anthropologique, et comment, par là il se distingue des positions qui lui furent contemporaines, non pas en s'y opposant formellement, mais en les composant essentiellement. Avec un premier point très important concernant l'opposition des philosophies de la conscience, phénoménologiques ou existentialistes, vis-à-vis des conceptions anthropologiques qui posaient, en arrière du phénomène de conscience, la primauté de phénomènes anthropologiques fondamentaux, comme le travail (Marx), le désir sexuel (Freud), ou le pouvoir (Nietzsche). Fink supprime l'opposition dialectique entre la conscience et l'intérêt, non pas en niant l'un à la faveur de l'autre ou vice-versa, mais au contraire en saisissant que la conscience, notamment comme conscience de soi, est toujours conscience précisément de ces intérêts fondamentaux. La conscience du « je suis » ne s'oppose pas aux passions fondamentales, mais ces dernières constituent le contenu fondamental du « je suis », dont le formalisme n'apparaît plus pertinent. Du point de vue de Fink, il est donc juste de défendre un point de vue phénoménologique et existentialiste sur la question de l'homme, à la condition de bien saisir les déterminations fondamentales du contenu de la conscience. Et il est encore juste de s'opposer à des conceptions qui rendent entièrement l'homme à ses pulsions naturelles, si c'est pour souligner que celles-ci sont toujours la matière d'un engagement existentiel. Mais à l'inverse, il est parfaitement juste également de souligner que l'homme n'est pas une pure conscience de soi, une simple conscience existentielle qui se réalise abstraitement par ses choix et sa liberté, mais il est fondamentalement vrai que l'homme se caractérise par des besoins et des intérêts fondamentaux hors desquels les *phénomènes* de l'existence humaine ne sont ni vus ni conçus. Et il est également vrai que ces phénomènes répondent chez l'homme à du *donné*, à ce qui n'est pas l'ordre d'un libre choix : on ne choisit pas de travailler, d'aimer, de combattre, et il est donc vrai que par-delà la liberté de conscience il y ait une sphère déterminante dans l'existence humaine. Seulement, et c'est là l'originalité de la position de Fink, le déterminisme anthropologique et la liberté de conscience ne s'opposent pas : je suis toujours libre justement vis-à-vis de ce qui me détermine. Aussi bien les deux positions : phénoménologie existentialiste et anthropologie déterministe recèlent quelque chose de vrai,

mais chacune ignore quelque chose de l'autre : les philosophies de la conscience ignorent le contenu fondamental des motivations anthropologiques, les anthropologies déterministes elles méconnaissent que le propre de l'homme est justement d'être ouvert en conscience aux motivations fondamentales.

Fink est original et apporte quelque chose de neuf sur un second point. Les anthropologies déterministes, du moins chez ses représentants fondamentaux, tendent à fonder l'ensemble des phénomènes anthropologiques sur *un seul* phénomène fondamental. L'interdépendance des phénomènes fondamentaux rendait en effet possible de montrer des relations de croisement permettant, en apparence, de ramener certains phénomènes à d'autres : par exemple il est facile de montrer comment, dans la société patriarcale, la gestion du phénomène érotique est croisés avec les phénomènes de l'ordre et du pouvoir. Facile encore d'objecter qu'alors ce n'est pas le pouvoir qui est rigoureusement premier, mais bien le désir sexuel qui est l'objet de la législation, elle-même dès lors secondaire. On pourrait même encore remarquer que l'ordre qui légitime le mariage fonctionne d'après des modalités contractuelles qui elles-mêmes sont fondées sur des intérêts économiques. On voit bien dans ce bref exemple comment non seulement il y a plusieurs phénomènes fondamentaux, mais aussi comment il opère entre eux une sorte de concurrence. Et c'est le mérite de Fink de montrer qu'il y a *plusieurs* phénomènes fondamentaux. Avec cette remarque importante : les phénomènes sont dits « fondamentaux » parce que, précisément, ils ne se rapportent pas les uns aux autres dans des rapports de fondations. Ils sont « fondamentaux », c'est-à-dire qu'ils ne se fondent pas eux-mêmes sur autre chose. Et c'est là la grande erreur des anthropologies déterministes, que de prétendre fonder le pouvoir et l'Eros sur le travail, ou le travail sur le pouvoir, etc. Il n'y a pas *un* phénomène anthropologique fondamental, mais il y en a plusieurs, que Fink dénombre être cinq. Dès lors, l'examen des phénomènes humains fondamentaux ne doit pas procéder généalogiquement, pour tenter de tous les fonder sur un seul, mais doit consister dans l'étude de leurs rapports, en tant qu'ils se mélangent, s'entrecroisent, sont toujours tous présents sans que l'un d'entre eux ait la primauté. Ce qui doit permettre de ne pas se tromper sur la nature de ces phénomènes, et de rendre à chaque phénomène sa positivité et sa caractéristique, au lieu de voir, dans l'un des phénomènes, l'essence d'un autre phénomène. Ce qui modifie rien moins que l'intelligence de l'homme.

Un dernier point peut souligner encore l'originalité de Fink sur la question anthropologique. Il s'agit du primat rendu à l'intersubjectivité pour la compréhension de l'existence humaine. A cet égard le point de départ cosmologique est essentiel. Fink, en ne partant pas du sujet monadique moderne, mais en partant de l'ouverture à l'espace-temps du monde, dispose du cadre adéquat pour saisir l'intersubjectivité, notamment en saisissant, à travers l'analyse de la spatio-temporalité fondamentale de l'existence humaine, le « maintenant » universel dans lequel le rapport de l'homme aux choses et de l'homme à l'homme prend sens. Le sens, pour l'homme, est toujours partagé, et ce qui se partage ce sont des relations intersubjectives déterminées par les cinq phénomènes fondamentaux. Avec un gain conceptuel considérable. Le problème de la mort apparaît n'être pas seulement un problème existentiel pour l'individu seul, mais se révèle, via le moment de la « mort étrangère », être un phénomène qui a une portée co-existentielle ; c'est au sein de la sphère intersubjective du sens que le problème de la mort se pose, quand il apparaît que ma mort, et le sens pour moi de ma propre mort s'enracine dans la collectivité.

La question du travail elle aussi s'enracine fondamentalement dans l'intersubjectivité. Le travail, et notamment le phénomène fondamental de la répartition du travail, est fondamentalement intersubjectif : c'est seulement à la lumière de cette intersubjectivité fondamentale que d'une part, le sens du travail, comme service à la collectivité, peut apparaître, qu'il peut apparaître d'autre part le sens social de toute activité ouvrière, par delà une conception égocentrique de l'œuvre personnelle. Et c'est encore l'appréhension intersubjective du travail qui peut permettre de bien apercevoir la nature fondamentale de *l'injustice sociale*, dans la mesure où son fondement réside en ce que dans un rapport de l'homme à l'homme, l'un prend le pouvoir et l'autre s'aliène. Dans la mesure où l'intersubjectivité n'est pas primordiale pour l'intelligence de ce problème, l'injustice, dans son fondement, n'apparaît pas clairement.

Mais encore, l'approche intersubjective du problème de l'homme permet une approche plus juste du problème de l'amour : là où l'anthropologie philosophique opère, peut-être sans s'en rendre compte, avec le modèle aristotélicien de la substance individuelle, comment concevoir convenablement l'amour ? A partir de ce modèle en effet, l'on est contraint de partir de l'individu, là même où le phénomène manifeste un processus supra-individuel, qui sous la forme de la vie de l'espèce rassemble les individus. Comprendre convenablement l'amour ce n'est pas saisir d'abord les pulsions d'un individu, homme ou femme, c'est d'abord saisir le

processus universel pour penser ensuite le besoin sexuel de l'individu comme procédant du rapport de l'espèce.

Le phénomène du pouvoir, lui aussi, à partir de Fink, peut être saisi dans une dimension qui le caractérise plus essentiellement que la conception un peu primitive de l'appétit de puissance individuel. Le phénomène du pouvoir n'est pas bien saisi si l'on ne prend pas en vue sa dimension supra-individuelle, principalement intersubjective, qui fait que tout homme vit dans un ordre social à portée plus ou moins universelle. Le pouvoir n'est pas primitivement le fait d'un individu sur un autre individu, il est primitivement le fait de la *société* sur l'individu. Et là encore, si l'on ne part pas de l'intersubjectivité, l'on ne peut pas apercevoir ce trait essentiel de tout pouvoir.

Enfin, le phénomène du jeu lui aussi, doit s'appréhender d'abord intersubjectivement. Le jeu n'est pas, dans sa constitution essentielle, pas l'activité d'un individu qui s'amuse, mais il est au contraire fondamentalement la position, par un acteur, d'une irréalité, à l'intention d'un spectateur. Acteurs et spectateurs, dans leur relation intersubjective, sont essentiels au jeu, et la considération du seul acteur dans le phénomène du jeu manque une détermination essentielle de ce dernier.

On voit donc que l'anthropologie de Fink, non seulement compose et distingue les différentes conceptions anthropologiques courantes du vivant de Fink, mais qu'en outre, grâce au point de vue cosmologique qui rend première l'intersubjectivité, elle permet des progrès conceptuels importants et conséquent des phénomènes fondamentaux de l'existence humaine, en même temps qu'elle supprime les fausses oppositions dialectiques traditionnellement instaurées entre ces phénomènes.

Appendice : l'ouvrage de 1960 Le jeu comme symbole du monde

Dans le cadre d'une introduction en Français à la pensée de Fink, il paraît indispensable de se pencher sur l'ouvrage de 1960 (traduit en 1966), *Le jeu comme symbole du monde*. En effet,

avec le *Nietzsche* (également de 1960), ces deux ouvrages, traduits en Français, ont donné de la pensée du Fink de la maturité une image faussée : en ignorant tout de la cosmologie fondamentale, on a pu croire que Fink s'était intéressé, gratuitement, à l'œuvre de Nietzsche d'une part, et au phénomène ludique d'autre part. On a déjà montré¹³⁸⁰ comment la compréhension finkéenne de Nietzsche se formait essentiellement par rapport, chez Fink, au problème du monde, et nous voulons montrer maintenant que le sens de sa pensée du jeu se fonde sur son anthropologie d'une part et sur sa cosmologie d'autre part. Ainsi nous aurons situé le propos de Fink, dans *Le jeu comme symbole du monde*, par rapport à son œuvre toute entière, proposant par là les bases adéquates d'une juste compréhension de l'ouvrage.

En tant que le jeu est un thème qui chez Fink se tient entre l'anthropologie et la cosmologie, et ayant déjà traité de la cosmologie, il nous a semblé à propos de traiter de cet ouvrage sur le jeu en appendice à notre section sur l'anthropologie.

1. – Le problème de l'approche philosophique du jeu

Le propos de Fink dans *Le jeu comme symbole du monde* n'est pas, comme on peut s'en douter, une simple réflexion sur le problème du jeu, ou une simple phénoménologie de l'activité ludique, mais revêt au contraire une importance philosophique fondamentale. Le problème philosophique qui se pose derrière la question du jeu est éminemment « métaphysique » : il s'agit rien moins que d'examiner l'essence de l'homme à la lumière de son rapport au monde, c'est-à-dire, par là, de remettre en question l'anthropologie classique qui faisait de l'homme celui qui connaît l'Être suprême, le Dieu des philosophes, et qui ne concevait, dès lors, le sens de l'existence que dans ce rapport ; si il est vrai, comme le pense Fink, que le rapport à l'Être est d'abord et avant tout un rapport à l'étant, que celui-ci est une « offrande » du monde, et que donc tout rapport à l'étant s'inscrit préalablement dans un rapport au monde, il s'agit d'examiner, philosophiquement, le rapport originaire au monde pour comprendre, là aussi originairement l'essence de l'homme, par delà le schéma métaphysique classique. Or pour Fink le phénomène du jeu, bien loin d'être d'un rang

¹³⁸⁰ Voir notre deuxième partie, Troisième section, Appendice.

secondaire par rapport aux questions « sérieuses » de la vie, est l'expression du rapport au monde originaire, et c'est pourquoi Fink établit un rapport essentiel entre jeu humain et jeu cosmique. C'est là l'originalité du *Jeu comme symbole du monde* : tandis que dans le cours sur l'anthropologie de 1955 (*Grundphänomene des menschlichen Daseins*), Fink abordait le problème du jeu au niveau strictement anthropologique, il aborde maintenant le problème au niveau de la relation de parenté entre jeu humain et jeu cosmique. Il procède d'abord par une question ; en effet il écrit :

Est-ce que ce qui paraît situé tout à fait à la périphérie de la vie humaine peut comporter, par-delà celle-ci, une signification cosmique ? Le jeu a-t-il sa patrie non seulement dans la finitude humaine, mais encore dans le tout du monde ? ¹³⁸¹

Par cette question, Fink entend poser le problème du rapport entre jeu humain et jeu cosmique, de telle sorte qu'on puisse voir dans le jeu humain un symbole du monde. Il écrit encore :

Le jeu humain a une signification mondaine (*Weltbedeutung*), une transparence cosmique. C'est une des figures cosmiques les plus claires de notre existence finie. En jouant, l'homme ne demeure pas en lui-même, dans le secteur fermé de son intériorité ; plutôt il sort extatiquement hors de lui-même dans un geste cosmique et donne une interprétation riche de sens du tout du monde. ¹³⁸²

Le propos de Fink, au départ de sa problématique jeu humain/jeu cosmique, est de reconduire, non pas le jeu cosmique au jeu humain, mais le jeu humain au jeu cosmique. On a déjà évoqué le thème du jeu cosmique chez Fink. Le jeu cosmique ne peut s'apercevoir que dans une philosophie cosmologique non-métaphysique. Pour la métaphysique le monde est une somme de choses, il n'est pas reconnu comme une dimension supérieure dans laquelle viennent et disparaissent les choses ; dans la mesure où l'espace et le temps sont conçus à partir des choses, où la dimension spatio-temporelle d'ensemble n'est pas aperçue, le jeu du Tout, dans lequel tout étant fini apparaît et disparaît, dans lequel quand l'un apparaît l'autre disparaît et inversement, n'est pas et ne peut pas, lui non plus, pour des raisons essentielles, être aperçu. Pour apercevoir la dimension du jeu cosmique il faut non pas partir des choses

¹³⁸¹ Eugen Fink, *Le jeu comme symbole du monde*, trad. H. Hildenbrand - A. Lindenberg, Les Editions de Minuit, Paris, 1966-1993, p. 16

¹³⁸² Idem, p. 22

pour concevoir l'ensemble, mais du monde pour concevoir les individus. Le monde alors est aperçu comme la dimension globale, comme la dimension originaire *dans*, et seulement dans laquelle les individus apparaissent et disparaissent, et c'est relativement à l'espace-temps du monde que l'étant dans la pluralité des mouvements spatiaux et des durées temporelles qui sont les siens peut être saisi dans la finitude qui le caractérise vis-à-vis du monde. Pour la métaphysique il n'y a que des choses, connues dans leur être, et l'hypothèse spéculative que la condition de l'être des choses réside dans l'Être suprême ; dans cette conception où l'individu fini n'est pas reconnu selon sa finitude spatiale et temporelle vis-à-vis de la dimension originaire du monde, le jeu du tout ne peut pas être reconnu. Pourtant l'homme est originairement ouvert à cette dimension d'ensemble. Fink, à cet égard, écrit :

...puisque l'homme ainsi n'est pas simplement dans le temps mais a le savoir du temps et de la caducité ; qu'il n'est pas simplement subsistant comme la pierre ou le nuage, mais qu'il a relation avec son être, qu'il est même bouleversé par son propre caractère problématique et cherche à comprendre son existence ; puisqu'il en est ainsi, l'homme ne se sait pas seulement « différent » et « d'une autre espèce » sur l'arrière-fond de l'animalité, mais il a relation avec l'impérissable qui gouverne la disparition, le lever et le déclin des choses finies ; il a relation avec le monde, avec le processus de l'individuation, avec la vie du monde en tant que manière dont la toute puissance agit. L'étant le plus fini a justement le savoir de la puissance du tout.¹³⁸³

On peut donc comprendre que le jeu humain présuppose et exprime cette ouverture originelle de l'homme au jeu du monde. Le jeu, bien loin de n'être que le phénomène, secondaire, du simple loisir, exprime au contraire une compréhension du jeu du Tout, du jeu cosmique, et comme tel acquiert une valeur paradigmatique essentielle. On voit donc le renversement assez radical, philosophiquement parlant, qu'opère la thématique du jeu chez Fink, quand partant d'une métaphysique « chosale » (la « *Dingontologie* »), pour laquelle le monde n'est pas reconnu comme dimension originaire et pour laquelle, dans sa version anthropologique, le jeu n'est que secondaire, on arrive à une cosmologie qui distingue monde et chose, et pour laquelle le jeu humain a une valeur paradigmatique quand il s'agit de penser le jeu des choses dans le monde. Fink décrit ainsi le jeu du monde :

Le jeu devient « métaphore cosmique » pour le tout de l'apparition et de la disparition des choses, des étants, dans l'espace-temps du monde. Le flux de la vie, ivre, écumant, qui dans la joie de l'engendrement porte les êtres vivants, s'identifie mystérieusement à l'onde noire qui

¹³⁸³ Idem, p. 58

précipite le vivant dans la mort. Vie et mort, naître et mourir, entrailles et tombeau sont fraternellement unis : c'est la même puissance mouvante du tout qui produit et anéantit, engendre et tue, qui réunit la joie suprême et la plus profonde douleur.¹³⁸⁴

Le propos de Fink dans *Le jeu comme symbole du monde* est donc de tenter de gagner la signification philosophique du jeu, avec, dans un premier temps, un examen de la représentation du jeu dans la métaphysique traditionnelle. Du point de vue de celle-ci, le jeu, dit Fink, est « dévalué ». Il est dévalué parce que l'irréalité constitutive de l'apparence produite dans le jeu est opposée à la valeur ontologique de l'étant. Dans la mesure où la connaissance philosophique consiste à s'émanciper du mythe, à dépasser la représentation que le poète donne des dieux, pour accéder à la connaissance vraie, c'est-à-dire la connaissance du « vraiment étant » (*l'ontos on*), ce qui est dénoncé c'est précisément l'apparence dans laquelle se donne la représentation poétique. Fink explique :

L'interprétation du jeu comme mimésis, comme imitation, et – en deuxième lieu – celle de l'imitation comme copie, et enfin l'élucidation de la copie comme reflet de miroir, ce furent là les étapes essentielles qu'ont parcourues déjà les fondateurs de la métaphysique pour former des concepts et pour déterminer la position du jeu et du beau : on plaça le jeu et le beau dans la même classe en en faisant de l'un et de l'autre un échelon inférieur à celui du vrai ; leur relation avec le vrai véritable est celle entre l'apparence et l'être.¹³⁸⁵

C'est-à-dire que deux traits dominent la représentation métaphysique du jeu : d'une part le jeu, comme imitation, renvoie toujours à autre chose, précisément à ce qui est imité, et d'autre part, dans cette imitation même, il n'est pour soi que pure apparence et n'a pas la dignité du vrai.

Le problème essentiel, pour Fink, de la compréhension métaphysique du jeu, c'est qu'en mesurant le jeu, l'activité ludique à partir d'une analyse philosophique, métaphysique, de l'image, l'on ne saisit pas vraiment l'activité ludique dans ce qui lui est propre. En effet, Platon notamment, dans son analyse du jeu et des représentations ludiques, part du modèle de l'image. Il ne saisit la représentation ludique, ou l'activité ludique qui la produit, que dans la perspective où l'image est une copie de l'original et n'est pas pour soi quelque chose de vrai.

¹³⁸⁴ Idem, p. 62

¹³⁸⁵ Idem, p. 112

Platon, dans son interprétation du jeu, ne saisit l'image que dans le sens où elle réfléchit quelque chose, il ne saisit pas la représentation et l'activité ludique comme ce qu'elle est essentiellement, à savoir une production de l'imaginaire humain, mais seulement comme une imitation d'un original. Par exemple une statue. Platon ne considérera que le rapport du représentant au représenté, c'est-à-dire par exemple le rapport de la statue représentant l'homme qui est représenté, mais il ne considérera pas cette statue comme une œuvre d'art humaine, c'est-à-dire représentant, par delà son thème abstrait, - l'homme -, une expression positive, une réalisation pleine de sens, bref, ce qu'elle est essentiellement, à savoir une œuvre d'art. Fink remarque dès lors que Platon et les métaphysiciens, dans leurs analyse du jeu, ne saisissent qu'un moment de l'œuvre d'art ou de la représentation ludique, à savoir *l'image* ; oui, l'œuvre d'art est une image, mais une image non pas essentiellement rapportée à ce qu'elle imite, mais essentiellement rapporté à son genre d'être, l'œuvre d'art, dont l'essentiel n'est pas tant d'imiter, que d'exprimer. C'est pourquoi Fink écrit : « *Le jeu comme image est une formule d'interprétation juste ; mais le jeu comme image réfléchi est une formule fausse, et c'est le caractère forcé de l'antithèse polémique de Platon.* »¹³⁸⁶. L'œuvre d'art n'est pas simplement comparable au reflet de l'arbre dans l'eau du lac qui le borde, ni non plus à la table du menuisier qui réplique le plan de ce dernier, elle est au contraire une manifestation originairement humaine, qui, comme exprimant de manière originale le sens des choses, revêt un sens tout positif, qui ne doit pas, en vérité, pour Fink, être dévalué sous le titre de la pure copie. L'œuvre d'art n'est pas qu'une imitation négative, elle est une expression positive.

Fink approfondit ce point. Il s'agit pour lui de prendre distance, pour une compréhension plus juste du jeu, avec le primat du modèle de la copie qui opère dès lors qu'on ne saisit le jeu que comme une image, et simplement comme une image. Il écrit :

Mais que peut-on réellement comprendre du jeu, lorsqu'on l'interprète par les catégories puisées dans le phénomène de l'image ? Le comprend on assez en lui-même et dans son sens ontologique, si on le décrit comme copie, comme une quelconque représentation par l'image... ?¹³⁸⁷

Ce qui est essentiel dans cette approche finkéenne du jeu, c'est que Fink, plutôt que de saisir le jeu sous le seul moment de l'irréalité (pour ensuite l'opposer au réel), tente de saisir le jeu

¹³⁸⁶ Idem, p. 115

¹³⁸⁷ Idem

« en lui-même ». Avec cet argument clé : il ne faut pas rapporter l'image et l'irréalité du jeu à une essence en soi qui serait là imitée : il faut au contraire rapporter cette apparence et cette irréalité à *l'homme* qui produit cette apparence. Toujours avec notre exemple de la statue, l'on peut dire : il ne faut pas rapporter la statue qui représente un homme à l'« Idée » d'homme qui lui correspond, mais il faut saisir la statue comme une expression humaine qui traduit un sens déterminé de l'homme, en en accentuant certains traits, etc. Le rapport de l'essence et de l'existence constitutif de l'œuvre d'art, ne doit pas être saisi, pour Fink, entre l'œuvre d'art et l'« idée » mais entre l'œuvre d'art et l'esprit de l'artiste. Il écrit : « *Le jeu 'correspond' ; la correspondance est un trait fondamental qui lui est propre. Mais la question se pose de savoir s'il faut déterminer la correspondance comme reflet d'un étant.* »¹³⁸⁸. Et il ajoute : « *...la correspondance essentielle du jeu ne se présente pas comme reflet.* »¹³⁸⁹. Car au contraire l'image, bien loin de se référer à une « Idée » en soi, renvoi à l'imaginaire humain. Et c'est précisément de l'imaginaire humain que l'image est image, c'est pourquoi le défaut de la doctrine métaphysique du jeu réside en ce qu'elle introduit une notion ontologique de la copie pour saisir l'image ludique, ce qui ne convient pas du tout pour saisir l'image qui provient de l'imaginaire. C'est pourquoi Fink pose la question : « *Mais est-ce qu'ainsi on détermine assez l'imaginaire de l'image ? Est-ce assez préciser l'être de l'image si on indique chaque fois de quoi l'image est copie ?* »¹³⁹⁰. C'est-à-dire qu'il ne suffit pas de saisir le jeu comme une image et comme une irréalité, mais qu'il faut encore saisir correctement le sens ontologique de cette irréalité. La statue par exemple, bien que représentant un homme qui n'est pas un homme réel, est, comme statue, bien réelle, elle a la réalité de l'œuvre d'art et porte l'essence de l'œuvre d'art qui est d'exprimer l'imaginaire humain. Ontologiquement l'image de l'œuvre d'art est positive. C'est pourquoi c'est tout un problème de suivre Platon et de considérer l'œuvre d'art comme ontologiquement négative, et ce en rapportant le représenté à l'Idée, alors qu'au contraire, l'image est ontologiquement positive, en ce qu'elle manifeste le sens des choses et du Tout pour l'homme, l'art n'étant dès lors pas une simple apparence ontologique mais un phénomène fondamental de l'existence humaine.

Ce qui est par conséquent essentiel pour Fink, dans l'appréhension philosophique de la question ludique, c'est de comprendre de quelle nature est l'image ludique. Il écrit : « *Il est alors essentiel de savoir non pas de quoi l'image est copie, mais ce qu'est le caractère*

¹³⁸⁸ Idem

¹³⁸⁹ Idem

¹³⁹⁰ Idem

*d'image en tant que faire apparaître apparent. »*¹³⁹¹. C'est-à-dire que le processus constitutif de la production de l'apparence doit faire l'objet d'une critique, si il est préalablement posé que ce processus n'a qu'une signification simplement mimétique : l'œuvre d'art n'est pas simplement mimétique mais elle est essentiellement expressive, il ne s'agit pas seulement pour l'artiste d'imiter bêtement mais de dire l'essentiel, à cet égard encore il est important de distinguer la TECHNE de l'œuvre d'art : si Platon a recours au modèle du travail pour illustrer l'activité créatrice du NOUS, il ne faut pas confondre le travail et le jeu qui sont deux phénomènes fondamentaux de l'existence humaine bien distincts. C'est pourquoi Fink insiste et considère particulièrement sur le processus du « faire-apparaître » (*Erscheinenlassen*) : le faire-apparaître ludique est tout autre que le faire-apparaître technique, il n'a pas le même sens fondamental. Pour Fink, l'approche du problème du jeu doit donc dépasser la conception, trop simpliste, du mimétisme, pour saisir l'essentiel de l'activité qui produit l'apparence, l'essentiel de l'activité ludique. Il écrit encore : « *Il ne s'agit pas essentiellement de se demander ce qui est paraphrasé ou représenté, mais ce qu'est la paraphrase, la représentation ludique comme telle.* »¹³⁹².

Le problème philosophique du jeu, dès lors, se précise. Si l'on admet que la compréhension traditionnelle du jeu est tributaire d'une métaphysique de l'essence en regard de laquelle le jeu n'est qu'une apparence ; si, au contraire de cette métaphysique, on voit dans le jeu un phénomène bien particulier qui exprime le rapport au monde de l'homme, et qui, donc, nous dit quelque chose du monde, alors il faut envisager un renouvellement de la question philosophique du jeu qui doit opérer, vis-à-vis de la conception métaphysique du jeu, par déconstruction ou abstraction. Il s'agit de faire abstraction de la tradition rationnelle occidentale pour tenter de saisir originairement le jeu. Fink écrit :

Pour les sauvages qui s'adonnaient à la magie, et pour l'enfant, le jeu ne se caractérise pas en tant que sphère d'irréalité, qui se détermine comme étant de « valeur inférieure » par différence d'avec les choses ordinaires et leur réalité tangible. Bien au contraire. L'irréalité présente pour eux un caractère nettement positif ; il est le mode selon lequel quelque chose d'ontologiquement plus fort, plus puissant s'insère dans la vie habituelle. L'irréal se distingue comme ce qui domine, comme authentique. Le « fabuleux » et le « miraculeux », c'est ce qui vaut le plus. Cela ne signifie pas que l'enfant et le primitif ne voient pas les choses simplement réelles, qu'ils se déplacent comme dans un rêve à l'instar des « somnanbules ». Ils ont plutôt un sens

¹³⁹¹ Idem, p. 116

¹³⁹² Idem

particulièrement aiguë de la différence entre les choses ordinaires et le « fabuleux ». Mais précisément ils évaluent cette différence autrement que ne le font par ailleurs les adultes et les hommes formés par une culture rationnelle... Dans le jeu, ils se sentent plus proches de l'essentiel, de l'authentique.¹³⁹³

C'est donc, par delà la compréhension rationaliste traditionnelle du jeu, les pratiques ludiques originaires qui font dès lors l'objet de l'investigation philosophique finkéenne du jeu, dans la mesure où il s'agit par là de penser véritablement le jeu par-delà les schèmes d'interprétations métaphysiques.

2. – L'analyse des pratiques ludiques originaires

Le sens de l'analyse finkéenne du jeu est de tenter la reconquête de la compréhension originariaire du monde. Fink engage une discussion serrée de la conception platonicienne du jeu, dans la mesure où c'est à partir de Platon que le jeu fut relégué, dans sa signification essentielle, à un niveau secondaire, comme irréalité, comme « copie » ou « image ». Or si pour Fink, comme il apparaîtra bientôt, le jeu est un symbole du monde, le premier obstacle qui gêne une compréhension profonde du jeu, est la sujétion de la nature ontologique du jeu au modèle ontologique chosial, au modèle ontologique de l'étant. Fink écrit :

L'« irréalité » du monde ludique est une apparence d'une espèce particulière. Platon nous donne une réponse à la question de savoir ce qu'est cette apparence ; pour lui elle n'est qu'une image. Et une image se détermine, surtout dans la mesure où elle est copie, à partir de sa ressemblance avec l'original. L'apparence du monde ludique est donc expliquée comme une relation de ressemblance entre deux étants, dont l'un est la copie de l'autre. En d'autres termes, le sens fondamental de cette interprétation platonicienne est celui-ci : l'apparence du monde du jeu est interprétée à partir de l'espace de référence d'un rapport intramondain.¹³⁹⁴

¹³⁹³ Idem, p. 121

¹³⁹⁴ Idem, p. 127

Le premier point de l'approche finkéenne du jeu consiste donc à se demander si le jeu est originairement simplement une copie d'un étant où si au contraire le jeu, dans la geste qui l'anime, exprime bien plutôt la compréhension du monde. Le jeu, pour Fink, ne réplique pas tant une simple chose, dont il serait la copie, mais il exprime, plus profondément, la compréhension du monde de l'homme. C'est sur ce point précis que la question de la valeur philosophique du phénomène du jeu est retournée : loin de copier une simple chose, le jeu exprime la compréhension, bien plus originaire, du monde. Il n'a pas une valeur défailante en regard de l'être de l'étant, mais il symbolise au contraire le Tout du monde et revêt alors, par le sens qu'il exprime, une valeur philosophique fondamentale. Fink formule donc, face à la doctrine platonicienne, une première question essentielle : « *Le jeu est-il à l'origine copie d'événements intramondains, est-il répétition et imitation ? Ou bien le jeu est-il une forme particulière de la relation de l'homme avec le monde ?* »¹³⁹⁵. L'idée centrale de Fink est que le jeu humain exprime un rapport conceptuel avec le jeu du monde. Et c'est précisément dans la mesure où le monde n'est pas pris en vue dans la métaphysique, que le jeu du monde lui aussi est méconnu, et qu'encore, dès lors, le jeu humain n'est pas et ne peut pas être compris dans son sens originel. Le propos de Fink, dans l'analyse du jeu qui forme l'essentiel de l'ouvrage *Le jeu comme symbole du monde* (1960), que nous étudions présentement, consiste donc, sur la base de sa philosophie cosmologique, à saisir enfin le problème du jeu dans sa dimension véritable, c'est-à-dire comme le symbole humain de la compréhension du jeu cosmique.

Ce qu'il s'agit d'abord de réévaluer c'est le statut de ce que Fink appelle l'image ludique, qui ne se définit pas d'abord comme la simple copie d'une réalité, comme par exemple le tableau qui représente le paysage, mais par la production d'une apparence. C'est précisément le sens de cette apparence qu'il s'agit de prendre en vue. Dans la production de cette apparence, l'apparence devient, dit Fink, *symbole*. Cette activité symbolisante ne se borne pas à la forme de l'art, même si l'art recèle une haute teneur symbolique, elle s'exprime aussi dans les pratiques fondamentales de l'existence humaine. Fink le souligne :

Là aussi où l'homme, à la sueur de son front, cultive la terre avare, la lumière du monde peut se mettre à briller dans les gestes simples des semailles et de la récolte ; là aussi on apprend la proximité de la force généreuse de la terre. Lorsque nous mettons un mort en terre, que nous le rendons aux éléments, cette action aussi peut devenir symbole : l'enterrement, par lequel nous

¹³⁹⁵ Idem

rendons un de nos semblables à la terre, peut nous révéler le retour, riche de signification, de toutes les choses individuelles dans le fond anonyme où tout se recèle.¹³⁹⁶

Ce que Fink prend en vue, c'est la question qui consiste à se demander *pourquoi* l'homme exprime l'intuition du monde dans la position d'une irréalité, c'est-à-dire dans le jeu. La réponse est que c'est précisément parce que l'homme vit dans l'oubli du monde, dans l'orientation vers les choses, et dans l'intérêt par lequel il est orienté vers les choses, qu'un oublié l'habite cependant de telle sorte qu'il est pour ainsi dire dans la nécessité de l'exprimer et de communier avec lui. C'est pourquoi pour Fink l'une des formes élémentaires de la pratique ludique, entendue comme la position d'une irréalité symbolique, est le culte. Fink, à cet égard, écrit :

S'il y a jamais eu un âge d'or à l'aube matinale de l'espèce humaine, celle-ci ne connut alors aucun culte, parce que toutes les choses étaient d'une profondeur de monde, que sur tout brin d'herbe brillait la lumière des astres les plus lointains et que tout était rempli de divinité. C'est seulement lorsqu'au cours du temps les choses s'usèrent, que les hommes formèrent des habitudes et se mirent à penser et à sentir selon ces habitudes qui dissimulaient et troublaient la demeure originale de l'espèce humaine sur cette terre sous la voûte céleste ; c'est alors seulement qu'il incombe à une pratique particulière de rompre le nivellement de la vie, qui était ressenti comme danger, et de rendre un élan nouveau aux choses qui s'étaient abîmées dans ce qui n'était que trop connu, de leur donner un nouvel éclat. Le culte exaltait les choses ordinaires en conférant à certaines d'entre elles sens culturel et consécration. Le culte est une tentative de faire briller à nouveau la lumière originelle du monde sur toutes les choses finies.¹³⁹⁷

C'est ici que peuvent être réintroduites les analyses que Fink faisait du jeu dans le cadre de son cours sur les phénomènes fondamentaux de l'existence humaine, et notamment l'analyse de l'image ludique dont on se souvient que ce qui la caractérise c'est d'être support réel d'une signification imaginaire : avec l'introduction de l'analyse du culte on comprend maintenant comment une réalité ordinaire peut revêtir, en tant que support du sens ludique, une signification sacrée : la colline du Parthénon devient la base d'un édifice sacré et acquiert une signification qui la distingue d'une colline ordinaire ; l'Eglise rend le lieu qu'elle occupe

¹³⁹⁶ Idem, p. 130

¹³⁹⁷ Idem

sacré, mais, de même que, comme on l'a vu, la pratique ludique ne se limite pas à des *objets* ludiques, mais comporte aussi des actions ludiques, des acteurs, des spectateurs et se caractérise par des jeu de *rôles*, l'homme aussi, dans le culte, peut revêtir une signification sacrée, comme par exemple le prêtre qui devient, par la référence au sacré qui le définit, lui-même un être sacré. Il revêt la fonction de médiateur entre le divin et l'humain, et pratique des sacrements qui sanctifient.

Ce qu'il faut bien comprendre, à ce niveau de l'analyse, c'est que lorsque l'on définit le jeu comme la position d'une irréalité, il ne faut pas l'entendre dans le sens de Platon pour lequel, dès lors, le jeu ou la pratique ludique ne sont que quelque chose de « non-vrai », que fabulation, ou pour reprendre un terme courant dans l'idéalisme allemand, « chimère ». Bien au contraire, le jeu se définit plutôt par la position de quelque chose de « sur-vrai », ou encore, au sens propre, de « sur-réaliste ». L'homme est orienté vers les choses, ce sont les choses qui valent pour lui comme la réalité ordinaire, mais par delà ces choses, il pressent et conçoit une dimension supérieure, la dimension du divin et du sacré, à laquelle il s'en remet pour les besoins de son existence. Le « jeu » ne signifie dès lors pas tant la pure fiction, au sens péjoratif, mais au contraire la dimension providentielle du cours des événements, du jeu des événements, dont la pensée élève l'homme, par delà les choses, vers l'origine cosmique, vers l'Un originel dont tout provient et auquel tout retourne. Et telle est la signification du culte : que l'homme, orienté vers les choses, poussé par la nostalgie de la clairvoyance du monde, puisse, dans l'espace où il vit, ériger un temple, montre comment c'est finalement dans une chose qu'il cherche à se réconcilier avec le divin.

C'est-à-dire que, dans l'analyse de Fink, le sens profond du culte réside dans le déchirement entre le terrestre et le divin, entre le profane et le sacré. Tout culte, selon Fink, est motivé par la recherche de la lumière originaire, c'est pourquoi, partant du profane, l'activité culturelle commence par séparer, entre des choses à la base profane, des choses profanes et des choses désormais sacrées : par exemple la maison, qui est une réalité profane, devient, dans le culte, un temple et acquiert une signification sacrée, et c'est pourtant dans le temple que toute chose profane reçoit une évaluation sacrée. L'objet cultuel a donc essentiellement la signification de la réconciliation avec le divin : on l'approche à partir du profane, mais en retour le profane est éclairé à partir du sacré, et c'est précisément cette lumière sacrée sur toute chose qui est ce que recherche l'activité culturelle ; essentiellement il s'agit, dans le culte, de partir des choses

pour retrouver la lumière du monde, et pour voir enfin les choses à la lumière de la vérité originelle. Fink écrit :

Le sacre cultuel sépare les choses sacrées des choses non-sacrées, pour sanctifier en définitive les choses non-sacrées. Il faut que le culte commence par soustraire, par arracher une sphère à la banalité générale de la vie, il faut qu'il la délimite et la distingue de la vie quotidienne pour pouvoir pénétrer la quotidienneté elle-même à partir de ce lieu du sacré ainsi rehaussé. A considérer le culte de cette façon il apparaît comme une ruse de la vie pour échapper à l'usure et au nivellement et pour retourner aux sources de la vie originelle. ¹³⁹⁸

L'essentiel de la production de l'apparence dans le culte est par conséquent le rapport au monde, le renvoi au monde qu'opère l'objet cultuel. Fink écrit :

Le monde est à la fois ce qui est le plus proche et le plus éloigné ; il est la force du mouvement universel de l'être dans tout étant, il est le mouvement comme naissance et comme déclin de toutes choses finies ; il est le jet qui les lance dans l'existence et le rapt perpétré par le temps qui épuise et consume tout. Toutes les fois que nous comprenons une chose individuelle à partir de ce mouvement de l'être, elle acquiert une 'profondeur de monde' et brille d'une signification infinie. Elle ne renvoie pas loin d'elle-même, à autre chose ; elle renvoie à son propre fond, au mouvement de sa périssabilité qui la traverse. ¹³⁹⁹

On comprend donc mieux maintenant comment l'activité ludique, notamment sous sa forme cultuelle, revêt une signification philosophique fondamentale : elle exprime un rapport au monde oublié, perdu, et la tentative de regagner la dimension originaire de l'ouverture au monde. Fink écrit donc encore :

...le culte est déjà un comportement dérivé de l'espèce humaine, le souvenir d'une relation au monde qui n'était pas encore déterminée par la différence entre le sacré et le profane et par la distance consciente de l'homme par rapport aux dieux. Le culte essaie de ramener, de reproduire la relation au monde, mais il ne peut le faire que sur le mode de la médiation : justement en rehaussant un petit nombre de choses qu'il élève de force vers une signification in-finie. ¹⁴⁰⁰

¹³⁹⁸ Idem, p. 132

¹³⁹⁹ Idem, p. 134

¹⁴⁰⁰ Idem, p. 135

Fink renverse donc l'approche philosophique du jeu : en effet, bien loin de considérer la production de l'apparence ludique comme inférieure ontologiquement à la réalité de l'étant, l'apparence ludique est au contraire la projection de quelque chose de plus fort en être que la simple chose, elle est la production et la manifestation du sacré, du divin, de quelque chose de bien plus puissant que l'être de la seule chose. Et c'est précisément comme tel que le jeu devient pour Fink digne de question. Ainsi il écrit :

...comment une chose qui passe pour « irréaliste » aussi longtemps que les choses quotidiennes, les choses ordinaires sont prises pour le critère de la réalité ; comment une telle chose peut-elle être comprise comme un mode d'être supérieur ; comment ce qui a un être plus fort peut-il se dissimuler dans l'apparence de ce qui a un être plus faible ? ¹⁴⁰¹

C'est précisément que l'apparence ludique, n'est non pas copie d'une simple chose, mais symbolise le Tout du monde. L'apparence ludique n'est pas moindre en être que les choses, au contraire son être est d'exprimer l'origine, le sacré, le divin, et par là, dans cette expression, elle acquiert une signification plus élevée que celle qui porte sur les simples choses, sur le conditionné. Fink écrit donc encore :

...pour Platon, le monde ludique n'est qu'une copie des choses sensibles et, pour cette raison, encore moins étant que celles-ci. Comprend-on en revanche le monde ludique non pas comme copie, mais comme symbole, dans ce cas, en dépit de son « irréalité », il est d'un rang ontologique supérieur à celui des choses tangibles de la réalité quotidienne. ¹⁴⁰²

Ce qui intéresse Fink dès lors ce sont les pratiques culturelles originaires, les pratiques culturelles antérieures au développement de la rationalité occidentale. Certes, déjà dans les pratiques culturelles originaires, le sacré est distingué du profane, et le culte exprime la compréhension originaire du monde dans des *objets* culturels. Mais ce qui est intéressant dans ces pratiques originaires c'est encore la compréhension du monde qui s'y exprime. La compréhension du monde originaire est d'abord déterminée par les phénomènes fondamentaux de l'existence humaine. C'est aussi bien le travail, l'espoir d'une bonne récolte, que l'amour, et le désir de la fécondité qui s'expriment dans les motivations culturelles originaires, qu'encore le combat et la nécessité de vaincre l'ennemi. Il y a là différents phénomènes fondamentaux, qui pourtant se croisent et constituent *en même temps* l'enjeu de

¹⁴⁰¹ Idem, p. 151

¹⁴⁰² Idem, p. 152

l'existence humaine. Cet enchevêtrement des différents phénomènes anthropologiques fondamentaux, le travail, l'amour et le combat, ne constitue pas cependant le tout de la compréhension humaine du monde, mais il faut encore saisir le moment du jeu, du jeu des événements qui au travers du devenir du travail, de l'amour et du combat, détermine le bonheur ou le malheur de la tribu primitive. Ce qui est donc essentiel dans la compréhension originaire du monde, c'est que des intérêts fondamentaux coexistent dans le jeu des événements et du devenir et que cette dimension du jeu des événements est le jeu du monde. L'homme est l'être qui est ouvert à lui-même dans l'ouverture aux nécessités fondamentales qui s'imposent à lui : le travail, l'amour, le combat, mais encore il est ouvert au tout du monde dans lequel la réussite et les échecs de ses pratiques vont et viennent. Ce sont ces deux points : 1) intérêts fondamentaux, 2) jeu du devenir, qui forment la compréhension originaire du monde, que l'homme primitif célèbre dans le culte, quand il entend, par des pratiques magiques, s'attirer les faveurs des esprits bienveillants et chasser l'influence néfaste des démons. Ce qui caractérise cette première religiosité de l'homme primitif, c'est qu'il saisit la pluralité des événements dans un jeu d'ensemble, mais qu'en outre il rapporte la « causalité » des événements à des influences supérieures qui ne sont pas de l'ordre des choses, mais d'une dimension supérieure dans laquelle les choses adviennent. C'est dit Fink, le jeu contradictoire des bons et des heureux événements, qui conduit l'homme primitif à saisir, par delà les simples événements quotidiens, un jeu du tout, le jeu du monde.

Cette analyse est d'une portée assez considérable, ce qui apparaît notamment si on la compare à la vision du monde post-platonicienne de notre culture occidentale. Pour nous, le travail, l'amour et le combat, sont plus ou moins reconnus comme importants, mais n'ont pas de signification métaphysique fondamentale. Ce qui compte ultimement pour nous serait plutôt le vrai, qu'il nous importe de connaître, et le bien qu'il nous importe de faire. Le jeu des événements est conçu soit scientifiquement, sous les titres du hasard et de la nécessité, soit religieusement sous le titre de la providence. Mais nous ne concevons plus, théoriquement et philosophiquement, l'existence humaine comme fondamentalement déterminée par *des* phénomènes fondamentaux et nous ne rapportons pas d'abord essentiellement, dans notre philosophie, notre compréhension du monde à ces phénomènes fondamentaux ; bien plutôt pour nous le monde est une totalité matérielle distinguée en différentes formes corporelles, nous ne concevons le Tout que sous le jour d'une causalité matérielle et éventuellement formelle, mais nous ne concevons pas d'abord le monde comme l'ensemble de ce qui nous

concerne, à savoir le jeu des événements essentiels pour nous. Il nous semble que le monde primitif est un monde anthropomorphique et nous nous sentons, nourris de notre rationalité occidentale, bien supérieurs aux primitifs. Mais ce faisant nous commettons une double erreur. En ne saisissant l'absolu que comme le rationnel, et en définissant l'homme uniquement par le rapport à l'absolu rationnel, nous perdons de vue l'ouverture originaire de l'homme au monde, nous perdons de vue qu'avant le philosophe il nous faut travailler, aimer et combattre ; cette dimensionnalité fondamentale de l'existence, nous la rabaissons péjorativement à « l'anthropologique » alors qu'elle est plus originaire que les questions ressortissant de la raison pure. Mais encore en développant une philosophie rationaliste qui ne se soucie pas tant, en un geste aristocratique, des besoins humains que des causes premières, la philosophie occidentale s'est développée essentiellement à partir du rapport aux choses, à leurs concepts, à leurs causes, à leur fondements, dans l'oubli de la dimension originaire qui précisément échappe, dans le jeu qui lui est constitutif, à l'analyse de la série causale d'une simple chose. Et c'est précisément cette double caractéristique de notre philosophie occidentale à l'égard de la compréhension originaire du monde que Fink veut souligner. A l'origine de notre compréhension il n'y a pas tant le concept de la causalité, que des besoins élémentaires dont le jeu nous est essentiel, et si la philosophie veut penser ce qui est premier, ce qui est, justement, originaire, elle doit prendre en vue non pas la seule rationalité, mais l'ouverture au monde qui sous-tend le développement de cette rationalité, et pour laquelle, bien loin qu'il n'y ait que des choses, il y a un jeu des choses, un jeu du Tout, qui lui-même n'est connu que dans l'enchevêtrement des intérêts fondamentaux.

3. – Conclusion

Le jeu est un problème qui apparaît être fondamental *rétrospectivement*. C'est la prise en vue de la dimension du monde, de l'ouverture de l'homme au monde, et du comportement de l'homme dans le monde qui permet de questionner non seulement le jeu humain mais encore la compréhension humaine du jeu et l'histoire de cette compréhension. C'est pourquoi Fink procède en deux temps : d'abord une mise en question de l'interprétation métaphysique du

jeu, puis, encore plus en arrière, une considération sur les pratiques ludiques archi-originaires, telles qu'elles apparaissent dans le culte primitif et dans les pratiques magiques. La considération de Fink, en tant que procédant rétrospectivement, constitue dès lors pour elle-même un troisième point de vue, une considération post-métaphysique du jeu. Cette considération post-métaphysique emprunte à la tradition deux choses. Elle emprunte à la tradition métaphysique le rejet des entités mythologiques : il n'y a pas pour Fink de dieu de la pluie ou de dieu de la chasse, ce sont des projections humaines qui ne portent pas sur des réalités objectives, mais elle emprunte aussi à la tradition mythologique une pensée de l'origine, une pensée du Tout, une pensée du jeu des événements qui ne peut pas être aperçue à partir de la seule considération sur l'étant, et qui devient oubliée à partir de la considération exclusive de l'étant. La position que conquiert Fink, sur le problème du jeu, est donc une conception post-métaphysique, où le jeu du monde n'est plus saisi par la médiation de croyances primitives dans des esprits bienveillants ou néfastes, mais où le jeu du monde est saisi *philosophiquement*, par la pensée du Tout, et non par des croyances anthropomorphiques. Le jeu du monde est l'archi-originaire, la compréhension du jeu du monde est la compréhension originaire qui scelle le propre de l'homme et de son séjour dans la dimension qu'il habite. Fink écrit :

...le jeu humain est un mode particulièrement remarquable sur lequel l'existence se rapporte au tout de ce qui est et sur lequel elle se laisse traverser et animer par le tout. Dans le jeu humain, le tout du monde se reflète en lui-même ; il fait scintiller par instant des traits de l'infinité sur et dans un intramondain, un fini. Le jeu est un acte existentiel qui mène hors d'une considération purement immanente des choses humaines ; nous ne pouvons pas le comprendre si nous concevons l'homme comme un être vivant fermé en lui-même, si nous le prenons pour un étant qui a des propriétés stables lui appartenant, si nous le pensons d'après le modèle général de la substance comportant des déterminations accidentelles. C'est précisément dans la mesure où l'homme est déterminé essentiellement par la possibilité du jeu, qu'il est déterminé par la profondeur insondable, l'indéterminé, l'instable, l'ouvert, le possible ondoyant du monde agissant qui se reflète en lui. ¹⁴⁰³

On pressent avec cela qu'il est difficile de traduire le jeu dans des concepts fixes : l'ouverture au monde est l'ouverture à l'espace et au temps dans lequel tout se *joue*, elle est l'élément originaire de la liberté vis-à-vis de laquelle une chose peut être et une autre non, elle est le

¹⁴⁰³ Idem, p. 228

champ de toute possibilité libre, le ludique, l'absolument gratuit, étant l'expression de la liberté la plus haute, de la liberté véritable. Fink écrit encore :

Dans l'exubérance, dans la frivolité et l'irresponsabilité du jeu qui manie l'étant comme un jouet, nous nous tenons dans la vaste étendue ouverte qui entoure tout, et ressemblons en effet aux « oiseaux du ciel ». ¹⁴⁰⁴

Ce qui est original dans la conception de Fink, c'est l'approche *philosophique* du jeu. Dans la compréhension mythologique, il n'est bien sûr pas question de « penser le jeu du monde », c'est au contraire, pour cette époque, la mise en œuvre de croyances thématiques dans une compréhension opératoire du Tout qui est effective ; pour la philosophie naissante, il s'agit de *penser*, et c'est ce qui est nouveau par rapport au mythe, mais dès lors penser *l'étant*, penser les choses, penser le concept et penser les causes, dans l'oubli de la dimension originaire. Fink lui se propose justement de penser le jeu, et c'est ce qui est tout à fait nouveau dans sa philosophie. Avec l'intégration du thème de la *compréhension* du Tout ; Fink reconduit le problème du jeu du monde au problème de la compréhension du jeu cosmique, dont le jeu humain est un symbole. Et il y voit la compréhension de la dimension originaire : non pas du rapport aux choses, mais de la dimension dans laquelle jouent toutes choses. Il écrit :

Ce qui est peut-être le plus difficile à comprendre, c'est que ce rapport entre l'homme et le monde, tel qu'il se manifeste dans le jeu humain, n'est pas un rapport entre deux choses séparées, mais qu'il précède comme rapport la différence de ce qui est réuni dans ce rapport. L'homme n'est pas d'abord pour devenir seulement ensuite à l'occasion, ouvert au monde et en rapport avec le monde ; l'ouverture compréhensive au tout du monde appartient à son être unique et singulier, et cela même s'il se perd dans les choses intramondaines au point que les arbres lui cachent la forêt. ¹⁴⁰⁵

Ultimement, Fink précise cependant les limites de la validité du jeu en tant que métaphore cosmique. Le jeu humain, dit Fink, est caractérisé par deux traits essentiels : d'une part le jeu est jeu d'un joueur, d'autre part le jeu produit une apparence. Ce sont ces deux traits qui limitent la portée de la métaphore ludique. Le jeu du monde, dit Fink, est un jeu sans joueur. Le monde, dit-il, n'est pas une toute puissance personnelle qui jouerait avec les événements. Le jeu du monde est tout à fait gratuit, il n'est pas le fait d'un jeu joué. Cette notion de

¹⁴⁰⁴ Idem, p. 230

¹⁴⁰⁵ Idem

gratuité est importante, quoiqu'elle doive être bien comprise : la gratuité du jeu du monde ne signifie pas que rien dans le monde n'ait de sens ; au contraire les mouvements intramondains sont marqués par une structure rationnelle, la finalité apparaît elle aussi dans le champ du vivant et du volontaire, mais le monde lui-même, le jeu cosmique *lui-même* n'est pas comme une chose finalisée, et ne peut pas, selon Fink, être considéré sous l'aspect de la finalité, si le modèle de la finalité qui dirige la perspective est celui d'une chose intramondaine. Fink écrit : « *Bien des fins agissent dans le monde : mais le monde a-t-il lui aussi, en tant que tout, une fin, un but, un telos auquel il aspire ?* »¹⁴⁰⁶. Et il conclut :

Sans raison et sans fin, sans sens et sans but, sans valeur et sans plan, le monde a en lui toutes les raisons de tous les étants intramondains qui ont tous un fondement, il englobe dans son inutilité universelle les voies sur lesquelles on s'efforce d'atteindre des fins et des buts.¹⁴⁰⁷

C'est donc ce qui permet à Fink de dire que le monde est sans raison. Le monde *lui-même* n'est pas porteur d'une raison d'être comme l'est un étant intramondain.

Le second trait du jeu humain qui ne peut convenir au jeu du monde est celui de l'apparence. Si la liberté ludique humaine se manifeste dans l'apparence, au contraire, concernant le monde, c'est *l'apparaître* qui est le théâtre de son jeu. Le jeu du monde ne produit pas des apparences, mais des événements. Et là encore, on ne peut, selon Fink, chercher une raison à l'ensemble des événements, analogue à la raison d'un événement déterminé. La réflexion est ouverte pour l'homme, de penser véritablement le sens des choses, dans une dimension où des événements déterminés ont un sens, sans que l'on puisse vraiment savoir si la dimension de tous les événements a elle-même un sens. C'est la liberté philosophique la plus haute que Fink prend ici en vue, quand il n'y a pas de réponse donnée à la question « pourquoi ? » et quand c'est l'homme qui librement pense le sens des choses en pensant le sens du Tout.

Pour conclure cet appendice sur l'ouvrage *Le jeu comme symbole du monde*, nous soulignerons que, là encore, bien loin qu'il s'agisse de simples considérations générales sur le problème philosophique du jeu, il s'agit pour Fink de penser le problème du jeu humain en tant que ce problème est étroitement lié au problème du monde ; le problème de l'approche de

¹⁴⁰⁶ Idem, p. 235

¹⁴⁰⁷ Idem

cet ouvrage résidant en ce que dans la problématique « le jeu comme symbole du monde » on ait plus accordé l'essentiel au « jeu » qu'au « monde ». Or au contraire c'est bien à partir du rapport au monde que Fink s'est proposé de parler du jeu. Le jeu, plus qu'une pratique anthropologique secondaire, exprime au contraire en profondeur la compréhension du monde, et c'est précisément la mise en perspective du jeu et de la compréhension du monde que Fink a d'abord opéré, en discutant la dévaluation platonicienne du jeu à partir de principes ontologiques fondamentaux. Il regagne la compréhension du monde mythologique, mais cette fois, dans une perspective philosophique, il entreprend de penser le rapport au monde originaire, à partir duquel le jeu humain se révèle un symbole du jeu cosmique. Le jeu est un symbole du monde, un miroir de la dimension originaire dans laquelle se joue tout événement, et dont l'homme est le témoin privilégié.

Deuxième section : le dialogue avec le dernier Heidegger

Dans cette deuxième section nous voudrions compléter notre perspective sur le rapport de Fink à ses contemporains, et, après avoir exposé la conception anthropologique de Fink, et ses positions sur le problème de l'homme, nous nous proposons d'exposer les grandes lignes de son dialogue avec Heidegger. Heidegger a toujours fait la promotion d'une approche ontologique – et non anthropologique – de l'homme, et, dans le paysage philosophique de la deuxième moitié du XXème siècle, il aura éminemment représenté non seulement la phénoménologie en son devenir, mais plus encore l'ontologie sur un plan aussi bien actuel qu'historisant (théorie de l'histoire de la métaphysique). Or étrangement, dans ce que l'on peut appeler le « mouvement ontologique », si il y eut bien une école (heideggérienne), il n'y eut pas vraiment de débats, que l'on songe par exemple aux derniers séminaires de Heidegger¹⁴⁰⁸, où c'est surtout le maître vis-à-vis de ses disciples qui dispensait un enseignement, sans que, à égalité, il y eut débat entre différents penseurs. Fink est l'un des

¹⁴⁰⁸ Entretiens et protocoles rapportés in Martin Heidegger, *Questions III et IV*, Gallimard, 1990-2000, p. 356

seuls a n'avoir ni suivi aveuglément le maître, ni progressé après lui sans une remise en question de fond, l'un des seuls a avoir engagé une véritable discussion des fondamentaux heideggeriens, en penseur et à égalité. C'est pourquoi il est tout à fait faux de soutenir, comme le fait Jean Kessler¹⁴⁰⁹, que Fink pensait dans et avec la terminologie d'Heidegger. Il n'y eut jamais de sujétion de Fink à l'égard de Heidegger, ni dans la période de jeunesse, nous l'avons montré dans notre première partie, ni dans la période de la maturité. Au contraire il y a, entre Fink et Heidegger, des dissensions lourdes de conséquences, principalement sur le rapport de la question ontologique et de la question cosmologique. Pour exposer de manière efficace le dialogue Fink/Heidegger, nous ne procéderons pas à un exposé comparatif des œuvres des deux penseurs, ce qui demanderait par soi un travail complet, mais nous nous concentrerons sur le séminaire commun du semestre d'hiver 1966-1967, intitulé *Héraclite*, qui fut organisé par Eugen Fink et auquel il convia Martin Heidegger. Ce texte, outre l'avantage de proposer un dialogue entre les deux penseurs, présente aussi l'intérêt de se concentrer sur les problèmes fondamentaux au sujet desquels les pensées finkéenne et heideggérienne divergent : différence ontologique et cosmologique, LETHE et ALETHEIA, et encore l'histoire de la métaphysique et son sens. C'est pourquoi il nous semble juste et pertinent d'aborder le rapport Fink/Heidegger à partir de ce dialogue, où les pensées se rencontrent et se croisent.

1. - Problèmes fondamentaux

Le contexte du dialogue Fink/Heidegger, avec ce séminaire sur Héraclite, est donc d'abord l'interprétation d'un penseur de la tradition, avec d'emblée une opposition sur la conception de la pensée, de son devenir et de son interprétation. Nous avons déjà examiné, dans notre première partie, le problème de la compréhension de l'être et de l'histoire de la métaphysique lorsqu'il s'agissait de confronter le jeune Fink et le premier Heidegger. On peut maintenant

¹⁴⁰⁹ Jean Kessler, en note de sa traduction de *Proximité et distance*, écrit : « Pour Dasein, nous avons laissé le terme allemand tout au long du texte. Sa traduction par existence, qui est son sens courant, aurait en effet manqué l'usage 'heideggerien' que Fink fait de ce terme et qui vaut en quelque sorte comme le nom propre de l'homme. Quant à sa traduction par 'être-là', on sait que Heidegger la tenait pour fautive. » ; in Eugen Fink, *Proximité et distance*, trad. J. Kessler, Million, Grenoble, 1994, p. 6

préciser le problème, notamment à la lumière de la théorie finkéenne de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, qui n'était pas encore pleinement développée par le jeune Fink, et qui forme une alternative à la compréhension de la question de l'être du dernier Heidegger.

Le premier moment du problème est celui de la compréhension de la structure de la question de l'être, elle-même fondée sur la conception ontologique des deux penseurs respectifs. La première question est de penser la nature de l'être et de l'étant. L'étant signifie-t-il une existence pure et simple, dont il revient au penseur de penser l'essence ? Pour Heidegger il y a une sorte d'intuition pré-donnée de l'étant comme tel, et une saisie, ultérieure, de l'essence de l'être : c'est le même étant, qui simplement est, qui est pensé « en tant qu'Idée », « en tant que transcendantal », etc. D'une part donc, chez Heidegger, l'étant en totalité, d'autre part la pensée de l'essence de l'être, portant sur l'étant en totalité, lequel est identifié à l'existence pure et simple. Dès lors à une ontologie de l'étant concret, immédiat (pur et simple), correspond une théorie de la compréhension de l'être qui doit rendre compte de « l'essencification »¹⁴¹⁰ de l'étant. La question de l'être est la question, dans la métaphysique, de l'essence de l'étant, de « l'être » de l'étant, tandis que la pensée doit, après la métaphysique, s'élever à la dimension de la compréhension de l'être, à la clarté de l'Être lui-même, elle doit prendre en vue la clarté préalable à la lumière de laquelle seulement la compréhension de l'être de l'étant est possible.

Il y a là des présupposés ontologiques fondamentaux qui doivent déterminer la compréhension de la structure de la question de l'être. En effet : la question de la constitution essentielle de l'étant porte-t-elle sur l'étant immédiat (dont il s'agirait de penser l'essence) ? Ou au contraire faut-il prendre en vue, d'abord, dans la considération sur l'étant, d'une part la multiplicité (l'étant n'est pas, comme tel, dans sa totalité, *simple*), d'autre part la structure régionale à laquelle renvoie la distinction de l'essence et de l'existence ? Si c'est le cas, ne faut-il pas, avant de poser la *question* de l'étant en tant qu'étant, de sa constitution essentielle, prendre en vue *l'ouverture* de la question de l'être, sans préjuger sur la « concrétude » de l'étant ? Ne faut-il pas, dans la question sur la structure de l'étant, prendre en vue non seulement la multiplicité des individus donnée immédiatement, mais aussi l'universalité qui

¹⁴¹⁰ Sur « l'essencification » voir : Heidegger, *Nietzsche II*, trad. P. Klossowski, Gallimard, Paris, p. 370

leur est constitutive, de telle sorte que le rang de l'essentialité puisse être réservé à l'universel ? C'est tout autre chose, si l'on tient l'étant pour le concret, et son essence pour une définition immédiate, ou si on saisit la structure de la compréhension de l'être dans l'ampleur de la constitution régionale du multiple, posant dès lors la question de l'étant en tant qu'étant non pas *immédiatement* mais *médiatement*. La question de l'être de l'étant se pose-t-elle, d'abord, à même l'étant concret, ou au contraire la définition de l'étant comme de la totalité concrète simple ne présuppose-t-elle pas préalablement la structure de la compréhension de l'être et de la question de l'être en vertu de laquelle il est possible de trancher sur la singularité principielle de l'existant, par opposition à l'appréhension universaliste de l'étant (l'« idéalisme ») ? C'est la question qui se pose si l'on tente de mettre en perspective les théories heideggerienne et finkéenne de la compréhension de l'être. Dès lors ce qui différencie les deux penseurs c'est la compréhension de la structure de la question de l'être.

Pour Heidegger, dans la clarté préalable de l'Être comme tel, l'homme cherche à penser l'être de l'étant, et pour ce faire il assigne une définition à l'étant pur et simple ; pour Fink c'est précisément l'ordre contraire qui structure la question de l'être : partant du multiple, et de la distinction entre essence et existence qui le structure, je m'élève à la pensée de l'universel via la structure régionale, et là encore, ultérieurement, je pose la question de l'être de l'étant, c'est-à-dire la question de savoir si l'être réside essentiellement plutôt dans l'essence ou plutôt dans l'existence. C'est le niveau que Fink appelle celui des « transcendants », le niveau de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, et qui est le niveau où se pose proprement la question de l'être. Autrement dit : part-on du problème de l'Être pour penser l'étant, comme tel ou en rapport à l'Être, ou au contraire part-on, non pas de l'étant comme tel, mais du multiple déterminé, pour s'élever au problème de l'universel, et pour, de là, ultimement, poser la question de l'être ? La question de l'être, dans ce cas, n'est pas première (tandis que pour Heidegger elle l'est), mais dernière, et encore elle n'est pas la question une et simple de l'Être en tant qu'Être, mais elle est la question quadruple du rapport de l'étant et du Tout, de la valeur spécifique de chaque région, et de la vérité de chaque étant dans le Tout. A ce niveau, il est au plus haut point problématique de savoir si l'étant participe de l'être en général, ou si au contraire la dimension dans laquelle il advient est plus fondamentalement spatio-temporelle. Et si la dimension fondamentale est spatio-temporelle, la clarté dans laquelle l'étant apparaît doit alors être pensée à partir du monde dans lequel elle advient,

comme le moment de l'apparaître de l'étant dans la visibilité, et doit donc être référée au mouvement du monde, à un devenir, et ne doit pas être absolutisée ni référée à un Etre en tant qu'Etre.

A partir de ces différences fondamentales, il faut essayer de penser ce qui en découle relativement au problème de la statique et de la génétique de la compréhension de l'être, c'est-à-dire de penser, en même temps que ce qu'est un modèle ontologique déterminé, comment un modèle ontologique peut-il succéder à un autre.

Du point de vue statique, la question est d'abord celle, comme on vient de le voir, de la constitution de la compréhension de l'être. Si la compréhension de l'être s'effectue comme une pensée de l'essence de l'étant, à la lumière d'une compréhension préalable de l'Etre, alors, la première caractéristique de la compréhension de l'être qui se présente, est celle de *l'arbitraire* de la compréhension de l'être. Si l'étant comme tel est au départ indéterminé pour l'homme comprenant l'être, et si la seule chose qu'il en pré-comprend est l'être comme tel, alors rien, en raison, ne fonde ni ne conditionne le modèle ontologique primordial : il n'y a pas tant de rationalité et de concepts ontologiques qu'une simple compréhension de l'être pur. C'est pourquoi chez Heidegger la seule structure, finalement, de la compréhension de l'être, réside dans l'alternative entre l'Etre et l'étant : si Parménide¹⁴¹¹, pour Heidegger, prend en vue l'Etre pur, via le moment de l'ALETHEIA, Platon engage la métaphysique sur la voie de l'étant¹⁴¹², et dès lors l'histoire de la métaphysique est celle de la pensée, transitive, de l'être de l'étant. Quoique les modèles qui jalonnent la métaphysique divergent, au final, toute la métaphysique revient à une même chose : penser l'être de l'étant et non l'Etre en tant qu'Etre (c'est pourquoi le dernier Heidegger proposera d'abandonner purement et simplement la pensée de l'étant)¹⁴¹³.

Ce qui est statique, chez Heidegger, c'est donc le schéma formel d'une compréhension de l'être qui pense l'être de l'étant et non l'Etre en tant qu'Etre (quoique toujours à la lumière de ce dernier en raison de quoi la pensée de l'être de l'étant est toujours en défaut). Mais alors, et c'est un point décisif, si ce qui est donné à l'homme c'est seulement la compréhension de

¹⁴¹¹ Sur le passage de « l'*Aletheia* » de Parménide à l'« Idée » de Platon, voir : Heidegger, *Nietzsche II*, trad. P. Klossowski, Gallimard, Paris, p. 369

¹⁴¹² Ce qui pourrait tout à fait se discuter, Heidegger saisissant à rebours l'Idée de Platon à partir de l'*eidos* aristotélicien (voir la référence ci-dessus).

¹⁴¹³ Heidegger, « Temps et Etre », in *Questions III & IV*, Gallimard (coll. Tel), 1990-2000, p. 225

l'être dans laquelle l'étant pur et simple et saisit dans son « que-c'est », la pensée de l'être de l'étant (« Idée », « transcendantal ») ne constitue pas un problème universel de la pensée humaine, mais est la tâche d'un *penseur singulier*. Platon, par exemple, ne pense pas, pour Heidegger, dans l'universalité du concept, il « entend en propre » (c'est ce que met à jour « l'ontologie fondamentale ») l'étant, et la détermination de l'étant comme « Idée » est une pensée sous tous rapports propre à Platon qui n'exprime pas des rapports logiques et dialectiques de la raison humaine, mais une simple « entente », *absolument singulière*, de l'être de l'étant. Du coup, « l'antithèse », si l'on peut dire, à l'égard de Platon, c'est-à-dire la métaphysique d'Aristote, n'est pas elle-même non plus saisie dans la signification rationnelle et dialectique qui est la sienne, vis-à-vis de Platon, mais elle intervient essentiellement *après* ; c'est *après coup* que Aristote « entend » l'Idée de Platon comme « l'eidos ». C'est-à-dire que la compréhension de l'être chez Heidegger n'a pour forme statique que la compréhension de l'être de l'étant dans la clarté préalable de l'Être, et a pour forme génétique la succession de « l'entente » de l'être de l'étant dans l'histoire de la métaphysique. Si l'on suit Heidegger, l'opposition entre l'Un et le multiple n'a d'existence que génétiquement dans le temps, du penseur de l'Un, jusqu'au penseur du multiple. Et c'est sur ce point, celui de la statique et de la génétique de la compréhension de l'être, que Fink propose une conception sensiblement différente. Avec une différence de taille : là où Heidegger situe du génétique, Fink situe du statique. Ce qui est statique, c'est la compréhension de l'être et la structure *universelle* de la question de l'être, sous sa forme quadruple (Êtant-Un-Bien-Vrai). *Statiquement*, le penseur évolue dans la question de l'être de telle sorte qu'il puisse réfléchir (avant de déterminer) les problèmes ontologiques fondamentaux : Platon a parfaitement en vue l'ouverture de la question de l'être, lorsqu'il saisit l'essentiel de l'étant dans l'universel, et c'est dans la même ouverture qu'Aristote situe *dialectiquement* l'être de l'étant dans la substance singulière. Est donc statique, pour Fink, en quelque sorte la *raison humaine*, que chaque penseur conduit différemment, mais qui reste une possibilité une et identique de l'humanité, dans laquelle chacun peut s'engager ou non, mais qui, dans son universalité, rend possible l'intersubjectivité philosophique, l'intercompréhension et la discussion (dialectique) des thèses, des réfutations, et des théories. Statiquement, je ne suis pas ouvert à l'être pur, mais je pense dans l'élément complexe de la rationalité ontologique.

La question de la génétique de la compréhension de l'être, de Heidegger à Fink, se déploie donc dans l'horizon de l'universel et du singulier. Est-ce que le penseur évolue dans la

structure universelle du questionnement, ou pense-t-il singulièrement l'être de l'étant, face à une compréhension ontologique qui le précède et qu'il affronte ? C'est tout le problème. Qui engage l'ouverture et l'ampleur de la question de l'être. La question est de savoir si un penseur n'a affaire qu'à un modèle ontologique transmis par la tradition, ou si il évolue dans une sphère bien plus ample. Et c'est ce qui se répercute sur la conception du « jugement ontologique ». Le problème est de penser la constitution transcendantale de la compréhension ontologique, et de savoir si, relativement à l'étant pur et simple le penseur procède à un jugement catégorique, en affirmant et en posant que, par exemple, « l'étant est Idée », ou si, au contraire d'un tel jugement sur l'étant saisi comme immédiat, le penseur ne fait pas tant, d'abord, réfléchir que déterminer. La pensée ontologique porte-t-elle sur l'être immédiat de l'étant, ou, comme on l'a évoqué plus haut, porte-t-elle sur les conditions dernières, conditions de l'immédiateté, certes, mais médiatisée relativement à cette dernière, de telle sorte que la compréhension de l'être, sous la forme de l'élaboration d'un modèle ontologique, n'est pas tant du ressort de l'entendement, mais plutôt de la raison : c'est la pensée spéculative qui est engagée dans la détermination d'un modèle ontologique et ce n'est pas l'être immédiat qui en est l'élément, mais la pensée pure, qui, rationnellement, cherche à penser l'être de l'étant, par delà, non seulement l'étant donné, mais encore par delà le problème régional qui constitue le moyen-terme de la problématique quand il s'agit de savoir si l'étant est essentiellement singulier ou universel. Autrement dit ce n'est pas du tout la même chose si l'étant pur et simple est immédiatement déterminé dans son essence, ou si la *question* de l'être de l'étant se pose, bien au-delà de l'étant immédiat, dans le champ de la raison spéculative. Le problème de fond résidant dans les présupposés ontologiques fondamentaux : si l'étant comme tel est appréhendé comme d'abord donné de manière indéterminé, alors on peut croire que le penseur le détermine (l'« essencifie ») à même son immédiateté, mais si l'on considère que l'étant comme tel est donné comme déterminé et structuré selon l'essence et l'existence (cette structure n'étant pas elle-même d'abord déterminée mais donnée), alors la réflexion peut s'élever au problème régional (parenté eidétique des êtres), et de là atteindre la question de l'étant en tant qu'étant (opposition dialectique de l'universalité ou de la singularité essentielle de l'étant). Est-ce que l'on détermine d'abord, ou est-ce que l'on réfléchit après ? C'est le problème fondamental.

Et c'est à partir de ces présupposés ontologiques fondamentaux, et de la compréhension de l'élaboration d'un modèle ontologique qui leur est corrélative, que doit se penser

l'interprétation de la métaphysique : non seulement d'une pensée, mais aussi d'un langage. Avec le problème central du rapport du mot et du sens du mot. Si l'étant pur et simple est « essencifié » par un penseur singulier, alors le mot a un sens singulier. Ce sens singulier est constitué par une compréhension de l'être dans la constitution de laquelle il entre une entente préalable, transmise par la tradition, elle-même « entendue proprement » par le penseur. Sa pensée est singulière, et plus ou moins arbitraire, tandis qu'elle n'a pas de portée « objective », ni « universelle ». Mais c'est tout autre chose si l'on comprend le mot comme la face sensible et porteuse de signification du moment universel du concept atteint dans la réflexion spéculative. Le mot, alors, n'exprime pas une entente singulière, mais un concept universel. Et c'est précisément parce que le concept ainsi atteint est universel qu'il est possible à tout être de raison de le viser ou de le penser. Ainsi Aristote n'« interprète » pas tant Platon qu'il le pense, qu'il le comprend. « Comprendre » et « interpréter » n'est donc pas la même chose : « comprendre » signifie que l'on se meut dans l'horizon universel de la raison, « interpréter » signifie qu'arbitrairement et singulièrement on a une « entente » d'un modèle ontologique. Du coup s'explique le passage d'un modèle ontologique à un autre. Si Aristote comprend Platon, cela signifie qu'il se meut dans la quadruple structure de la question de l'être, qu'il comprend bien ce que pense Platon, mais qu'il le situe dialectiquement par rapport aux possibilités inhérentes à la conceptualité ontologique. Il faut même aller plus loin : il est tout à fait possible de penser aujourd'hui la pensée grecque, ce que Heidegger nie. Pour Heidegger, conformément à sa théorie de la compréhension de l'être, il y a, entre les grecs et nous, une longue histoire du concept d'« être », qui interdit de penser directement la philosophie antique. Mais si le concept, « Idée » par exemple, n'est pas tant une « entente » singulière qu'un concept universel, alors il est possible à tout être rationnel de saisir l'universalité de l'étant sous le jour de l'« Idée ». Si Heidegger avait raison, on ne pourrait tout simplement rien comprendre à la philosophie ancienne du fait même que nous sommes post-moderne. Mais la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, comme forme propre du questionnement ontologique humain, comme forme, *intersubjective*, de *l'esprit* humain, permet de penser l'être dans l'élément de l'universalité, dès lors que le mot exprime un concept, et que si le mot varie, par exemple « Ding » en allemand ou « chose » en français, on peut néanmoins atteindre le concept en son universalité, et ainsi faire de l'ontologie à travers les âges et les cultures. De Heidegger à Fink, concernant l'interprétation d'un énoncé ontologique, il s'agit donc de savoir si l'énoncé a un sens singulier ou universel. Si l'étant est pur et si le penseur « essencifie » l'étant pur, l'énoncé a un sens singulier. Si l'étant est un problème, non pas premier mais dernier, et que l'élément de

la pensée est la raison spéculative, alors l'énoncé à un sens universel et peut par conséquent être compris de chacun.

C'est sur la base de ces conceptions fondamentales divergentes, que Fink et Heidegger entreprennent donc d'interpréter ou de comprendre Héraclite, dans le célèbre séminaire de 1966/1967 : pour l'un il s'agira d'atteindre la conceptualité d'Héraclite, pour l'autre de tenter de saisir le sens grec et proprement héraclitéen des fragments du vieux penseur.

2. - Le rapport Etant-Un

Fink, qui ouvre la discussion, part du rapport Etant-Un, avec l'interprétation du fragment 64 ¹⁴¹⁴ : « ...*mais la foudre gouverne l'univers...* » (TA DE PANTA OIAXIZEI KERAUNOS). Ce qu'Héraclite a en vue, selon Fink, dans ce fragment, c'est le rapport de l'Un et du multiple, autrement dit pour lui de l'étant et du monde. Fink dit :

...TA PANTA veut tout d'abord dire « tout » et signifie : toutes choses, tout étant. Héraclite oppose TA PANTA à KERAUNOS. De la sorte il dit un rapport des choses plurielles à l'un de la foudre. Dans l'éclair le multiple luit au sens du « tout », le « tout » étant un pluriel. ¹⁴¹⁵

C'est-à-dire que Fink part du texte en tant que celui-ci reflète une compréhension. Il a en vue la dimension des concepts fondamentaux dans laquelle, pense-t-il, Héraclite évolue. Ce qui n'est pas du tout le cas d'Heidegger. Heidegger lui, conformément à ses fondamentaux, cherche à comprendre comment Héraclite a déterminé le sens de « TA PANTA ». C'est pourquoi au lieu, pour Heidegger, d'être renvoyé du mot au concept universel, on est surtout renvoyé du mot au sens singulier de ce mot. Il objecte à Fink :

¹⁴¹⁴ Ainsi que Fink et Heidegger dans ce séminaire, nous reprendrons l'ordre des fragments de l'édition Diels, reproduit dans la traduction en français *Les écoles présocratiques*, éd. Jean-Paul Dumont, Paris, Gallimard (Folio), 1988-1991.

¹⁴¹⁵ Martin Heidegger et Eugen Fink, *Héraclite*, trad. J. Launay et P. Lévy, Gallimard, 1973, p. 11

Est-ce qu'il ne serait pas bien, peut-être, de demander d'abord si Héraclite parle aussi dans d'autres fragments de TA PANTA, afin d'avoir de lui-même un point d'appui déterminé pour savoir ce qu'il comprend sous TA PANTA ? ¹⁴¹⁶

On voit bien ici l'opposition méthodologique des deux penseurs : l'un tend vers le concept, l'autre cherche à saisir le singulièrement déterminé. Avec cependant cette objection que l'on pourrait faire à Heidegger : qu'est-ce qui garantit, que le sens de l'expression « TA PANTA » soit identique d'une proposition à l'autre ? C'est une question importante qui touche la méthode même d'analyse du langage de Heidegger. Car pour Heidegger, avant de comprendre le sens d'une phrase, il faut d'abord comprendre le sens des mots qui composent la phrase. Par exemple dans une conférence sur Héraclite de 1951 ¹⁴¹⁷, en analysant le fragment 50, Heidegger, plutôt que de saisir de façon unitaire le sens du fragment, décompose les différents termes composant le fragment, pour procéder à une analyse isolée de la signification de chaque terme, et pour enfin, ayant procédé de la sorte, recomposer le sens du fragment tout entier, lequel n'a dès lors plus du tout le sens d'une première lecture. La question qui se pose est donc celle de savoir si le sens d'une phrase n'est que l'addition de la signification de chaque terme qui la compose, ou si au contraire le sens d'une phrase réside d'abord, et avant tout, dans l'exécution verbale au sein de laquelle seulement le sens des mots particuliers acquièrent leurs significations. De la sorte, faut-il penser que « TA PANTA » a un sens fixe chez Héraclite, auquel cas on peut recourir à d'autres fragments pour éclairer le sens de l'expression prise isolément, ou est-ce qu'au contraire il appartient à la nature du langage que, selon le sens de l'énoncé en général, telle ou telle expression puisse très bien revêtir un sens différent selon le contexte linguistique d'énonciation ? Auquel cas il n'est pas du tout évident de devoir recourir à d'autres occurrences de l'expression « TA PANTA » pour comprendre le fragment 64 d'Héraclite, mais bien plutôt il convient de saisir le sens de « TA PANTA », dans le fragment 64, vis-à-vis du fragment 64 lui-même, l'authentique problème d'interprétation ne résidant dès lors pas dans le sens d'un terme isolé, mais dans la question du *sens* du fragment tout entier, lequel renvoi à la *pensée* d'Héraclite, Fink ayant donc raison de tenter d'atteindre le *concept* à partir de l'énoncé, et non de dériver sur le sens d'un mot pris isolément. Autant donc, Fink propose une *compréhension* d'Héraclite, autant Heidegger questionne le sens des fragments, met en question la connexion des mots, tentant plus d'approcher certaines

¹⁴¹⁶ Idem, p. 12

¹⁴¹⁷ « LOGOS », in Martin Heidegger, *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Gallimard (Tel), 1958-1992, p. 249

significations particulières dans leurs acceptions (pour lui « grecques »), que de proposer une pleine intelligence de la pensée d'Héraclite.

Pour Fink, Héraclite, dans le fragment 64, pense le rapport de l'étant et de l'Un de telle sorte qu'il a en vue la différence cosmologique, saisie sous l'angle de « l'éclaircie » : la foudre chez Héraclite, selon Fink, symbolise le mouvement du monde qui porte à la clarté, dans sa force productrice, l'ensemble de l'étant, et le fait de la sorte apparaître. Fink écrit :

La foudre considérée comme phénomène naturel signifie l'irruption de l'éclair comme lumière dans l'obscur de la nuit. De même que, dans la nuit, la foudre luit quelques secondes et dans la clarté d'une lueur montre l'articulation des choses prises dans leur contour, de même en un sens plus profond la foudre fait apparaître les choses multiples dans leur rassemblement articulé. ¹⁴¹⁸

C'est-à-dire que, selon Fink, Héraclite non seulement pense la différence de l'étant et du Tout, mais aussi ce qu'il nomme pour sa part les « moments du monde » que sont LETHE et ALETHEIA, la foudre symbolisant la clarté du monde qui illumine toute chose, en même temps que, dans son efficence, le mouvement qui porte les choses à la clarté. Fink ajoute donc :

Dans TA PANTA et précisément en référence à la foudre, il y a, pensée en même temps, une espèce de mouvement. Dans la clarté, ou plutôt dans l'éclaircie que l'éclair ouvre brusquement, TA PANTA luit et paraît. L'être en mouvement de TA PANTA est inclus dans la pensée de l'étant qui s'allume dans l'éclaircie de la foudre. ¹⁴¹⁹

C'est-à-dire que c'est maintenant précisément sur la question de la *manifestation* que Fink et Heidegger discutent. Heidegger commente ainsi l'introduction du thème du mouvement dans la discussion :

Pouvons nous maintenant rapporter la GENESIS pensée en un sens large dans GINOMENON à l'événement ? En anticipant, nous pouvons dire que nous devons garder en vue le trait fondamental de ce que les grecs nomment être...Quand Héraclite pense la GENESIS dans

¹⁴¹⁸ Idem, p. 12

¹⁴¹⁹ Idem, p. 14

GINOMENON, il ne s'agit pas du devenir au sens moderne, donc avec le sens d'un processus, mais pensé grec, cela veut dire : venir à l'être, entrer dans la présence.¹⁴²⁰

On est là en présence d'une différence importante, voire fondamentale, entre Fink et Heidegger. On comprend, avec ce que dit Heidegger, qu'il a bien en vue la différence entre l'Un et l'étant, pour lui la « différence ontologique ». La différence ontologique signifie ici que l'étant « entre dans la présence » de l'Être, que l'Être pour Heidegger est la présence englobante dans laquelle l'étant vient à l'être. Or c'est précisément vis à vis de cette conception de la différence ontologique que la pensée de Fink diverge. Avec la question cruciale de savoir d'une part quel est le point de départ véritable de la compréhension de l'être qui opère lorsqu'on distingue ainsi entre l'être et l'étant, et d'autre part la question de savoir quelle est la véritable nature opératoire des moments ainsi distingués. Pour Fink le point de départ de la conception de l'être, que l'on pense alors à l'être de l'étant ou à l'être en tant qu'être, reste, quoiqu'on en dise, l'être de l'étant. Précisément parce que la nature opératoire de l'Un distingué de l'étant est spatiale et temporelle, plus précisément est l'espace-temps du monde, dans lequel et par lequel seulement l'étant apparaît comme tel, comme étant. L'Un, pour Fink, n'est pas l'Être. Et c'est ce qui distingue fondamentalement Heidegger de Fink. Quand Heidegger dit que l'étant « entre dans la présence », il distingue l'étant de la présence, la présence étant présence de l'Être. Pour Fink au contraire la présence est présence de l'étant dans son ensemble. Il est donc bien vrai que l'étant apparu, est apparu dans une présence, mais qui n'est pas la présence de l'Être, mais la présence de l'étant dans son ensemble. La fleur qui apparaît par exemple, n'entre pas dans la présence de l'Être, elle entre dans la présence des autres végétaux, dans la présence du sol dont elle émerge, dans la présence de la lumière à laquelle elle tend, bref, elle entre dans la présence totale de *l'étant*. Son champ d'apparition, en tant qu'étant, est l'étant et non l'Être. Certes l'étant qui apparaît, apparaît *dans* une dimension, mais le fait même que l'on emploie un terme inclusif (« dans ») pour désigner l'appartenance de l'apparaissant à une dimension, montre déjà la *spatialité* essentielle à la dimension de l'apparition ; la dimension de l'apparition, originairement, n'est pas *ontologique*, mais *cosmologique*.

¹⁴²⁰ Idem, p. 16-17

On voit donc ce qui distingue fondamentalement Fink et Heidegger concernant ce que Fink appelle le rapport Etant-Un : pour Fink il y a une « différence cosmologique », pour Heidegger il y a une « différence ontologique ». Et c'est précisément cette distinction qui oppose au départ les deux penseurs au sujet d'Héraclite : pour Fink Héraclite pense l'étant dans le mouvement du Tout qui le porte à la clarté ; pour Heidegger, le GINOMENON est avant tout ontologique, ce n'est pas pour lui l'être qui apparaît, mais, en référence à l'être, l'étant qui entre dans la présence. Pour Fink, l'être apparaît (dans le monde), pour Heidegger, l'étant entre dans la présence englobante (l'Être).

A) Le problème de la dimension fondamentale

Le problème qui se pose ainsi aux deux penseurs est d'une part de penser la dimension fondamentale : pour Fink cosmologique, pour Heidegger ontologique, et de situer par là non seulement Héraclite, mais encore l'histoire de la pensée, et spécialement l'histoire de la métaphysique, précisément en perspective vis-à-vis de la problématique de la dimension fondamentale. Pour Heidegger, il faut justement partir de l'histoire de la pensée pour comprendre le commencement de celle-ci. Cela doit pour lui être l'objet d'une « déconstruction » : ainsi le point de départ, encore pour le Heidegger tardif, ainsi qu'il le dit explicitement dans ce séminaire¹⁴²¹, est encore *Etre et Temps*, avec notamment la conquête du problème du *Dasein*. L'analytique du *Dasein*, selon Heidegger, fait apparaître la dimension fondamentale de la compréhension de l'être, qui ne se résout pas dans l'opposition sujet-objet, mais qui précède et devance celle-ci. L'histoire de la métaphysique, selon Heidegger, est précisément l'histoire du développement de la problématique sujet/objet, de telle sorte que, qu'il s'agisse de l'étant en soi ou de la représentation, c'est toujours soit sur l'objectivité soit sur l'homme que porte l'investigation, c'est-à-dire toujours sur l'étant, dans l'oubli de la dimension fondamentale de l'Être. Les premiers penseurs, les présocratiques, en tant que, selon Heidegger, « pas encore métaphysique », se tiennent donc dans l'ouverture de l'Être, discutent sur le LOGOS et l'ALETHEIA, sans pourtant, précise-t-il, prendre cette ouverture

¹⁴²¹ Idem, p. 174-175

elle-même pour thème. Heidegger dit : « *Chez Héraclite, même si ce n'est pas directement dit, il y a à l'arrière-plan l'ALETHEIA, l'être-non-voilé. Il parle sur le fond de cela, qu'il ne pense pas plus avant.* »¹⁴²². C'est une ambiguïté de la lecture heideggerienne d'Héraclite. En effet Heidegger rapporte à la dimension fondamentale la distinction d'Héraclite entre HEN et PANTA, entre l'Un et le multiple, de telle sorte que l'Un est pour Heidegger ce qui rassemble les PANTA, ce en quoi il voit par ailleurs aussi le LOGOS, c'est-à-dire pour lui ce qui rassemble¹⁴²³. Heidegger dit : « *...le HEN est le rap-port, la re-lation des PANTA. Rap-porter et porter ou tenir signifie ici tout d'abord garder, conserver et protéger au sens le plus large.* »¹⁴²⁴. Ambiguïté donc : d'une part, selon Heidegger, Héraclite se tient dans l'ouvert de la compréhension de l'être et pense cette ouverture comme le rapport HEN-PANTA, d'autre part Héraclite, selon lui, ne pense pas « plus avant » l'éclaircie fondamentale de la compréhension de l'Être. Et c'est précisément sur ce point que les interprétations divergent. Pour Fink au contraire Héraclite a non seulement en vue la dimension fondamentale, c'est-à-dire la différence cosmologique entre l'Un et le multiple, mais il a encore en vue les « moments du monde », symbolisés dans les fragments héraclitéens par les symboles du jour et de la nuit. Fink, qui s'appuie sur les fragments où Héraclite identifie les contraires, voit chez Héraclite non seulement la distinction entre l'être-refermé et l'être-ouvert, mais encore la pensée selon laquelle c'est une seule et même totalité qui porte la nuit et le jour. Le feu, pour Fink, bien loin d'être un simple phénomène de combustion, ni même la seule lumière solaire, a simultanément une signification efficiente et ontologique : efficiente parce que c'est le feu qui porte toute choses au paraître, ontologique parce que dans ce porter au paraître toute chose entre dans la lumière, c'est-à-dire la visibilité ontologique que Fink par ailleurs nomme le moment du Ciel. C'est-à-dire que tandis que Heidegger soupçonne chez Héraclite un séjour dans l'ALETHEIA qui cependant ne la rend pas thématique, au contraire pour Fink la pensée de l'ALETHEIA est chez Héraclite absolument fondamentale, et donne son sens aux symboles du jour, de la lumière, de l'éclair et du feu.

La question, par rapport à Heidegger, est de savoir si la pensée des contraires présente chez Héraclite vaut seulement pour les PANTA, ou aussi pour l'HEN. En effet pour Heidegger la dimension de l'Être ne connaît pas de contraire en elle-même, l'Être donne, l'Être se donne,

¹⁴²² Idem, p. 175

¹⁴²³ Voir à ce sujet la conférence « Logos », in Martin Heidegger, *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Gallimard (coll. Tel), 1958-1992, p. 249

¹⁴²⁴ Eugen Fink et Martin Heidegger, *Héraclite*, trad. J. Launay et P. Lévy, Gallimard, 1973, p. 175

mais en lui-même, comme dimension fondamentale, il se signale surtout par le conserver et le préserver qui lui donne une sorte de substantialité. Au contraire pour Fink la dimension fondamentale est elle-même structurée par l'opposition la plus radicale qui soit, entre le Refermé et l'Ouvert. Et c'est précisément ce point qui permet, à notre sens, de situer Fink vis-à-vis de Heidegger, et qui permet de situer ces deux penseurs dans l'histoire de la philosophie. En effet pour Heidegger l'ouverture à l'Etre de la compréhension de l'être est toujours définie et caractérisée par « l'éclaircie », par « l'ouverture », par la « clarté ». Le mouvement qui donne l'Etre, l'« Il y a » de l'*Ereignis*, ne connaît pas en lui-même d'opposition. Le temps, pour Heidegger, co-détermine originairement l'Etre, dans la mesure où l'advenir de l'« Il y a » comprend le temps dans son donner. Et l'origine de l'« Il y a », et la destination de l'« Il y a », dans la porrection réciproque de la temporalité de l'*Ereignis*¹⁴²⁵ reste, pour Heidegger, l'Etre. Il n'y a pas, pour Heidegger, une opposition interne à l'advenir de l'*Ereignis*. La dimension fondamentale est pour lui seulement la dimension de l'Etre, égale à elle-même. Or c'est précisément sur ce point que Fink voit tout autre chose. Pour Fink, il y a bien une dimension dans laquelle sujet et objet jouent, et qui ne saurait se résoudre ni à l'un, ni à l'autre. Mais cette dimension fondamentale est structurée pour lui par l'opposition du Refermé et de l'Ouvert. Il n'y a pas seulement, pour Fink, l'Ouvert, mais il y a aussi sa contrepartie, l'archi-originaire, le Refermé, dont tout provient. C'est-à-dire que ce qui distingue principalement les deux penseurs c'est la question du temps. Pour Heidegger le temps co-appartient à l'Etre, l'« Il y a » est un « Il y a » dont la temporalité interne conduit, via la porrection réciproque des temporalités de l'Etre, de l'Etre à l'Etre, le point de départ et le point d'arrivée de l'« Il y a », reste pour Heidegger le même. Et c'est précisément là où Fink signale autre chose : le point de départ et le point d'arrivée du temps n'est pas, pour lui, essentiellement, le même. Le temps du monde est le temps de la force éternelle qui caractérise le mouvement par lequel de l'abîme originaire surgit la réalité. Il n'y a pas pour Fink, au niveau de la dimension fondamentale, l'Etre, et l'Etre seul, il y a au contraire, *antérieurement*, une origine à l'Etre même, et un mouvement qui fait exister la réalité dans son être et dans son intelligibilité. C'est-à-dire que Heidegger conquiert bien le niveau de la dimension fondamentale, mais il n'y voit que l'Etre, là où pour Fink il y a, plus originairement que l'Etre seul, un processus cosmologique dans lequel l'étant apparaît.

¹⁴²⁵ Voir à ce sujet la conférence « Temps et Etre », in Heidegger, *Questions III et IV*, trad. F. Fédier, Gallimard (coll. Tel), 1976-2000, p. 189.

Et c'est précisément parce que, pour Fink, *l'être apparaît*, qu'en amont de cet apparaître une pensée de l'origine est possible, qui rend compte de ce processus d'apparition lui-même. C'est pourquoi pour Fink l'être n'est pas d'abord l'être avec un « E » majuscule, mais d'abord l'être de l'étant. A cet égard il faut réexaminer comment procède Heidegger dans l'élaboration de sa problématique. Heidegger part de l'analytique du « Dasein », il se tient dans l'élément de la compréhension de l'être. A partir de là il saisit l'ouverture dans laquelle la compréhension de l'étant s'effectue, et il distingue dès lors entre l'être de l'étant et l'être en tant qu'être, et ce dernier comme la lumière englobante qui accorde séjour à l'homme comprenant. C'est là qu'une subtilité s'opère. Heidegger distingue bien l'être de l'étant et l'être en tant qu'être, mais pourtant c'est bien dans la dimension compréhensive de l'ouverture à l'étant qu'il se tient, et donc, qu'il le veuille ou non, la dimension qu'il explore est bien fondée, dans son analytique, sur l'être de l'étant, même s'il distingue ce dernier de l'être en tant qu'être. Et c'est précisément ce point que Fink prend en vue lorsqu'il considère que la question de l'être part et ne peut partir que de l'être de l'étant.

Car pour Fink l'être apparaît, c'est-à-dire l'étant apparaît en son être. L'être pour Fink n'est pas inconditionné, il est conditionné, et il est conditionné par le mouvement qui le porte à l'existence, et qui est le mouvement de l'espace-temps du monde. La dimension qui est fondamentale, ce n'est pas l'Etre distingué de l'étant, c'est l'espace-temps du monde, qui porte l'étant à l'être. Et ceci ressort même dans la terminologie de Heidegger. Heidegger dit que l'ouverture à l'être est pensée primitivement, chez lui, sous le terme de « Dasein ». Heidegger explique volontiers que le plus important dans cette expression c'est le « Da » de « Dasein », le « Da » désignant l'élément de l'ouverture à l'Etre, dans laquelle seulement sujet et objet peuvent se rencontrer. Le « Là » est l'élément de cette rencontre. C'est-à-dire qu'il a recours à une détermination *spatiale* (« Da », « Là ») pour désigner l'élément de cette ouverture. Ce qui montre bien que là où Heidegger veut surtout voir l'Etre, il y a avant tout l'espace. En effet c'est bien dans l'espace du monde que les choses coexistent, que l'homme rencontre les objets, et il convient dès lors de prendre en vue qu'il ne s'agit pas là de l'Etre, mais de l'espace, à savoir l'espace du monde.

Mais encore le point de départ de Heidegger, celui de la compréhension de l'être, c'est-à-dire la prise en vue de l'élément de la clarté de l'être, le conduit à prendre la clarté, l'ALETHEIA, comme première, inconditionnée et indépassable. Dans la mesure où l'accès à l'Etre est la

clarté de l'Être, la dimension fondamentale est saisie comme l'Être, conservant, préservant, mais aussi se destinant à la pensée de l'homme, comme ce qui originellement demeure et perdure. Mais si l'être non pas demeure mais apparaît, l'ALETHEIA ne peut plus être considérée comme un absolu, au contraire elle signifie un moment, le moment de l'apparaître, c'est-à-dire du devenir-déterminé, de la visibilité de la détermination, c'est-à-dire la possibilité ontologique de la détermination, qui avant d'apparaître, en aucun cas, n'est. Ce qui empêche Heidegger de saisir cela, c'est le point de départ de la compréhension de l'être. Car pour que je comprenne l'être, que ce soit l'être de l'étant, ou que je considère la dimension de la visibilité, il faut que les choses elles-mêmes, que tout ce qui est, éléments ou nature déterminées, soit déjà apparues. Si je pars de la compréhension, je masque le processus d'entrée dans la présence de ce dont j'ai une compréhension. En partant directement de la compréhension, on ne part pas du commencement véritable, qui est d'abord l'existence de ce que je comprends ; si une chose n'existe sous aucun rapport, je ne peux absolument pas en avoir une compréhension. C'est pourquoi pour Fink la compréhension n'est pas première, elle est le mode humain de rencontre avec l'environnement, mais il faut déjà que j'apparaisse au milieu de tout ce qui apparaît pour pouvoir « comprendre ».

Ce qui est en cause alors c'est toute la propédeutique heideggerienne, dans la mesure où la compréhension de l'être sert de base et d'accès à la question de l'être. La question est de savoir comment il est juste et légitime d'accéder à la dimension fondamentale. Ce problème se présente d'abord dans le champ de l'apparaître. Doit-on, pour penser la dimension fondamentale de la question de l'être, partir de la compréhension de l'homme, et donc, qu'on le veuille ou non, du versant subjectif du problème qui saisit le vrai par rapport à la pensée, ou doit-on au contraire laisser ouvert le champ de l'apparaître objectif (pour Fink la « manifestation »), pour tenter de saisir précisément ce qui rassemble sujet et objet (l'être en soi et l'être pour nous) ? Autrement dit la question de l'être doit elle se déployer d'abord au niveau du savoir (rapport *ens-verum*) ou d'abord au niveau du rapport de l'étant et du Tout (rapport *ens-unum*) ? C'est l'ordre des questions qui est ici en jeu. Parce que la position du rapport *ens-verum* n'est pas absolument première, et, si l'on commence par elle, c'est une immédiateté médiatisée : c'est seulement une fois le rapport à l'étant reconnu dans l'unité du monde que le retour vers le savoir comme fondement est possible. Ainsi la dimension fondamentale n'est pas d'abord le savoir ni l'ouverture de la compréhension dans la dimension fondamentale, mais au contraire est dimension fondamentale de *l'existence*, dans

laquelle l'homme se représentant, étant au milieu de l'étant, rencontre dans la zone de la représentation l'étant qui l'entoure. Avant de parler de la dimension fondamentale de la compréhension, il faut partir de la dimension fondamentale de l'existence de l'étant (et de l'homme) dans le monde. A partir de là l'approche de la dimension fondamentale permet l'accès à des moments et à des concepts fondamentaux de cette dimension bien plus originaires que la seule permanence de la clarté. Encore une fois à partir de l'apparaître : l'apparaître maintenant n'est plus l'advenir dans la clarté du savoir de l'étant, mais l'apparaître de l'étant *lui-même* ; l'étant, non pas l'étant isolé, mais l'étant dans son ensemble apparaît, il apparaît dans l'espace et le temps du monde, d'où il tire la possibilité et les limites de son existence, et dès lors ce qui revient à la dimension fondamentale c'est fondamentalement un *devenir*. C'est la première différence fondamentale entre Fink et Heidegger concernant la dimension fondamentale : là où Heidegger, à partir du savoir, discerne une permanence, la permanence de l'ALETHEIA, Fink, à partir du problème de l'existence, voit fondamentalement un *mouvement*, le mouvement du venir à l'être, de l'apparaître de l'être. Avant que l'étant nous apparaisse dans la clarté, il faut qu'il apparaisse d'abord lui-même, sans quoi rien ne peut apparaître dans la clarté.

C'est pourquoi pour Fink la clarté n'est pas première, elle n'est pas de l'ordre de l'Etre entendu comme permanence inconditionnée, mais elle est un *moment* du monde, et encore n'est pas le premier moment mais présuppose le Refermé hors duquel seulement l'on peut parler d'ALETHEIA. Il faut dès lors considérer le mouvement immanent à la dimension fondamentale, dans et par lequel un apparaître peut avoir lieu. Et à cet égard il semble que l'on puisse rapprocher Fink et Heidegger : en effet l'un comme l'autre saisissent le temps originaire comme le temps immanent à la dimension fondamentale, mais ce rapprochement n'est qu'apparent. En effet si Heidegger saisit le temps comme la dimension de l'advenir et du donner de « l'Il y a », saisissant dès lors le temps originaire comme le temps propre à l'Etre en tant qu'Etre, Fink lui ne saisit le temps que dans son rapport à l'espace. Il n'y a pas, d'ailleurs, pour Fink, de temps qui serait séparé de l'espace, il n'y a pas pour lui ce qu'il nomme le « parallélisme » de l'espace et du temps, mais il y a la dimension première de l'espace-temps, l'espace-temps devant être pensé comme une seule et même totalité, qui, avec la mobilité qui lui est essentielle, est l'espace-temps-mouvement. Le temps par conséquent ne doit pas, pour Fink, être mis d'abord en relation avec l'Etre, mais avec l'espace. Le temps originaire n'est pas le temps de l'Etre, mais le temps du monde. Et c'est aussi pourquoi, au

yeux de Fink, le temps de « l'Il y a » n'est pas originaire, ni même « l'Il y a » lui-même. En effet « l'Il y a », désignant une existence en général, apparaît pour Fink dans et par le mouvement de l'espace-temps du monde. « L'il y a » n'est en vérité pas l'« Il y a » de la dimension fondamentale mais « l'Il y a » de l'étant. « L'Il y a » de l'étant apparaît lui-même dans et par le mouvement de l'espace-temps du monde. C'est-à-dire qu'à l'origine du temps de « l'Il y a » il y a d'abord le temps du monde, et encore le temps du monde n'advient que conjointement à l'espace, c'est-à-dire que « l'Il y a » est toujours un « Il y a » de l'étant spatio-temporel. Ce qu'il y a, c'est l'étant qui advient spatio-temporellement par le mouvement du monde. C'est-à-dire que ce qui advient en tant qu'« Il y a » n'est jamais une existence neutre, mais toujours une existence déterminée. Il est donc problématique de parler, au sujet de l'être, d'un « Il y a » en général et abstraitement, parce qu'alors l'on manque la *détermination* de ce qu'il y a, et qui lui est ontologiquement essentiel. L'« Il y a », bien loin, donc, d'être ontologiquement premier, bien loin d'être un « Il y a » de l'Etre en tant qu'Etre distingué de l'être de l'étant, est au contraire « l'Il y a » de l'étant, et qui n'est donc pas abstrait et général mais toujours déterminé éidétiquement et catégorialement. Et c'est pourquoi, encore, l'« Il y a » déterminé de l'étant est toujours un « Il y a » spatio-temporel. Tout ce qui est, est spatio-temporel, et c'est non pas le spatio-temporel qui a pour condition l'Etre, mais c'est l'être qui est originairement être de l'étant qui a pour condition l'espace-temps du monde. Parce que l'étant apparaît dans la clarté, Heidegger a absolutisé la clarté, il a cherché l'Etre même dans la région de la clarté, mais l'être dont il partit n'était que l'être de l'étant. Et là où il a situé l'Etre en tant qu'Etre, il n'y avait en vérité qu'un moment du monde, lequel présuppose le Refermé du monde et la PHYSIS cosmologique qui porte l'étant au paraître, c'est-à-dire que là où Heidegger situait l'indépassable il n'y a en vérité qu'un moment dont le sens ne peut être intelligé par lui seul.

B) Les concepts fondamentaux héraclitéens

Pour faire ressortir encore clairement la différence des philosophies de Fink et Heidegger, toujours par le biais du dialogue sur Héraclite, nous voudrions mettre en perspective les

compréhensions finkéenne et heideggerienne des concepts fondamentaux d'Héraclite, en recourant aussi, concernant Heidegger, à sa conférence sur Héraclite de 1951, où il en dit nettement plus que dans le séminaire commun, où malheureusement, si il questionne sans cesse l'interprétation de Fink, il ne s'engage pas lui-même dans une véritable interprétation. Ces concepts fondamentaux sont les concepts de LOGOS, d'HEN et d'ALETHEIA. Faire ressortir la différence de la compréhension de ces trois concepts chez Fink et Heidegger permettra une vision plus nette de ce qui distingue les deux penseurs.

Commençons par le LOGOS. Heidegger écrit : « *O LOGOS sert à nommer ce qui rassemble toute chose présente dans la présence et l'y laisse étendue devant nous. O LOGOS désigne ce en quoi la présence des choses présentes se produit.* »¹⁴²⁶. La première chose fondamentale est la reconnaissance de ce que nous avons appelé la « dimension fondamentale ». Il y a « dimension » dans la mesure où est reconnu « ce en quoi » l'étant demeure. Tout le problème est de penser cette dimension fondamentale. Heidegger pense cette dimension comme la présence de l'Être. Et c'est le point archi-fondamental qui distingue Heidegger de Fink. Il s'agit de savoir comment et pourquoi Heidegger pense la dimension fondamentale ontologiquement. Pour comprendre cela il faut revenir aux fondamentaux heideggeriens, et notamment à « l'ontologie fondamentale » de sa première période de pensée. Heidegger part de la question de l'être : il le dit lui-même, le problème original de sa réflexion est le problème de l'être chez Aristote¹⁴²⁷, dont Heidegger tente un abord à partir de la *phénoménologie*. A partir d'une sorte de phénoménologie de la compréhension de l'être, qui comprend en elle la compréhension de l'être *de l'étant*, Heidegger gagne, avec la notion de *Dasein*, la dimension de la compréhension de l'être, elle-même non réductible à l'étant seul. C'est ainsi que Heidegger opère la jonction entre la dimension fondamentale et la question de l'être. La dimension fondamentale est la dimension fondamentale de la compréhension de l'être. C'est-à-dire que partant de l'étant, remontant au problème de la compréhension de l'être de l'étant, et gagnant là la dimension fondamentale, Heidegger élargit le problème ontologique à la dimension fondamentale. Dès lors il distingue l'ouverture de la clarté ontologique de l'étant, de l'étant lui-même, et se propose dès lors de penser la dimension

¹⁴²⁶ Martin Heidegger, *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Gallimard (coll. Tel), 1958-1992, p. 275

¹⁴²⁷ Heidegger reconnaît lui-même que c'est l'ouvrage de Franz Brentano, *De la diversité des acceptions de l'être chez Aristote* (trad. P. David, Vrin, Paris, 1992) qui initia sa problématique (rapporté in Heidegger, *Acheminement vers la parole*, trad. J. Beaufret, W. Brokmeier, F. Fédier, Gallimard (coll. Tel), Paris, 1976-1999, p. 92), c'est-à-dire que c'est bien le problème aristotélicien de *l'étant* qui fut pour lui premier.

fondamentale sous le jour d'une dimension ontologique. C'est à partir de là que Heidegger entreprendra, dans sa seconde période de pensée, de penser ontologiquement la dimension fondamentale, celle-ci distinguée de l'étant, en laquelle Heidegger reconnaîtra l'Etre en tant qu'Etre, distingué donc de l'être de l'étant, et c'est ce qui formera sa célèbre « différence ontologique ».

La question que l'on peut se poser, est celle de savoir comment et dans quelle mesure il est légitime de penser la dimension fondamentale comme l'Etre, c'est-à-dire de la penser *ontologiquement*. Avec une ambiguïté douloureuse pour Heidegger : Heidegger distingue absolument et par-dessus tout l'Etre et l'étant, mais pourtant, et le repérage de son chemin de pensée l'atteste, c'est bien de l'étant qu'il part, pour penser ensuite l'Etre dans l'extension de la dimension fondamentale. Heidegger ne commence pas radicalement son itinéraire de pensée par l'Etre en tant qu'Etre, mais il est conduit à penser l'Etre en tant qu'Etre à partir du problème de l'étant (à partir donc du problème aristotélicien des différentes acceptions de l'être). Et c'est précisément sur ce point là, qu'avec Fink, on peut engager une discussion critique. La remarque critique consiste en ceci : si il est établi qu'il y a une différence originelle entre la dimension fondamentale et l'étant, est-il légitime d'affirmer la primauté de la question de l'Etre dans le cadre d'une philosophie première ? D'où vient le fait qu'il faille penser d'abord l'Etre ? Ne part-on pas, avec une telle propédeutique, d'un problème conditionné, à savoir celui de l'être de l'étant ? Dès lors ne faut-il pas mettre entre parenthèses la question de l'être, et, pour ainsi dire, tout reprendre à zéro, une fois la dimension fondamentale reconnue ? Car il se pourrait bien, en effet, que la question de l'être soit elle-même conditionnée par une problématique plus fondamentale. Dans la mesure où l'on a reconnu que l'étant dans son être est conditionné, le problème de l'origine de l'être lui-même se pose. Et la jonction avec la dimension fondamentale ne doit pas s'opérer par un raisonnement spéculatif apparemment vrai, qui voudrait que toute réalité particulière est conditionné par une participation nécessaire à la réalité absolue. Parce que, là encore, on partirait des réalités particulières pour s'élever à la réalité absolue. Mais si l'on part de la dimension fondamentale pour penser l'étant, c'est précisément l'ordre inverse qui apparaît : ce n'est pas l'étant qui conduit à l'Etre, mais c'est à partir d'un mouvement que l'étant apparaît, et encore l'étant est conditionné, *dans son être*, par le mouvement de la dimension fondamentale, conditionné à être *spatial et temporel*. La dimension fondamentale est fondamentalement spatiale, ce qui, si l'on y regarde bien, est évident. Heidegger, par exemple,

désigne bien la dimension fondamentale par l'expression « ce en quoi ». Il est évident que cette expression désigne une *inclusion*, c'est-à-dire une *spatialité*. Pareillement il est évident que l'apparaître continu du réel n'est pas instantané ni permanent, mais qu'il est temporel. Il est donc juste de penser la dimension fondamentale sous l'aspect de ces trois moments : l'espace, le temps et le mouvement. C'est-à-dire, pour résumer, qu'il est plus juste de nommer la dimension fondamentale « monde » que « Etre ». On ne peut la nommer « Etre » que si l'on est parti de la base, non critiquée, de l'étant, et que si, sur cette base, l'on opte pour considérer que la question de l'être est fondamentale. La question de l'être n'est pas fondamentale, elle est conditionnée, car l'être est originairement être de l'étant, et c'est dans la région du monde qu'il faut chercher la condition de l'être.

Approfondissons encore la compréhension heideggerienne du LOGOS. Il écrit donc :

O LOGOS sert à nommer ce qui rassemble toute chose présente dans la présence et l'y laisse étendue devant nous. O LOGOS désigne ce en quoi la présence des choses présentes se produit.¹⁴²⁸

Heidegger a ici en vue le rapport fondamental Etant-Un. Il a en vue la manière dont l'étant provient du monde et la relation de l'étant et du monde. Mais pour lui il ne s'agit pas de l'étant et du monde, mais de l'étant et de l'Etre (qui se définit lui-même par la présence, la PAROUSIA¹⁴²⁹), c'est pourquoi l'essentiel pour Heidegger est la présence : le LOGOS rassemble dans la présence de l'Etre l'étant « étendu devant nous ». Il faut remarquer ici comment il est particulièrement clair que Heidegger substitue au problème cosmologique un problème ontologique. En effet le LOGOS, dit-il, « laisse étendu devant nous » c'est-à-dire qu'il exprime explicitement l'*extension*, c'est-à-dire la spatialité, voir la spatialisation qui est immanente au mouvement de la dimension fondamentale, mais au lieu de saisir précisément comme telle la spatialité et la spatialisation, il la rapporte à la présence, sans que l'on puisse dès lors comprendre comment ni pourquoi l'étant, dans la présence, est spatialisé. Et peut-être que si Heidegger prenait en vue la spatio-temporalité de la dimension fondamentale et dès lors la spatio-temporalité fondamentale de l'étant, il prendrait en vue que non seulement le mouvement fondamental *rassemble*, mais aussi *disperse*, *sépare*. C'est pour ainsi dire le

¹⁴²⁸ Martin Heidegger, *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Gallimard (coll. Tel), 1958-1992, p. 275

¹⁴²⁹ Voir sur cette question : Heidegger, « Temps et Etre », in *Questions III & IV*, Gallimard (coll. Tel), 1990-2000, p. 200

dogme de la présence qui conduit Heidegger à ne considérer l'étant que comme présent dans une présence, et donc comme seulement *rassemblé* dans une présence, alors que l'étant est aussi *dispersé, séparé*, ce qui ne peut convenir à une pensée de la présence englobante dont on pourrait difficilement penser qu'elle disperse. Et pourtant le mouvement fondamental, certes compose la multiplicité des étants, mais disperse aussi et sépare, notamment spatialement, l'étant qu'elle expose.

Une dernière question se pose, concernant le LOGOS, tel que Heidegger le conçoit. Dans quelle mesure est-il légitime de nommer la dimension fondamentale « LOGOS » ? Certes Heidegger identifie bien la dimension fondamentale comme telle, comme fondamentale, et il tente de saisir ontologiquement le rapport Etant-Un, mais comment ce rapport est-il saisi si l'on nomme la dimension fondamentale LOGOS ? Là encore le problème du point de départ est crucial. Car peut-on penser la dimension fondamentale comme LOGOS, d'abord et avant tout, avant de penser l'étant comme le rassemblé ? Ou est-il nécessaire de prendre en vue, dans la perspective première, l'étant, c'est-à-dire le rassemblé, pour penser en retour le rassemblant ? Certes le mouvement fondamental induit un ordre, un LOGOS, mais ce LOGOS, c'est-à-dire la rationalité ontologique de l'étant appartient-il primitivement à l'étant ou à la dimension fondamentale ? Qu'est-ce qui permettrait de penser la dimension fondamentale comme un LOGOS ? Précisément de partir de l'étant et de son LOGOS immanent pour penser un LOGOS supérieur qui en est la condition et qui soit *le* LOGOS. Mais l'ordre de la procédure serait-il alors légitime ? Ne faut-il pas plutôt partir du monde pour penser l'étant et dès lors reconnaître que le LOGOS est le propre de l'étant, et non le propre de la dimension fondamentale ? Le LOGOS alors, devrait être reconnu non pas comme ce qui fait apparaître, mais comme ce qui apparaît, même si il est bien entendu toujours possible à la raison pure de partir du conditionné pour remonter à l'inconditionné. Mais par delà cette possibilité immanente à la raison humaine, il faut, nous semble-t-il, reconnaître que le LOGOS n'est pas le nom propre de la dimension fondamentale, mais que c'est bien plutôt le terme de « monde » qui exprime le plus parfaitement le mouvement spatio-temporel originaire.

Heidegger pense donc le LOGOS comme l'Un (l'HEN). Il écrit :

HEN est l'Un-Unique au sens de ce qui unit. Il unit en rassemblant. Il rassemble en recueillant et laisse l'étendu-devant s'étendre-devant, comme tel et dans son ensemble. L'Un-Unique unit comme Pose recueillante. Cet unir qui recueille et pose rassemble en lui l'Unissant, de sorte que l'Unir est cet Un et, comme tel, l'Unique. L'HEN PANTA énoncé dans la sentence d'Héraclite est un simple signe, nous donnant à entendre ce qu'est le LOGOS.¹⁴³⁰

Nous sommes, avec cette définition, au cœur de l'ambiguïté de la différence ontologique telle que la pense Heidegger. Il s'agit de penser le LOGOS comme l'Un, dans sa différence d'avec l'étant, et pourtant dans sa tentative de penser l'Un, Heidegger, qu'il le veuille ou non, reste accroché à l'étant comme à la pierre de touche de sa pensée. L'HEN, écrit il, est « ce qui unit ». Heidegger, pour penser le LOGOS comme l'unifiant, a besoin du point de départ de l'étant rassemblé pour penser en retour ce qui rassemble. C'est particulièrement clair lorsqu'il énonce : « l'Unir est cet Un ». Heidegger pense fondamentalement l'Un à partir de l'unification de l'étant. Et c'est peut-être ce qui est caduque dans sa pensée de l'Un. L'Un n'est-il pas justement par principe différent de l'étant ? Comment est pensée la différence entre la dimension fondamentale et l'étant, si l'on pense la dimension fondamentale comme l'Unir de l'unifié ? Il semble que l'on conçoive alors bien la différence entre la dimension fondamentale et l'étant, mais *uniquement dans son rapport à l'étant*. Ne conviendrait-il pas plutôt de penser la dimension fondamentale elle-même, avant de considérer son rapport à l'étant ? L'Un ne peut-il se penser que par rapport à l'unifié ou aussi, antérieurement, en lui-même ? Le monde pour Fink est Un *en lui-même*. L'Un n'est pas d'abord l'Un de l'étant, il est d'abord l'Un du monde lui-même, en lequel on peut distinguer différents moments : l'espace, le temps, le mouvement, et encore le Refermé et l'Ouvert, mais qui est Un en lui-même et non vis-à-vis d'une unification (secondaire) de l'étant. Quelle est donc l'essence de l'Un, dès lors ? Elle est non pas d'unifier (définition ontologique de l'Un), mais de *contenir* (définition cosmologique de l'Un). L'Un, comme *monde*, contient dans son espace et porte dans son temps l'étant, duquel du reste il n'a pas besoin pour régner comme monde. La différence entre la dimension fondamentale et l'étant, et donc entre l'Un et l'étant peut donc être conçue bien plus radicalement que dans le simple rapport de l'Un à l'étant ; pour cette dernière conception on peut dire que la différence entre la dimension fondamentale et l'étant est insuffisamment conçue. Il ne s'agit pas de distinguer la différence de la dimension fondamentale et de l'étant dans le rapport à l'étant, mais précisément *hors* de ce rapport, car

¹⁴³⁰ Martin Heidegger, *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Gallimard (coll. Tel), 1958-1992, p. 266

c'est seulement hors de ce rapport que la différence est véritablement conçue. Il faut concevoir une certaine indépendance du monde et de l'étant, telle que l'un n'est pas l'autre, et la pensée de cette indépendance est compromise si l'on pense l'Un comme l'unifiant de l'étant. Là où il y a une différence, on pense une identité.

Avec encore, une autre difficulté. Heidegger écrit : « Il rassemble en recueillant... ». Comment est pensé ici le « recueillir » ? S'agit-il d'un recueillir émanant du LOGOS en direction de quelque chose qui lui est étranger ? A partir de quoi le recueillir aurait-il lieu ? Le recueilli existe-t-il d'une quelconque manière avant d'être recueilli ? Ces ambiguïtés disparaissent dès lors que l'on convertit l'approche ontologique en une approche cosmologique du problème. L'Un, pour Fink, c'est-à-dire le monde, ne recueille rien, il porte à l'existence à partir de l'obscur Referred ou rien n'existe à l'état déterminé, et où donc rien ne peut-être « recueilli ». Il nous semble qu'avec la notion de « recueillement » on instaure une extériorité entre ce qui recueille et ce qui est recueilli, laquelle différence est tout à fait impropre à la différence entre la dimension fondamentale et l'étant. Il n'y a pas d'extériorité entre l'une et l'autre, parce que l'extériorité absolument parlant n'est possible que dans l'espace et donc entre deux étants, et qu'on ne peut pas penser la dimension fondamentale comme un étant. La tentation, en même temps que le danger, de penser la différence de la dimension fondamentale et de l'étant à partir du rapport de la première au second peut donc s'avérer fatale.

Dans son interprétation d'Héraclite, Heidegger fait intervenir un dernier concept fondamental : celui de l'ALETHEIA. De celle-ci il donne une définition :

Pour autant que le LOGOS laisse étendu-devant, comme tel, ce qui s'étend-devant, il dévoile la chose présente dans sa présence. Or, le dévoilement est l'ALETHEIA. Celle-ci et le LOGOS sont une même chose. Le LEGEIN laisse ALETHEA, le non-caché, s'étendre devant comme non-caché. Tout dévoilement enlève la chose présente à l'occultation. Le dévoilement a besoin de l'occultation. L'A-LETHEIA repose dans la LETHE, puise en elle, met en avant ce qui par elle-même est maintenu en retrait. Le LOGOS est en lui-même à la fois dévoilement et voilement. Il est l'ALETHEIA.¹⁴³¹

¹⁴³¹ Idem, p. 267

Examinons bien cette définition. Le premier point est la question de la *présence*. Le LOGOS, écrit Heidegger, laisse entrer l'étant dans sa « présence ». Par là il distingue la présence de l'Etre de la présence de l'étant. Ce point, nous l'avons déjà souligné, est hautement problématique. Peut-on saisir la sphère de la totalité comme une sphère de présence ? Ou au contraire la notion même de « présence » ne renvoie-t-elle pas d'abord à ce qui est présent ? C'est là encore la question du point de départ pour l'abord du rapport Etant-Un qui est en cause. Car soit l'on part du présent pour penser la présence, et dans ce cas là, outre le fait que l'on parte de l'étant, on est toujours renvoyé à ce qui rend présent sans être lui-même présent comme ce qui est présent, soit l'on tente de partir de la présence pour penser le présent, mais alors la visée est caduque parce que la notion même de présence, renvoyant à ce qui est présent, conduit toujours à l'idée d'une condition de la présence, à un inconditionné, lui-même non réductible à la simple présence. Autrement dit c'est la question de la dualité entre le statique et le dynamique qui est en jeu. Avec la question : est-ce que cela a un sens de penser une présence qui n'est pas le fruit d'un mouvement dynamique ? Peut-il y avoir une présence statique ? L'analyse même de la notion de présence ne présente elle pas un mouvement, le mouvement de l'entrée en présence ? Or c'est ce que dit Heidegger, mais il le dit de l'étant : l'étant entre en présence, mais dans la présence de l'Etre, dans la présence de la région de la totalité, laquelle présence n'entre pas elle-même en présence. Y a-t-il une présence qui n'entre pas en présence ? C'est la question qui se pose.

Heidegger écrit :

Pour autant que le LOGOS laisse étendu-devant, comme tel, ce qui s'étend-devant, il dévoile la chose présente dans sa présence. Or, le dévoilement est l'ALETHEIA. Celle-ci et le LOGOS sont une même chose. ¹⁴³²

Heidegger définit l'entrée en présence comme l'ALETHEIA. Là encore une ambiguïté apparaît. Car l'entrée en présence est entrée en présence de l'étant. L'étant entre dans la présence de l'Un, il est ce qui entre en présence. Du coup on ne sait pas bien si l'ALETHEIA concerne avant tout l'Un ou si elle se définit par l'étant, par l'entrée en présence de l'étant. Ce qui est dévoilé, Heidegger le dit bien, est « la chose présente ». Mais l'ALETHEIA, conçue comme la possibilité du venir au jour de l'étant, doit elle d'abord s'appréhender au niveau des

¹⁴³² Idem

choses ? N'est-elle pas plutôt, si elle conditionne toute chose, du ressort de la sphère de la totalité ? On pourrait dire, à partir de Fink, *parce que*, au niveau du monde, la sphère de la visibilité est possible, alors, uniquement sous cette condition, une manifestation de l'étant, sa venue au jour dans la sphère de l'existence déterminée est possible. L'ALETHEIA ne désigne pas primitivement le dévoilement de « la chose présente », mais désigne plus originairement un *moment du monde lui-même*.

Continuons de lire Heidegger. Il écrit donc :

Or, le dévoilement est l'ALETHEIA. Celle-ci et le LOGOS sont une même chose. Le LEGEIN laisse ALETHEA, le non-caché, s'étendre devant comme non-caché. Tout dévoilement enlève la chose présente à l'occultation.¹⁴³³

Des choses importantes sont dites ici. Tout d'abord, là encore, l'ALETHEIA est conçue comme le dévoilement de « la chose présente à l'occultation ». Le point de départ est le point de départ chosal. Et c'est là que le bât blesse. L'ALETHEIA est conçue à partir de la chose, et non la chose à partir de l'ALETHEIA. Avec une très lourde conséquence. Si l'on dit « le dévoilement enlève la chose à l'occultation », on présuppose que la chose préexiste à l'occultation, il y a la chose, elle existe avec ses déterminations, et *après coup*, elle est « désoccultée ». Mais à ce moment là, est occultée, pour le coup, une question de taille : quelle est l'origine de la chose dans sa choséité, c'est-à-dire dans sa détermination eidétique et catégoriale ? Supposons que la chose ait une détermination eidétique et catégoriale à l'état occultée, quelle est l'origine de sa choséité ? N'y a-t-il pas une contradiction à penser la chose déterminée à l'état occultée, si justement la choséité comme telle présuppose, non pas une occultation mais une visibilité de la détermination eidétique et catégoriale ? C'est-à-dire que si la chose existe comme telle, comme chose, à l'état occulté, elle ne peut pas être totalement occultée, si, déjà, on la conçoit simplement comme chose. C'est-à-dire que la notion d'occultation est impropre si l'on doit la mettre en perspective et l'opposer à l'ALETHEIA. Face à l'ALETHEIA il n'y a pas d'occultation de ce qui est déjà éclairé, mais il y a au contraire une fermeture absolument radicale, telle qu'aucune visibilité, même occultée, n'y est

¹⁴³³ Idem

possible. C'est donc la notion heideggerienne du voilement qui est ici problématique¹⁴³⁴. L'ALETHEIA est pensée chez Heidegger par référence à une visibilité préexistante mais voilée, l'ALETHEIA est dès lors conçue comme un « dévoilement » du préalablement voilé, mais du coup Heidegger se prive de penser la visibilité *originnaire* présumée par tout voilement, et il se prive encore, dès lors, de penser la sphère du Refermé¹⁴³⁵, laquelle doit se penser par rapport à la visibilité originnaire. Autrement dit, bien avant qu'il y ait un voilement, il y a le moment originnairement refermé dont tout provient, et encore le moment de la possibilité de la détermination ontologique et de sa visibilité, lesquels seulement rendent possible la notion de chose, de laquelle Heidegger part pour penser le voilement et le dévoilement, autrement dit l'ALETHEIA. L'ALETHEIA, donc, ne survient pas après coup à la chose, mais constitue sa condition ontologique de possibilité, c'est-à-dire qu'elle est contemporaine de l'être même de la chose, avant la possibilité de concevoir ultérieurement un voilement ou un dévoilement.

Poursuivons. Heidegger écrit pour finir sa définition de l'ALETHEIA :

Le dévoilement a besoin de l'occultation. L'A-LETHEIA repose dans la LETHE, puise en elle, met en avant ce qui par elle-même est maintenu en retrait. Le LOGOS est en lui-même à la fois dévoilement et voilement. Il est l'ALETHEIA.¹⁴³⁶

Ce qui est maintenant en question c'est le concept fondamental de l'apparaître. Avec le problème crucial du rapport de la LETHE et de l'ALETHEIA et de l'ordre de ce rapport. Heidegger écrit non seulement « l'A-LETHEIA repose dans la LETHE », ce qui se comprend difficilement, car au contraire d'un rapport d'inclusion il y a plutôt un rapport d'exclusion, mais il écrit encore : l'ALETHEIA « puise » dans la LETHE. Comment cela peut-il se comprendre ? Il y aurait d'un côté la LETHE, de l'autre l'ALETHEIA, celle-ci enfin « puiserait » dans la première ? Cela se comprend difficilement. Bien plutôt faudrait-il distinguer le Refermé, l'Ouvert, et le mouvement qui porte à partir du Refermé jusque dans l'Ouvert ce qui apparaît, et n'est distinguable que dans l'Ouvert. Dès lors ce mouvement

¹⁴³⁴ Dans la terminologie heideggerienne, « *Entbergen* » est traduit par A. Préau par « *dévoilement* », « *Unverborgene* » par « *non-caché* », « *Verborgenheit* » par « *occultation* » (Voir Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 7, Vorträge und Aufsätze, Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, p. 225)

¹⁴³⁵ Dans la terminologie de Fink : « *Verschlossen* », in Eugen Fink, *Sein und Mensch*, Alber, Freiburg-München, 2004, p. 280

¹⁴³⁶ Martin Heidegger, *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Gallimard (coll. Tel), 1958-1992, p. 267

fondamental, que Fink nomme PHYSIS, doit bien être distingué et dès lors être nommé proprement. Ce n'est pas l'ALETHEIA qui puise dans la LETHE, tout simplement parce que le terme même d'ALETHEIA ne désigne, et ne désigne exclusivement, que l'ouverture du monde. S'il faut penser un mouvement qui porte au paraître, ce n'est plus à proprement parler le terme d'ALETHEIA qui convient, mais il faut dès lors un terme qui désigne proprement ce mouvement, ce qui est le cas du terme « PHYSIS ». On comprend avec cela que le mouvement de l'apparaître ne part pas de l'ALETHEIA, contrairement à ce que dit Heidegger, mais il part de la LETHE ; la PHYSIS, à partir de la LETHE, porte l'être au paraître dans le moment de l'ALETHEIA. Du coup le problème de l'efficiencia de l'apparaître doit être réévalué. Peut-on dire avec Heidegger que « *L'A-LETHEIA repose dans la LETHE, puise en elle, met en avant ce qui par elle-même est maintenu en retrait.* »¹⁴³⁷ ? Peut-on penser que c'est l'ALETHEIA elle-même qui maintient en retrait l'étant qu'autrement elle libère hors du retrait ? N'est-ce pas contradictoire ? Comment, si l'ALETHEIA est ALETHEIA, peut-elle maintenir en retrait l'étant à l'état occulté ? Ce serait l'ALETHEIA qui occulte, ce qui est absolument contradictoire.

Avec encore le problème, enfin, du « retrait ». Le problème de la notion de « retrait » c'est qu'avec cette notion la particularité de la chose est préservée hors de l'ALETHEIA. La chose occultée est « retirée ». Elle existe avec ses déterminations hors de l'ALETHEIA. C'est précisément ce qui nous semble aussi contradictoire. Hors de l'ALETHEIA il n'existe aucune détermination. La chose, par référence à la LETHE, n'existe pas à l'état « retiré », elle n'existe tout simplement pas du tout. Rien, dans la LETHE, ne permet de distinguer une chose d'une autre, tout simplement parce que cette « distinctivité » est le propre de l'ALETHEIA. Donc dire que c'est l'ALETHEIA qui maintient à l'état de retrait la chose, nous semble, là encore, complètement contradictoire.

On peut mieux se représenter maintenant quels sont les bases fondamentales à partir desquelles Fink et Heidegger interprètent Héraclite et en quoi elles divergent. Là où Heidegger voit avant tout l'Être, pensé par Héraclite comme LOGOS, comme HEN, Fink voit le mouvement premier, le mouvement fondamental, qui porte et emporte toute chose ; là où Heidegger pense qu'il y a essentiellement l'Être, Fink pense qu'il y a essentiellement monde.

¹⁴³⁷ Idem

Avec cette ambiguïté fondamentale au sujet du mouvement immanent à la dimension fondamentale. Heidegger dit bien que le LOGOS unifie, qu'il « libère hors du retrait » l'étant, on doit donc bien penser avec cela le mouvement d'apparition de l'étant, mais il ne dit rien qui permette de penser que la dimension fondamentale *elle-même* est en mouvement, mieux : est mouvement. A l'inverse Fink fonde toute son interprétation sur le mouvement fondamental. Héraclite, si l'on se réfère à Fink, aurait en vue le mouvement qui porte et emporte toute chose, donne à chaque chose sa place et sa durée, la portant comme l'emportant selon les limites fixées. C'est à partir de ce mouvement que Fink interprète les métaphores héraclitéennes de la foudre et du feu. Avec Heidegger on ne peut pas bien comprendre le rôle et le sens du feu chez Héraclite. Disons qu'avec Heidegger on doit distinguer dans les fragments d'Héraclite les fragments qui ont une portée ontologique des autres, sans pouvoir bien les interpréter. Pour Fink au contraire les fragments sur le feu sont fondamentaux. Le feu, selon Fink, est chez Héraclite une métaphore pour l'ALETHEIA. De même que dans la lumière du Ciel toutes choses sont visibles, de même, dans l'ordre du Tout, toute chose apparaît. La lumière qui conditionne cet apparaître serait précisément ce que représente le feu chez Héraclite. Mais cette lumière Héraclite ne la pense pas *statiquement*, il la pense *dynamiquement*. C'est pourquoi la symbolique du feu parle en tant qu'elle se réfère à l'efficience du feu. Le mouvement fondamental est précisément la force du feu qui porte jusque dans la lumière l'étant qui ainsi apparaît. Du coup le LOGOS, selon Fink, n'est pas tant « ce qui rassemble » que ce qui apparaît dans la lumière du « feu ». De même que toute chose est visible dans la lumière et seulement dans la lumière, ce que sont les choses, comment elles sont, leurs déterminations eidétiques et catégoriales, autrement dit leur LOGOS immanent, n'apparaît et ne peut apparaître que dans la lumière du Tout. Ainsi le LOGOS selon Fink n'est pas tant du ressort de la dimension fondamentale que du ressort de l'étant. Le LOGOS de l'étant apparaît dans et par la lumière du « feu », et non conditionne l'étant en le rassemblant. La question centrale, dès lors, entre Fink et Heidegger, concernant l'interprétation d'Héraclite est la suivante : le LOGOS désigne-t-il chez lui la dimension englobante ou les PANTA, l'étant dans son ensemble ? Dès lors comment doit se penser l'Un chez Héraclite ? L'Un doit-il se penser à partir du LOGOS tel que l'entend Heidegger, ou au contraire l'Un comprend-il une différence essentielle vis-à-vis des PANTA et donc du LOGOS ? Si le LOGOS désigne chez Héraclite la structure ontologique de l'étant, il désigne précisément ce qui est mesuré par l'Un, ce qui reçoit détermination, place et durée de l'Un, sans pouvoir être identifiable à l'Un. Du coup, ce qui doit encore être réévalué c'est le sens, chez Héraclite, de l'ALETHEIA. L'ALETHEIA doit-elle se définir par rapport à l'entrée en

présence dans l'Un de ce qui est rassemblé par le LOGOS, c'est-à-dire, là encore, de l'entrée en présence de l'étant ? Ou au contraire doit elle se définir non par rapport au LOGOS mais par rapport à l'Un ? Ce n'est pas, si l'on suit Fink, le LOGOS qui conditionne l'ALETHEIA, comme le rassemblement de ce qui apparaît, mais c'est au contraire seulement dans la lumière du feu, dans l'ALETHEIA, que le LOGOS de l'étant dans son ensemble, les PANTA, apparaît. L'ALETHEIA est donc alors immanente à l'Un, et représente la dimension de la clarté dans laquelle seulement le LOGOS est visible. Le feu porte à la lumière, porte à l'ALETHEIA les PANTA.

Ces divergences fondamentales de vue portent enfin à concevoir différemment la *sagesse* d'Héraclite, ce qu'était pour lui le SOPHON. Si l'on suit Heidegger, la sagesse d'Héraclite consiste en un savoir de l'Être : là où le commun s'en tient aux choses courantes, le sage pense l'Être, écoute l'Être, se règle sur l'origine, sur le LOGOS, sur l'Un, qui offre ce qui se manifeste. Alors qu'avec l'interprétation de Fink c'est au contraire la *mesure* de chaque chose qu'Héraclite a en vue, lorsqu'il saisit que le mouvement originel porte, mais aussi emporte chaque chose ; la sagesse d'Héraclite alors consiste essentiellement à connaître la signification cosmique de chaque chose, en la saisissant selon son LOGOS immanent, à savoir en saisissant ce qu'elle est, comment elle est, mais aussi en saisissant qu'apparaissante, elle doit aussi disparaître dans son contraire. L'Un alors, n'est pas seulement l'unité du réel, mais aussi le sein qui porte chaque chose à bout et dans son contraire : les saisons passent et s'interchangent, le vivant devient mort, la vie renaît avec le temps, et tout cela selon un seul et unique mouvement, qui est le mouvement du Tout, qui est l'Un qui unifie les contraires. Avec cette interprétation on est bien loin d'une simple « écoute » de l'Être, mais on est au contraire dans une pensée du Tout où chaque chose a sa place, et, pour le sage, son sens.

Mais par-delà l'interprétation d'Héraclite, ce qui se joue entre les deux penseurs c'est encore la compréhension de l'histoire de la métaphysique, jusqu'à l'interprétation du thème nietzschéen du « nihilisme ». Pour les deux penseurs la métaphysique est la pensée de l'être de l'étant : ce qui la caractérise c'est l'oubli de la dimension fondamentale dans la pensée de l'étant. Mais leurs conceptions de la dimension fondamentale, on l'a vu, diverge assez catégoriquement : pour l'un la métaphysique « oublie » l'Être, pour l'autre elle oublie le monde. Il ne s'agit pas ici d'une simple variante, mais d'une divergence tout à fait décisive dans ses conséquences. Avec notamment le problème du sens et de la valeur de la pensée de

l'étant. Il semble avec Heidegger que la pensée de l'étant soit toujours en défaut si elle ne se fait pas d'abord et avant tout à la lumière de la pensée de l'Être. Dans l'une de ses dernières conférences, Heidegger écrit :

Il valait la peine, dans la vision qui va à travers le temps véritable, de penser l'être jusqu'à ce qui lui est propre – à partir de l'Ereignis – sans égard pour le trait qui porte l'être jusqu'à l'étant. Penser l'être sans l'étant, cela veut dire : penser l'être sans égard pour la métaphysique. Un tel égard règne encore dans l'intention de surmonter la métaphysique. C'est pourquoi il vaut la peine de renoncer au surmontement et de laisser la métaphysique à elle-même.¹⁴³⁸

On comprend, - clairement -, avec cela que la pensée de l'étant est pour Heidegger passible d'un jugement définitif, parce que procédant, eu égard à l'être, d'une « non-vérité », et ressortissant d'une sorte de dérégulation de l'homme, dont le traité *Être et Temps* (1927) faisait déjà l'analyse. Ce qui surprend ici c'est le jugement négatif porté sur l'étant. L'alternative entre l'Être et l'étant est-elle nécessaire ? Heidegger semble considérer que soit l'on pense l'Être, soit l'on pense l'étant, mais pas les deux. Précisément du fait qu'il considère la question de l'Être à partir de la liberté humaine (traité *Être et Temps*), et qu'il fait du rapport à l'Être l'enjeu premier de la liberté humaine. La question à poser serait celle de savoir dans quelle mesure la liberté humaine enracine ses possibilités dans la compréhension de l'être. La liberté est-elle primitivement de l'ordre du penser ou de l'ordre du faire ? Y a-t-il, dans l'ordre des devoirs de l'homme envers lui-même, un devoir de penser l'être et non l'étant ? C'est une idée franchement surprenante. Car pour quelle raison la pensée des choses, distinguée de la dimension fondamentale, porterait-elle une sorte de négativité morale, si l'on admet que l'oubli de la dimension fondamentale est par soi une omission (mais qui n'est peut-être pas volontaire) ? Pour Fink, non seulement la pensée de l'étant n'est pas négative, mais elle fait partie intégrante de la structure de la question de l'être dans son ensemble. Non seulement, pour lui, la pensée de l'étant n'est pas négative, mais *l'étant lui-même* n'est pas négatif. Ce fut l'une des grandes pensées de Fink, notamment dans *Sein und Mensch* (1950/51), que de rendre, face aux métaphysiques de l'infini, sa *positivité ontologique* à l'étant. Non seulement l'étant n'est pas négatif, non seulement il ne s'agit pas de « remonter » à l'Être, mais au contraire il faut partir du monde pour le saisir comme *résultat*, comme *but*, ayant par là une *valeur*. La liberté de l'homme, si l'on suit Fink, n'est pas engagée dans le fait de penser l'Être *ou* l'étant,

¹⁴³⁸ Heidegger, « Temps et Être », in *Questions III & IV*, Gallimard (coll. Tel), 1990-2000, p. 225

bien au contraire la structure de la compréhension de l'être comporte l'étant multiple et varié dans l'Ouvert du monde, et du reste l'homme est un étant parmi d'autres étants et si l'on frappe l'étant de négativité c'est l'homme qu'on frappe de négativité.

A la lumière de ces différentes conceptions : oubli de l'être et oubli du monde, la compréhension de l'histoire de la métaphysique reçoit un éclairage pour chaque part différent. Tandis que Heidegger pense un nihilisme radical au cours duquel la pensée de l'étant est conduite à la pire des catastrophes, l'humanité payant le tribut de son oubli jusque dans la reconnaissance nietzschéenne de la volonté de puissance comme vérité dernière de la métaphysique, Fink considère lui qu'il y a un authentique *chemin*, voir même un progrès ; pourquoi pas une aventure, au cours de laquelle deux moments fondamentaux connaissent un développement progressivement maîtrisé : les moments de l'*étant* et du *savoir*. Etant et savoir forment autant de moments développés dans l'oubli du monde, mais ne sont pas, par là, intrinsèquement mauvais : ils constituent au contraire des moments tout à fait réels et efficaces du séjour de l'homme dans le monde ; si le monde est par là oublié, les conceptions de l'étant et du savoir ne sont pas pour autant fausses, elles n'expriment, seulement, qu'une *part* de vérité. Si il y a nihilisme, c'est que précisément les conceptions métaphysiques classiques conduisent à des apories insolubles, qui proviennent toutes de ce que l'on part de l'étant (de la chose ou de l'homme) pour saisir l'absolu. C'est ce caractère aporétique qui scelle le *destin* du nihilisme, lorsque Nietzsche (et déjà le jeune Nietzsche), porte son regard sur le Tout de monde et dénonce le primat de l'ontologie dans la tradition. On est là à l'opposé de Heidegger : tandis que Heidegger semble penser que c'est l'oubli de l'Être qui cause le nihilisme, Fink, avec Nietzsche, pense au contraire que c'est la position de l'Être qui constitue l'essentiel du processus du nihilisme.

Autrement dit, avec Fink, le nihilisme est un processus mais pas une fatalité, il marque un tournant dans l'histoire de la pensée, un dépassement de la métaphysique mais pas une abolition radicale de celle-ci, bien plus une sursomption. Avec Heidegger au contraire le nihilisme marque l'échec radical et sanctionné de la pensée de l'étant, où le concept est identifié à un contrôle, la technique à de la manipulation, et face auxquels le recueillement devant la présence constitue l'unique échappatoire. Pour Heidegger la pensée ne connaît aucun avenir, tandis que pour Fink, ainsi que le pensait d'ailleurs Nietzsche, le matin peut encore connaître des aurores.

Nous pensons avec cela avoir proposé une approche sur le rapport Fink/Heidegger, sur la convergence de base : la reconnaissance d'une dimension fondamentale, sur la différence aussi, au fond très profonde, qui sépare les deux penseurs des différences ontologique et cosmologique. Nous voudrions pour clore cette section poser une question qui permette d'aller plus loin que la simple opposition des deux penseurs que sont Fink et Heidegger. Nous posons la question de la condition de possibilité à la fois de la convergence et de la divergence de leur deux philosophies. A quelle condition est il possible que les deux pensées se déploient et peut-être se croisent ? A la condition de porter en elles, toutes deux, un unique questionnement qui est la question de l'être. Et c'est selon nous parce que la pensée de l'être porte en elle une structure universelle de questionnement que le déploiement de ce questionnement peut diverger et converger. Fink a tenté, au commencement de la période de la maturité, de penser précisément cette structure universelle de questionnement, sous le titre de la *quadruple structure transcendantale de la question de l'être*. Et incontestablement, la condition de possibilité du dialogue Fink/Heidegger repose dans le premier rapport constitutif de cette question, le rapport Etant-Un. C'est ce premier rapport qui permet à Fink comme à Heidegger de distinguer entre l'étant et la dimension fondamentale (autrement dit entre l'étant et l'Un). Tout ce qui va les distinguer, c'est la procédure mise en œuvre pour penser ce rapport. Heidegger part de l'étant et de son être, pour penser l'Etre, en retour, dans l'extension de la dimension fondamentale (quitte ultérieurement à poser l'Etre comme premier). Fink, à l'inverse, saisit plus authentiquement selon nous l'ordre véritable des conditions pour partir de l'Un et pour penser en second lieu seulement l'étant. Sur cette voie, il rencontre l'espace et le temps comme les conditions véritables de l'étant, et saisit dès lors le monde comme la condition de l'être de l'étant, ou comme la condition de l'être en général. Ce qui forme une conclusion en quelque sorte cruelle pour Heidegger : voulant par-dessus tout surmonter l'étant, il part cependant, dans sa réflexion sur la métaphysique, de celui-ci ; alors qu'il veut à tout prix atteindre l'Etre en tant qu'Etre et non l'être de l'étant, il reste prisonnier de celui-ci car le point de départ de toute question de l'être est l'étant. Il faut, à l'inverse, plutôt concevoir, peut-être, que l'être est conditionné, et qu'il est erroné de tenter de le saisir comme l'inconditionné ; tout être a ses conditions, qui sont l'espace et le temps du monde.

Reste un progrès considérable qui marquera sans doute la pensée « métaphysique » du XXème siècle : la reconnaissance d'une dimension fondamentale, la reconnaissance que la

métaphysique pense l'étant dans l'oubli de la dimension fondamentale, mais l'espérance aussi, que, à travers cette reconnaissance, l'avenir est encore ouvert à la pensée.

Conclusion

1) *Problèmes fondamentaux*

Au terme de ce travail, on peut d'abord proposer un tableau de la pensée de Fink en général, en ce qui concerne ses pensées fondamentales.

La pensée de Fink est, dès la jeunesse, une cosmologie, à partir de laquelle, d'abord, il discute la question du fondement de la phénoménologie transcendantale de Husserl. La pensée la plus importante du jeune Fink est de situer le sujet phénoménologisant, le « spectateur transcendantal », dans le monde. Tandis que Husserl tente de prendre en vue, réflexivement, l'*ego* transcendantal comme *l'origine du monde*, Fink, lui, aperçoit à ce niveau même l'inscription du spectateur transcendantal dans le monde. Le monde, dès lors, n'est plus le monde des choses, l'horizon général de toute conscience d'objets, c'est un monde *plus originaire*, non aperçu jusqu'alors, qui se distingue par une différence principielle vis-à-vis des choses : c'est la naissance chez Fink de la pensée de la « différence cosmologique ». Fort de ce fondement nouvellement conquis, Fink relit les *Méditations cartésiennes* de Husserl, et en dégage un schéma général qui est le suivant : il saisit le problème génétique, - subjectif chez Husserl -, dans l'ampleur de la différence cosmologique : l'apparaître est l'apparaître de l'étant dans la dimension du monde, mais encore l'homme rencontre dans le monde l'étant, qui se manifeste *lui-même*, via le moment de la représentation, la relativité manifestation/représentation formant les lignes les plus générales du problème du vrai.

Fink saisit donc ce schéma général comme la forme, quadruple, de la question transcendantale de la question de l'être (relativité des quatre concepts fondamentaux : Etant-Un-Bien-Vrai). Et

c'est sur la base de cette théorie que s'élabore et que se développe la pensée du Fink de la maturité. Avec d'abord un traitement renouvelé du problème de l'Un. De même que Husserl saisissait le monde comme l'horizon de la conscience d'objets, c'est-à-dire en référence aux objets, le problème de l'Un, dans sa version ontologique, consistait en ce que la tradition le saisissait à partir de l'étant : c'est par référence au multiple que l'on concevait en retour l'Un. La différence cosmologique opère ici doublement : d'une part l'Un n'est pas ontologique, n'est pas l'Un de l'être, mais est primordialement l'Un *du monde*, d'autre part le monde, originairement, ne doit pas être saisi comme la somme des choses (comme, dira Fink, une « grande chose »), mais il doit être saisi, dans sa différence en même temps que son antécédence vis à des choses : il est l'in-fini originaire vis-à-vis duquel seulement toute finitude peut ultérieurement se distinguer. La différence Etant-Un, c'est-à-dire entre choses et monde, conduit donc à saisir le problème de la « genèse » (en langage phénoménologique), sous le rapport Etant-Bien. Le rapport Etant-Bien signifiait, traditionnellement, que l'étant, en son essence, comportait une valeur ontologique, laquelle, s'objectivait dans la génération de son existence : on pouvait à partir de là distinguer différents rangs d'êtres : le vivant ayant plus de valeur que le minéral, l'être libre plus de valeur que l'animal. Le concept métaphysique de Dieu était à cet égard essentiel : c'est lui qui, dans la production de la genèse du monde, accordait aux créatures un rang d'être plus ou moins élevé. Là encore, on partait de l'étant, pour saisir rétroactivement, via la régression causale, le processus génétique et son sens immanent. Mais en partant du monde, comme l'enseigne la différence cosmologique, pour saisir la genèse du réel, la valeur primordiale ne réside pas tant dans l'essence que dans l'existence. Puisque l'étant est un but réalisé, qu'il n'est pas ce dont on part, mais, littéralement, ce qui arrive, *le fait d'exister* est en soi une valeur. De ce point de vue, tout étant, en tant qu'il existe, recèle une valeur. Mieux : l'être-essentiel ne doit pas s'apprécier au niveau d'une chose isolée, en remontant progressivement les couches universelles qui lui sont constitutives, mais au contraire l'être-essentiel réside tout entier dans l'existence, c'est-à-dire dans la relation que les choses entretiennent *entre elles*, c'est-à-dire dans l'inscription de chaque chose dans une *région*. L'être-essentiel de la chose ne peut, ultimement, être éclairci que par la prise en vue du principe régional, qui ne signifie pas, comme chez Husserl, une particularité de contenu, mais véritablement une région de *l'existant*. Tout existant n'a de sens que dans son insertion dans un ensemble de choses. C'est l'ensemble qui explique les choses, et non les choses qui composent l'ensemble. A partir de là c'est la notion de vérité qui doit être entièrement réévaluée. En effet, si la vérité de l'étant n'est plus fixée dans l'universalité constitutive qui est la sienne, mais si elle dépend de son inscription régionale, c'est le Tout,

donc la région de toutes les régions qui fait problème : la question « pourquoi ? » trouve son élément dans la dimension cosmologique quand c'est l'ensemble qui fait d'emblée question, et non plus une simple chose.

Sur la base du traitement cosmologique de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être doit donc s'opérer d'abord un renversement du primat de l'ontologie puis le développement d'une cosmologie fondamentale.

Le primat de l'ontologie provient du seul et unique fait que la pensée ontologique s'enracine dans l'étant. L'étant est précisément ce qui apparaît. L'être apparaît. Il ne faut pas, pour Fink, penser l'apparaître à partir de l'être mais au contraire l'être à partir de l'apparaître. Pourtant la pensée métaphysique part de l'étant apparaissant pour penser en retour le fondement de la structure ontologique de l'étant. C'est l'onto-logie. Sous cette forme, la pensée pose et déploie une architecture conceptuelle, un LOGOS, le Dieu de la métaphysique, conçu diversement comme l'Un, comme l'Etre, comme l'Absolu. Ce qui est décisif dans cette démarche c'est : 1) le point de départ : l'être de l'étant, et : 2) le point d'arrivée, l'Absolu ontologique. Toute la critique finkéenne va consister à se demander si cette démarche, dans ses moments structurels, est légitime. Si la prémisse est somme toute digne de considération, que penser du raisonnement spéculatif qui pose l'Etre comme condition de l'étant ? C'est tout le problème. Fink remarque que l'ordre *en soi* des choses est plutôt l'ordre inverse : ce n'est pas l'étant qui est premier, c'est la *force* qui le produit, et toute la question alors est de se demander quelle est la nature de cette force, et si elle est justement conçue quand elle est conçue comme une force étante, comme une force *qui est*. Ce qui doit être bien examiné, dans cette problématique, c'est précisément le rapport de ce qui apparaît et de ce qui fait apparaître. Cet examen doit livrer au jour que ce qui apparaît est toujours spatial et temporel. La condition première n'est pas tant l'Etre, par lequel ne peut que nécessairement advenir l'étant, que l'espace et le temps dans lequel l'étant acquiert deux caractéristiques fondamentales : le contour et la durée. A ce stade il n'est plus du tout évident que ce soit l'existence comme telle qui soit la condition première (et c'est tout le problème spéculatif de la métaphysique), bien plutôt Fink remarque t-il que c'est l'espace et le temps qui sont les conditions d'une existence déterminée. Du coup la force ontologique, - et on peut la désigner ainsi puisque par elle c'est *l'étant* qui advient -, est une force spatio-temporelle, c'est une force cosmologique, c'est, dit Fink, la *PHYSIS* du monde. La pensée métaphysique qui pose l'Etre comme premier, qui pose, derrière l'étant un LOGOS éternel, procède ainsi à une hypothèse spéculative qui

pourrait bien se révéler n'être qu'une pure apparence rationnelle. Précisément parce que ce qui est conditionné, à savoir l'étant dans son être, ne peut pas légitimement faire l'objet d'un transfert vers l'inconditionné. Ce n'est pas parce que l'étant est, que la condition de l'étant, de manière analogue, est. Il se pourrait bien tout au contraire que l'être soit le propre de l'étant *et seulement de l'étant*. Ce qu'il faut alors chercher c'est la condition de l'être, mais de telle sorte qu'il ne soit pas présupposé que l'être en soit le propre. A ce moment là, dit Fink, il faut penser, - nous le disions -, non plus l'apparaître à partir de l'être, mais l'être à partir de l'apparaître. L'étant, dans son être, apparaît ; il apparaît par la force du mouvement spatio-temporel du monde, lequel est l'Un originaire, mouvement éternel, qui n'est ni Etre ni Absolu. Il y a donc, chez Fink, un renversement cosmologique du primat de l'ontologie, qui signifie que l'ontologie a pour objet l'être de l'étant, mais que celui-ci n'est pas, dans l'ordre des conditions, premier ; ce qui est premier c'est le mouvement cosmologique universel qui produit l'apparaître du réel comme tel.

A partir de là, le problème pour Fink est de penser le monde « lui-même ». Avec une nuance importante : nous ne pouvons pas penser le monde abstraction faite, radicalement, de l'étant. La question cosmologique est profondément liée, pour Fink, à l'étant. De telle sorte que l'étant « renvoie » au monde et que le monde renvoie à l'étant. En effet pour gagner le point de vue cosmologique, Fink le dit explicitement dans *Welt und Endlichkeit*, il faut partir du problème de l'apparaître (l'apparaître de l'être s'entend). C'est à partir de l'apparaître que peut se saisir le mouvement qui fait apparaître. A ce niveau interviennent deux distinctions fondamentales, que Fink nomme en grec, et que nous n'aurons pas la prétention de traduire autrement : LETHE et ALETHEIA. Ces deux distinctions, avec ce que nous venons d'exposer, peuvent se comprendre assez clairement : la LETHE désigne le *fond* dont tout provient : mais ne peut pas être saisi isolément, il est toujours référé à ce qui apparaît continûment (temps du monde) dans la clarté, l'ALETHEIA ; l'apparaître doit ainsi être saisi dans son extrême contemporanéité qui fait que tout apparaît, ensemble, à partir d'un fond insondable dans une existence déterminée, réelle, laquelle, comme moment où les déterminations existent, est dite moment de la « clarté ». Il y a donc deux étapes fondamentales dans la pensée cosmologique : la caractérisation du monde comme de la trinité (« *Dreieinigkeit* ») de l'espace-temps-apparaître, et la pensée des moments structurels de l'apparaître cosmologique en LETHE-ALETHEIA-PHYSIS.

Sur la base des fondements de la cosmologie fondamentale (théorie de la quadruple structure transcendante de la question de l'être, renversement du primat de l'ontologie, élaboration de la cosmologie fondamentale), Fink développe, et cela doit être souligné, une *compréhension originale de la tradition*. Pour comprendre la tradition, selon Fink, il faut avoir en vue simultanément sa *thématique* en même temps que la constitution *opératoire* de cette thématique. La métaphysique est la pensée thématique de l'étant et de son être, dans l'horizon opératoire du monde. Fink comprend ainsi la naissance de la pensée occidentale : elle pose à la base de sa problématique la finitude de l'étant par rapport au mouvement originaire, mais alors s'engage sur la voie de la conceptualisation ontologique d'un Être infini ; partant de l'étant fini, elle en cherche l'origine dans l'Être infini. Dès lors, elle réévalue à partir de là la question du mouvement, et simultanément la question de l'espace et du temps : elle désigne l'espace, le temps et le mouvement comme le propre des choses, et situe au niveau originaire un LOGOS éternel ni spatial, ni temporel ni mobile. Ce qui se joue dès lors dans la discussion entre Platon et Aristote, selon Fink, n'est pas seulement le schéma antithétique entre l'Idée et la substance, mais c'est aussi l'oubli de la dimension originaire, que Platon avait encore en vue (mais ontologiquement), et qu'Aristote nie dialectiquement aux profit d'une affirmation de la positivité ontologique de l'étant. Si Aristote « sauve les phénomènes » il n'y a, à partir de lui, dans l'histoire des modèles ontologiques, plus que des choses. Et c'est d'un concept du monde comme totalité des choses qu'hérite la pensée moderne dont le propre, selon Fink, est de mettre en question les *phénomènes*.

Le tournant moderne consiste à saisir le phénomène non plus au niveau de la chose en soi, comme l'essence apparaissante, mais au niveau de la représentation. Si pour la pensée pré-moderne la représentation est saisie comme un rapport à la chose, la pensée moderne commence à s'édifier par une mise entre parenthèses de la relation de la représentation et de la chose, pour engager une analyse de la représentation *elle-même*. C'est ultérieurement que le problème initial du rapport de la représentation et de la chose resurgit : ayant saisi la structure constitutive de la représentation au seul niveau de la représentation, on doute maintenant que l'on puisse outrepasser la représentation pour connaître la chose elle-même, la représentation fait « barrage », dit Fink, dans l'accès à la chose ; mieux : on affirme bientôt que la représentation *déforme* la chose elle-même. A ce moment là, dit Fink, la dimension qui rassemble toute chose est de nouveau présumée. Pour qu'il y ait déformation entre la représentation et la chose, il faut un *espace relatif* dans lequel cette déformation opère : c'est,

dit Fink, le retour de la prise en vue de l'élément du monde qui advient au terme de la philosophie moderne. A ce stade il convient de réévaluer entièrement la problématique.

Pour ce faire, il faut partir de la dimension du monde pour penser les moments de la question de l'être. Il apparaît que l'opposition entre la manifestation et la représentation n'est possible que parce que, préalablement, ces deux moments *coïncident* dans l'élément du monde. Il n'y a pas tant d'opposition entre ces deux moments qu'une *composition*, laquelle forme le socle du problème philosophique de la vérité. Ce qui est donc nécessaire, c'est, non plus de partir de la représentation pour penser le problème de la vérité, mais du monde : à partir de là, l'étant qui apparaît dans et par le mouvement du monde recèle en soi une *positivité ontologique*, il apparaît, il se montre, et c'est seulement parce que l'étant se montre qu'il peut apparaître à l'homme dans le moment de la représentation. La rencontre de l'homme et de l'étant advient dans l'espace et dans le temps, lesquels peuvent maintenant être reconnus comme les moments de la dimension originare, celle-là même qu'avaient en vue les premiers présocratiques (pour Fink Anaximandre notamment) qui saisissaient l'étant sous la condition du mouvement infini. L'histoire de la métaphysique atteint donc l'achèvement de sa première époque avec la reconnaissance du monde comme du mouvement originare, quand c'est en son sein que sont resitués les deux grands moments de la pensée de l'étant et de la représentation. Et c'est comme l'achèvement de cette première grande étape de la métaphysique que doit être considérée la pensée de Nietzsche.

Pour Fink, Nietzsche est celui qui d'abord reconquiert la vision d'une sphère supra-chosale, la sphère du mouvement, du devenir qui porte et emporte tout, et, le premier, il nomme cette dimension « monde ». Par la pensée de la volonté de puissance et de l'éternel retour, il pense un processus d'individuation supra-chosal qu'il met en rapport avec le temps du monde. Il oppose sa pensée du monde à la métaphysique de l'Être suprême auquel il dénie une existence véritable, il pense le réel non plus comme référé à une structure intelligible présente en arrière-plan, mais il saisit l'être à partir de l'apparaître, l'apparaissant comme la seule et unique réalité. Ce qui, à travers la richesse de ces points de vues, en fait le précurseur d'une pensée nouvelle.

On voit donc comment, des présocratiques jusqu'à Nietzsche, Fink, à partir de sa cosmologie fondamentale, comprend l'ensemble de la tradition. Avec ce point tout positif : là où d'autres compréhensions de l'histoire de la pensée s'enracinent fermement dans la pensée du nihilisme, et dans le rejet de la métaphysique et de son histoire, Fink a le mérite de saisir la raison d'être de chacune des étapes de la pensée, et plutôt que de simplement nier la pensée de l'étant ou l'espace clos de la représentation, il resitue chaque pensée en ce qu'elle a de légitime eut égard à la structure opératoire de la question de l'être. Ainsi, la compréhension finkéenne de la tradition est non seulement originale, mais encore fortement pertinente.

Dans une toute dernière section, nous avons voulu présenter le rapport de Fink à son époque, avec d'une part une section sur l'anthropologie et d'autre part une section sur le rapport au dernier Heidegger.

Nous avons d'abord vu que l'approche cosmologique de Fink le conduisait à appréhender l'homme à partir des manifestations fondamentales, que sont le travail, l'amour, le combat et le jeu. L'originalité de la conception finkéenne réside en ce qu'il discernait en chacun de ces phénomènes, des phénomènes *fondamentaux* ne pouvant se réduire les uns aux autres dans des rapports de fondations. On a vu que Fink supprimait l'opposition dialectique entre les conceptions déterministes, qui posent des intérêts anthropologiques aux fondements de l'existence humaine, et les philosophies « existentialistes » qui subordonnent ces intérêts à la liberté de conscience. L'homme, dit Fink, est toujours libre vis-à-vis de ces intérêts, mais ces intérêts forment le contenu originaire de sa conscience. L'originalité de l'approche cosmologique de Fink, par rapport à toute approche phénoménologique du problème anthropologique, réside encore dans le primat de l'intersubjectivité engagé dans cette analyse : la mort, l'amour, le travail, le combat, le jeu, sont toujours des phénomènes essentiellement intersubjectifs dans leurs structures profondes. Il fallait dépasser le point de vue égologique et regagner l'ouverture au monde intersubjective pour bien saisir ces problèmes dans leur signification constitutive essentielle.

Enfin, il nous paraissait important de confronter le Fink de la maturité et le dernier Heidegger. Avec une dissension somme toute décisive : là où Heidegger situe l'Événement avant le monde, Fink situe tout événement dans le monde, celui-ci ayant en celui-là sa condition première. Nous avons tenté de confronter d'abord la théorie de la compréhension de l'être des

deux penseurs : pour l'un (Heidegger), on détermine d'abord l'être de l'étant, pour l'autre (Fink), on réfléchit *a posteriori* la question de l'être. Nous avons pu évoquer un certain nombre de thèmes célèbres : « l'Il y a », « la présence », le « LOGOS », « l'Être », et finalement le sens immanent de l'histoire de la métaphysique occidentale : si pour Heidegger l'oubli de l'Être forme et détermine le nihilisme, c'est pour Fink précisément le contraire (en quoi il rejoignait Nietzsche) : c'est l'oubli du monde, du devenir originaire, au profit de la thèse spéculative de l'Être, qui forme le nihilisme.

A partir de ce tableau général de la pensée de Fink, nous voudrions maintenant mettre en perspective les résultats de notre travail avec les préjugés courants qui courent sur Fink aujourd'hui en France.

Notre première partie nous semble à même de permettre de trancher sur les préjugés courants et contradictoires qui courent sur le jeune Fink. On a pu d'abord voir que le premier mémoire de 1928 (*Représentation et image*) n'est pas représentatif de ce que l'on peut appeler le jeune Fink. Précisément au niveau du rapport à Husserl. C'est le premier préjugé assez courant sur Fink, par lequel on subordonne sa pensée aux fondamentaux husserliens. Ce qui permet ce préjugé, c'est parfois en effet le premier mémoire de 1928 qui est, on ne peut pas le nier, élaboré dans l'esprit de la phénoménologie transcendantale de Husserl, c'est encore les articles réunis dans *De la phénoménologie*, où Fink défend la phénoménologie husserlienne face au néokantisme et auxquels Husserl donna son assentiment sans réserve¹⁴³⁹, mais c'est aussi le *préjugé* par excellence, qui veut que l'on lise les travaux relatifs aux *Méditations cartésiennes* en *présupposant* que le sens des mots et des concepts est le même chez Fink et chez Husserl. On lit ces textes en *présupposant* le fondement cartésien, égologique de la phénoménologie. Ce qui, nous avons tenté de le montrer, est entièrement erroné. C'est même précisément le contraire, avançons nous, qui s'opère dans ces textes. Fink y discute point par point le problème du fondement phénoménologique : il commence par la « situation de monde » du philosophe en général, substitue à l'idée d'un *ego* transcendantal l'idée d'un spectateur transcendantal n'existant comme tel que dans la réflexion et non au fondement absolu de toute réalité, il situe ce spectateur dans le monde, nie que celui-ci soit l'origine de

¹⁴³⁹ Voir l'exergue de Husserl à l'article de 1933 « La philosophie phénoménologique d'E. Husserl face à la critique contemporaine », in Eugen Fink, *De la phénoménologie*, trad. D. Franck, Editions de Minuit, Paris, 1974-1994, p. 13

celui-là, il distingue clairement entre l'être et le connaître, refusant de fonder tout être sur le connaître, il rétablit l'antécédence de l'expérience sur le concept¹⁴⁴⁰ dans le rapport à l'étant environnant, par là il reconnaît l'indépendance de l'étant vis-à-vis de l'homme connaissant, et donc par là l'extériorité de la réalité, et, sur la base de cette réévaluation cosmologique radicale de la phénoménologie, il analyse à nouveau frais l'ensemble du programme des *Méditations cartésiennes* : fondement, constitution, intersubjectivité, et ce jusque dans la « théorie de la méthode » qu'est la *Sixième méditation cartésienne*, où il revisite les notions de régression analytique, d'idéation, mais où il introduit aussi les notions de « phénoménologie constructive » et une analyse du langage dans laquelle il montre que le phénoménologue est nécessairement dépendant du langage intersubjectif dans lequel il pense. Nous avons tenté d'analyser au plus proche ce parcours de refondation de la phénoménologie, et nous pensons avoir montré que l'originalité du jeune Fink vis-à-vis de Husserl reposait essentiellement là-dessus : on ne peut pas, en vérité, dire le jeune Fink husserlien, et c'est le premier préjugé que nous voulions lever.

Le second préjugé, contradictoire avec le premier, mais courant, est l'assimilation du jeune Fink avec le « mouvement ontologique » de Heidegger. Nous avons essayé de montrer, dans une « confrontation avec Heidegger », au terme de notre première partie, tout ce qui séparait le jeune Fink du premier Heidegger. La notion de la phénoménologie n'est pas la même, la notion de « monde », surtout, n'est pas du tout la même : pour le premier Heidegger le monde est un « existential », c'est-à-dire un corrélat de la subjectivité qui elle-même est antérieure au monde (en quoi Heidegger reste fidèle à Husserl), tandis que Fink, précisément, nie qu'il y ait un « être *au* monde », en situant la subjectivité comprenant l'être *dans* le monde. Pour cette raison fondamentale, on ne peut en aucun cas dire que Fink s'approprie la notion heideggerienne de « Dasein », l'analyse de l'ouverture au monde chez le jeune Fink interdisant cette assimilation : en aucun cas chez Fink « l'analyse du monde ambiant » ne forme le commencement de l'analyse de la question de l'être, en aucun cas non plus le temps originaire n'est il pour lui, contrairement à Heidegger, le « temps propre », bien plutôt pour le jeune Fink la genèse cosmologique est-elle la forme originaire du temps, englobant et portant d'abord la nature avant la culture, jusque dans l'intersubjectivité qui constitue *positivement* chaque sujet (ce qui tranche avec la critique du « on » chez Heidegger). La question du rapport du jeune Fink au premier Heidegger mériterait un travail approfondi, mais, dans le

¹⁴⁴⁰ Sans pourtant dériver le concept de l'expérience.

cadre de notre travail, nous nous sommes contentés de montrer qu'au niveau des fondamentaux l'assimilation était impossible.

Le préjugé, donc, qui veut que l'on dise le jeune Fink d'abord husserlien puis progressivement heideggérien doit donc être totalement réévalué, surtout si l'on dit que l'intérêt de Fink s'est tourné, via Heidegger, « vers des questions d'herméneutique ». Effectivement, ce qui peut laisser croire une telle chose, c'est le développement, aux débuts de la maturité, de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, dans la mesure où, à partir de celle-ci, Fink entreprend une compréhension originale de la tradition. Mais alors un danger menace de façon criante une telle perspective : le problème de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être n'a de pertinence chez Fink que dans la mesure où Fink en propose un *traitement cosmologique* : c'est-à-dire que l'essentiel dans cette doctrine, comme il apparaît clairement dans le premier cours de 1946 où Fink traite cette question, est le problème du monde, dont Fink hérite de ses années de jeunesse. Autrement dit ce n'est pas la *question de l'être* qui est alors l'essentiel (et qui viendrait de Heidegger), c'est la question du monde qui est l'essentiel et dont Fink est en possession depuis les années 1930. C'est donc seulement une vérité *apparente* si l'on rapproche la doctrine de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être chez Fink de l'ontologie heideggerienne : en vérité, avec et par cette doctrine, Fink amorce déjà la subordination de la question de l'être à la cosmologie, en quoi on ne peut pas sérieusement le dire disciple de Heidegger.

Et du coup ce préjugé entraîne ultérieurement une autre conséquence : si l'on méconnaît que le thème fondamental, - du jeune Fink déjà -, est celui du monde, et si l'on affirme que Fink, après Husserl, se serait tourné vers Heidegger, comment expliquer l'émergence du thème du monde chez Fink ? A ce moment là, on rencontre le préjugé qui veut que c'est de Nietzsche (N. Depraz), ou même d'Héraclite (K. Schenk-Mair) que Fink tiendrait sa vision cosmologique. Ce que nous soutenons être totalement erroné. Pour nous c'est le schéma inverse qui est vrai. Ce n'est pas à partir de Nietzsche, ou même d'Héraclite, que Fink pense le monde, mais c'est à partir de sa pensée du monde qu'il comprend Nietzsche et Héraclite. Ce qui n'est pas la même chose. La question est finalement de savoir si Fink eu une pensée propre : pour nous ce n'est pas le schéma Husserl/Heidegger/Nietzsche qui résume l'itinéraire philosophique de Fink, mais c'est le problème du monde qui est d'abord pensé

phénoménologiquement, puis développé au niveau fondamental qui caractérise et marque son chemin de pensée. Et c'est à partir de la cosmologie fondamentale, selon nous, que doivent se penser, chez Fink, ontologie et phénoménologie, et non l'inverse. L'ontologie n'est pas fondamentale, elle a pour objet l'étant, et c'est à partir du mouvement cosmologique produisant l'apparaître de l'être que l'ontologie doit être réévaluée, avec en premier lieu la redéfinition du concept fondamental de chose, lequel doit être situé par rapport à l'autre concept fondamental de région. Et si il y a une phénoménologie chez le dernier Fink, c'est en un sens complètement renouvelé. La description intuitive, à ce stade, ne peut s'opérer que dans le cadre d'une philosophie qui a pleinement pensé la phénoménalité comme telle. On ne peut plus, avec le dernier Fink, s'en tenir aux phénomènes subjectifs. Il faut en quelque sorte une « métaphysique » de la phénoménalité, qui saisi la composition de l'apparence et de la manifestation dans l'élément du monde. Ce sont les grandes lignes de la cosmologie fondamentale qui dessinent les frontières de la description phénoménologique : l'étant, le savoir, le monde. C'est pour Fink un programme qui se situe bien au-delà de la phénoménologie traditionnelle, par quoi on comprend également la distance qui sépare ce programme de Nietzsche et de Heidegger.

La pensée de Fink n'est donc pas tant la méditation personnelle mais secondaire des grands maîtres que furent Husserl, Heidegger ou encore Nietzsche, mais bien une pensée de premier ordre, une cosmologie originale, développée dès les années de jeunesse, qui prend la forme, elle aussi originale, d'une théorie fondamentale de la question de l'être, qui, traitée cosmologiquement, d'une part renverse le primat de l'ontologie, d'autre part interprète la tradition, et culmine finalement de manière programmatique sur une nouvelle appréhension de la réalité. Le problème pour nous était de lever les préjugés, qui, outre le fait de présenter de manière erronée la pensée Fink, occultaient la nouveauté et la pertinence extraordinaire de cette pensée.

2) *Portée philosophique*

Dans le cadre de cette conclusion, nous voudrions encore souligner la portée philosophique de la pensée de Fink. Elle est considérable en de nombreux points que nous tenterons maintenant d'exposer.

La portée de la pensée du jeune Fink, pour la problématique phénoménologique traditionnelle, doit être, d'abord, mentionnée. Fink prend en vue le problème du *fondement phénoménologique*. C'est une question qui n'a pas vraiment fait débat et qui pourtant est centrale et essentielle. C'est tout le problème d'une « métaphysique » de la phénoménologie. La phénoménologie s'est prononcée sur des conclusions métaphysiques fondamentales, au *terme* de son parcours¹⁴⁴¹, mais elle n'a pas discuté *d'abord* le problème du fondement. Husserl est revenu à la conscience comme à la condition du savoir, mais, rejetant, pour des motifs phénoménologiques précis, la spéculation, il ne s'est pas engagé sur la voie d'une réflexion *préliminaire* sur le fondement. C'est tout l'intérêt de la pensée du jeune Fink de poser d'emblée le problème du fondement. Avec la prise en vue de tout un espace problématique par-dessus lequel Husserl saute : à savoir le passage de l'attitude naturelle à l'attitude phénoménologique. Par le biais du problème du fondement, Husserl *fonde* l'attitude naturelle sur la structure transcendantale de la conscience, en omettant alors de rendre compte de ce qui vaut dans l'attitude naturelle. Il faut pouvoir rendre compte des validités de l'attitude naturelle conformément à ce qu'elles « donnent » : c'est-à-dire l'existence de choses hors de moi dans un monde commun, et pour ce faire, souligner que ces validités « se constituent en moi » est insuffisant, surtout si une telle thèse fondationnelle contredit précisément les données de l'attitude naturelle. C'est l'une des visions fortes du jeune Fink que de partir, phénoménologiquement, de l'attitude naturelle, et d'explicitier celle-ci selon ce qu'elle donne intrinsèquement. On peut dire que c'est phénoménologiquement *juste*.

¹⁴⁴¹ Voir notamment la conclusion des *Méditations cartésiennes* de Husserl.

Du coup, saisissant le *monde* comme le fondement de la situation phénoménologique, Fink *élargit* considérablement le champ de la description. Il resitue le savoir, qui était l'élément d'investigation de Husserl, par rapport à l'étant, il appréhende ce savoir comme un savoir essentiellement (c'est-à-dire constitutivement) intersubjectif, et il appréhende la relation du savoir et de l'objectivité (l'étant) comme advenant principiellement dans le monde. Le champ de l'investigation phénoménologique n'est donc plus seulement la constitution égologique du savoir, mais l'ensemble du vaste monde (de l'attitude naturelle) et des moments qui se constituent en lui. On peut dire que là aussi, la portée de la pensée du jeune Fink en phénoménologie est grande. En effet les positions philosophiques qui accompagnent cette nouvelle vision phénoménologique de Fink sont nombreuses.

Il y a d'abord une réévaluation des notions de perception et d'expérience. Husserl opposait aux philosophies de l'expérience, qui placent l'expérience sensible à la source de la connaissance, un primat de l'intentionnalité, la donnée sensible n'étant qu'une composante dite « matérielle » du noème, et toujours soumise à une synthèse formelle. Le transcendantal, pour Husserl, précédait toujours l'empirique. Le jeune Fink relance ce débat : en validant l'existence objective de l'étant, il prend en vue, au fondement de l'approche théorique, d'abord le *rapport* à l'étant environnant, et dans cette mesure ce qui est primordial c'est bien l'expérience sensible. Non pas que Fink dérive le concept de l'expérience, mais il situe au fondement de l'approche théorique l'expérience intersubjective, qui, dans l'espace et dans le temps, fonde le savoir humain. Perception et expérience ne sont pas secondaires, dérivées, mais forment bien le commencement et la condition *première* de la connaissance. C'est un point de vue très important, à même de relancer le débat entre la phénoménologie et l'empirisme. Cela demanderait, il est vrai, un travail d'ampleur.

Il faut ensuite mentionner la portée « métaphysique » de l'approche phénoménologique de Fink. En effet la phénoménologie transcendantale se voulait un « idéalisme transcendantal », idéalisme subjectif s'entend. Il ne pouvait y avoir aucune approche de l'objectivité comme telle, indépendamment de sa constitution subjective. L'approche égologique interdisait de prendre en vue le statut des métaphysiques qu'Hegel nommait « de l'objectivité »¹⁴⁴². Mais dans la mesure où Fink distingue, dans l'unité du monde, l'être et le savoir, il redevient

¹⁴⁴² Préliminaire de l'*Encyclopédie*.

légitime, en phénoménologie, de parler de l'extériorité du réel. Il redevient possible de discuter et de considérer les ontologies de l'objectivité et de les mettre en perspective avec le problème du savoir. Cela constitue un champ nouveau de la phénoménologie, que l'on peut appeler « ontologie phénoménologique » et dont l'objet n'est pas le savoir mais l'être comme tel.

A côté de ce nouveau champ phénoménologique, se trouvent deux autres champs : le champ du « savoir », qui devient le champ, essentiellement, de l'intersubjectivité, et le champ du monde.

Le champ de l'intersubjectivité se voit, lui aussi, élargi et renouvelé. Il ne s'agit plus de savoir comment l'intersubjectivité se constitue dans un *ego* singulier, il s'agit de savoir comment se constitue l'*ego* dans le champ intersubjectif. A ce stade, ce qui est réévalué c'est rien moins que la théorie de la constitution du sujet. Ayant reconquis la sphère de l'objectivité, Fink réévalue le rang du *corps* dans l'ordre des processus constitutifs. On retrouve ici le primat de la perception : c'est à partir de mes auto-aperceptions sensibles, corporelles, que je forme la conscience de moi-même. Le corps n'est pas tributaire de la conscience de soi, mais la conscience de soi advient à partir des données corporelles. Mais encore, je ne suis jamais seul et j'ai toujours conscience de moi-même dans l'horizon fondamental du monde, dans lequel je partage essentiellement la communauté de l'espèce. J'ai toujours savoir de moi-même comme du sujet des relations dans lesquelles mon rapport à autrui est engagé. Ce qui a une portée importante : les « relations génératives », dit Fink, structurent fondamentalement la conscience de soi : les proches, les étrangers ; Fink permet, avec cette nouvelle compréhension une phénoménologie des relations sociales, à partir de laquelle on pourrait ouvrir un dialogue avec les théories sociales.

Un mot enfin sur ce que nous avons appelé « le champ du monde ». C'est l'une des visions philosophiques les plus importantes de Fink. En effet on peut distinguer en philosophie deux grandes approches du monde. La première est celle que Fink nomme « la grande chose » : on part des objets et on conçoit la totalité de tous les objets, c'est la conception d'un monde fini. La seconde approche consiste, soit dans le cadre d'un idéalisme transcendantal, qui saisit le monde comme une « Idée », à situer la totalité au-delà des objets de l'entendement, donc au-delà des « choses », soit à penser, comme le fit Nietzsche, le monde comme le devenir supra-

chosal, qui porte et emporte tout. L'intérêt de la pensée du jeune Fink est de renouveler cette problématique *phénoménologiquement*. Le gain est de mettre en question, d'abord, l'objectivité du monde. C'est ce que faisait Husserl : il visait le monde comme l'horizon général de toute conscience d'*objets*. Fink, lui, saisit le monde non pas à partir des objets, mais à partir du spectateur phénoménologisant : le « sujet » phénoménologique, dit Fink, *est dans le monde*. La subjectivité transcendantale, si on la nomme ainsi, est dans le monde. Le monde n'est donc pas « objectif ». Et puisqu'il inclut, décrit Fink phénoménologiquement, également le corps et toute réalité intra-mondaine, il n'est pas non plus une simple « Idée » du sujet, mais il est la dimension fondamentale dans laquelle l'humanité est témoin de la réalité des choses. Fink conquiert donc une nouvelle idée du monde, et cela aussi donne à sa pensée une portée philosophique conséquente.

La vision cosmologique du jeune Fink engendre enfin un certain nombre de vues, portées au concept dans la *Sixième méditation cartésienne*, qui contribuent à laisser penser qu'il y a là une philosophie d'importance, au moins dans le champ de la phénoménologie. D'abord la réintroduction, en phénoménologie, de la sphère dite « constructive ». C'est seulement parce que Fink a réintroduit l'objectivité du réel, dans sa théorie, et qu'il pense le monde dans son extension originale, qu'il peut à nouveau, légitimement, réintroduire une sphère par ailleurs nommée celle de la « raison pure ». Dans la mesure où le phénoménologue considère la genèse, notamment, non plus comme une genèse simplement subjective des vécus de conscience mais comme la genèse du réel dans et par le mouvement du monde, les questions, par exemple, sur le commencement et la fin du temps ne sont plus à considérer comme vides de signification objective, mais redeviennent *légitimes*. Et, plus loin encore, essentielles : c'est notamment au niveau constructif que doit s'établir thématiquement la discussion du fondement de la phénoménologie, et sa dialectique immanente : sujet/objet/absolu. C'est dans la mesure où, au niveau constructif, la légitimité d'une ontologie objective a été rétablie, que Fink peut alors bouleverser, notamment, l'« idéation », avec des conséquences de grande portée. En effet si la réduction porte d'abord sur la prédonation du monde (et non sur l'*ego*), la « régression » (« activité régressive ») qui lui succède porte non pas tant sur la constitution subjective que sur l'essence de l'étant. L'idéation, ainsi, prend en vue, et c'est une notion d'importance, le « pré-être », c'est-à-dire l'idéalité qui conditionne le réel et en est le concept pur. C'est une pensée phénoménologique forte du jeune Fink : il y a (mais l'emploi du verbe « être » est ici ambigu) une sphère que l'on peut peut-être nommer sphère de « l'essence »,

qui constitue une antériorité vis-à-vis du réel, la sphère du « pré-être » (« *Vor-sein* »), qui est l'objet de l'idéation. Mais c'est, encore, la théorie de l'idéation, cosmologiquement conduite, qui permet au jeune Fink de penser, phénoménologiquement, l'Absolu. Cette pensée est, elle aussi, originale, en ce que l'Absolu, traditionnellement, était conçu *ontologiquement*. Fink, lui, saisit l'Absolu comme l'unité du monde et de la constitution du monde (et ce, bien entendu, dans une perspective cosmologique et non égologique). L'Absolu est ainsi l'identité du concept et du monde, et non plus l'identité du concept et de l'objectivité, ontologiquement s'entend, comme c'était le cas chez Hegel. Saisir l'Absolu comme la vie du monde, saisir le monde comme l'extériorité de l'Absolu, saisir non plus le monde comme l'être-hors-de-soi de l'Absolu, mais comme un moment constitutif de l'Absolu lui-même, c'est la nouvelle vision de l'Absolu que Fink conquiert.

Il y a encore, pour finir, chez le jeune Fink, un dernier groupe d'idées nouvelles en phénoménologie, et qui concerne la possibilité et le sens intrinsèque de la phénoménologie elle-même. La phénoménologie a essentiellement un sens historique. Elle ne surgit pas de nulle part. Elle se fonde dans une discussion intersubjective des idées précises d'une époque donnée. Et cette discussion passe par le langage. Le langage n'est pas, selon Fink, « secondaire », il n'est pas un simple « organe » pour la pensée pure, au contraire il véhicule le sens des concepts transmis dans l'histoire. On ne part jamais de la contemplation eidétique pure, mais l'on part toujours d'une problématique donnée, avec le sens des concepts que véhiculent les mots, et c'est donc toujours engagé dans l'activité *intersubjective* de la pensée que le phénoménologue évolue. C'est une pensée riche de portée, pour la discussion, aujourd'hui, entre phénoménologie et philosophie du langage, que cette pensée de Fink selon laquelle le phénoménologue commence toujours à partir du langage courant et du langage philosophique en particulier. C'est une pensée riche : car c'est à partir des débats intersubjectifs que le sens d'une philosophie peut bien s'apprécier. Une philosophie n'est jamais à comprendre seule et pour elle-même, elle est toujours à comprendre par le débat dans lequel elle s'insère. Et c'est ainsi que le sens véritable de la phénoménologie peut se comprendre. La phénoménologie est ainsi, essentiellement, sous sa forme husserlienne, la prise en vue de la subjectivité originaire, et sous sa forme finkéenne la prise en vue du monde originaire.

On voit, avec tout ceci, la portée philosophique considérable de la pensée du jeune Fink, et il nous faut maintenant nous concentrer sur les acquis de la maturité.

La première originalité du Fink de la maturité est de proposer une nouvelle théorie de la problématique philosophique fondamentale, avec d'abord la théorie de la quadruple structure transcendantale de la question de l'être. La première qualité de cette théorie est de proposer de prendre en vue le *questionnement*, sous la forme de sa structure fondamentale. En effet, en métaphysique, on connaît des théories : l'idéalisme transcendantal de Kant, l'idéalisme absolu de Hegel, par exemple, mais penser la structure du questionnement à l'intérieur duquel seulement les théories peuvent s'édifier présente une certaine nouveauté. Il devient possible de situer les penseurs dans la structure de leur questionnement. Ce qui amène une autre nouveauté qui accompagne cette théorie : le *modèle ontologique*. Les théories, qui se succèdent et qui diffèrent, peuvent être considérées comme des modèles, lesquels reposent sur une structure fondamentale du questionnement. Ces modèles, ainsi, comme exprimant cette structure de questionnement, ne sont pas arbitrairement développés, mais trouvent leurs fondements dans la structure transcendantale du questionnement. La théorie du questionnement permet de rendre compte de chaque modèle. C'est une pensée très forte, nouvelle, et, comme on peut se l'imaginer, d'une grande portée.

Et en un second moment, Fink, avec cette théorie dite de la « quadruple structure transcendantale de la question de l'être », pense une *nouvelle théorie de la compréhension de l'être*.

La compréhension de l'être est un vieux problème de la philosophie, mais qui connaît sa thématization expresse avec Heidegger qui a clairement posé le problème. Et c'est tout le mérite de Fink de proposer une *nouvelle* théorie de la compréhension de l'être. Avec des indications à prendre très au sérieux, et qui signalent tout autre chose que la théorie d'Heidegger (*Sein und Zeit*). Fink part non pas de la compréhension de l'être *en général*, pour en déduire les définitions traditionnelles de l'étant, mais il part de l'étant, et de la distinction archi-fondamentale entre essence et existence, pour poser à un niveau second le problème de la parenté régionale des êtres, et pour enfin, à un troisième niveau, situer la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, niveau à partir duquel l'être de l'étant se détermine (si il est essentiellement existant ou essentiellement universel par exemple). Cette

théorie permet de prendre en vue la question des *conditions* sous lesquels l'être de l'étant peut être déterminé dans un modèle ontologique, sans dériver un tel modèle de l'arbitraire d'une « entente de l'être », mais au contraire au niveau du *concept* et des raisons fondamentales que ce dernier commande dans le problème de la compréhension de l'être.

Il nous faut maintenant mentionner la *philosophie nouvelle* qu'inaugure Eugen Fink, avec le traitement qui lui est propre du quadruple problème transcendantal de la question de l'être. En effet Fink renouvelle la compréhension du rapport Etant-Un. Traditionnellement ce rapport était conçu ontologiquement : l'Un, pensait-on, était, nécessairement, puisque condition ontologique de l'étant, un Un *ontologique*. Ce qui est nouveau chez Fink c'est de voir dans l'Un le monde. A cet égard il ne faut pas confondre le monde tel que Fink le pense et tel que Nietzsche le pense. Nietzsche pensait bien le monde dans une perspective supra-chosale, mais il n'est pas parvenu à composer la positivité ontologique de l'étant et le mouvement du monde (pour Fink la *PHYSIS*) qui produit l'apparaître de l'être. L'être, pour Fink, n'est pas une apparence *derrière* laquelle flue le devenir, il est au contraire, tout positivement, le produit, et le *résultat* du mouvement du monde. C'est-à-dire que l'originalité de l'approche cosmologique du monde de Fink, réside dans la *composition* qu'il propose entre les théories ontologiques traditionnelles et la prise en vue du vaste monde comme du fondement absolu de toute réalité. Dans ce cadre, Fink reverse, et il faut le noter, la subordination classique de la *PHYSIS* au *LOGOS* : c'est, dit-il, la *PHYSIS* qui expose l'étant selon son *LOGOS* immanent. Par là est bouleversée, encore, la distinction classique entre être et nature. L'espace et le temps ne sont pas seulement le propre des choses, soumis à une permanence ontologique supérieure, mais au contraire ils forment, ensemble, l'unité du monde, ils forment l'espace-monde (« *Weltraum* ») et le temps-monde (« *Zeitraum* »), dans et par lesquels seulement *l'être* peut advenir.

Et c'est à partir de là que Fink peut penser pleinement la *phénoménalité* comme telle. C'est un accomplissement pour le phénoménologue que fut Fink. A partir de sa cosmologie, Fink peut penser, dans ses dernières conditions, le problème de l'apparaître. Avec une extension du problème vraiment conséquente vis-à-vis des théories qui saisissaient le phénomène comme simplement l'apparence à un sujet. Fink pense l'apparaître en trois moments : la « manifestation » (« *Vorschein* »), l'apparence (« *Anschein* »), et le monde. La manifestation *semble* être la phénoménalité originaire, l'étant *se montre* de lui-même, et ainsi l'existence du

phénomène objectif constitue la condition d'un apparaître subjectif : c'est seulement parce que les choses se montrent les unes aux autres que l'étant peut apparaître dans le champ de la représentation humaine. Et pourtant ces deux moments ne forment pas la phénoménalité ultime : la phénoménalité ultime, si l'on veut bien l'appeler ainsi, réside dans le fait que l'être en général apparaît, qu'il apparaît à partir de quelque chose, le « fond du monde », dans la clarté où contour et durée, essence et catégorie, sont visibles. La portée de Fink sur cette question mérite d'être soulignée, si il est vrai que la question de la phénoménalité, développée à notre époque notamment par Heidegger et ceux qui l'ont plus ou moins suivi, a la plupart du temps été traitée *ontologiquement*¹⁴⁴³, tandis que Fink propose résolument une approche *cosmologique* de la phénoménalité, et c'est ce qui est, principalement, original chez lui.

Il faut encore dire quelque chose de l'approche finkéenne de la tradition qui est elle aussi nouvelle et originale. On connaît les théories hégéliennes ou encore heideggeriennes de l'histoire de la pensée, mais il faut maintenant inscrire à leur suite la théorie finkéenne. On l'a dit, c'est sa théorie de questionnement et du modèle ontologique qui est à la base de cette théorie, mais il faut souligner les grandes lignes de la compréhension finkéenne. L'histoire de la pensée évolue dans les trois sphères possibles de l'investigation philosophique : l'étant, le savoir et le monde. La pensée antique est la pensée de l'étant, elle part de l'étant pour saisir les questions fondamentales de l'Un, du Bien et du Vrai. Elle pense ontologiquement l'Un. La pensée moderne prend en vue la seconde sphère, la sphère du savoir. Elle investit radicalement la sphère du savoir et fonde, sous la forme notamment de l'idéalisme subjectif, toute réalité sur le savoir. Pensée antique et pensée moderne semblent donc s'opposer. Ce n'est cependant que parce que ces moments coïncident d'abord dans l'unité du monde que l'on peut ultérieurement les distinguer. La pensée du monde se veut donc un retour de la vision originaire du Tout qui englobe toutes choses, et à partir de laquelle on peut comprendre et situer les moments de l'histoire de la philosophie, que sont l'ontologie et la philosophie du savoir. L'originalité de la compréhension finkéenne de l'histoire de la philosophie est d'abord de saisir l'histoire de la pensée non pas sous le jour d'une évolution strictement logique, comme chez Hegel, ou sous le jour d'une succession de pensées, comme chez Heidegger, mais sous le jour d'un *espace problématique*. Le questionnement précède toujours la théorie, et l'originalité de Fink est de situer non pas un modèle vis-à-vis d'un autre modèle (sous le jour de la logique ou de la succession), mais vis-à-vis du questionnement fondamental. La

¹⁴⁴³ Les notions d'Ek-stase ou même de pro-venance, par exemple.

logique à laquelle obéit le modèle n'est pas seulement référée au modèle qui précède, mais à la logique du *questionnement*.

Le questionnement obéit à la quadruple structure transcendantale de la question de l'être, c'est-à-dire à une forme *donnée* du questionnement, qui constitue la sphère *opératoire* du questionnement. Et à travers cette forme opératoire, le penseur conduit *thématiquement* son questionnement, de telle sorte que la signification véritable d'un modèle réside dans son rapport à la forme opératoire. Ainsi la métaphysique naissante a thématiquement ontologiquement l'Un, quoiqu'il soit opératoirement monde. L'histoire de la métaphysique est donc l'histoire de la thématization de modèles dans la forme opératoire du questionnement. Ce sont les bases de la compréhension finkéenne de l'histoire de la pensée, et on peut y voir l'originalité qui est celle de Fink sur ce problème important. L'originalité de Fink, encore, est donc de placer le problème du monde comme le problème fondamental de la pensée puisqu'il est l'Un originaire, la dimension fondamentale dans laquelle les deux grands moments de la pensée, l'étant et le savoir, peuvent se comprendre véritablement. Il y a, avant la philosophie, dit Fink, une ouverture originaire au monde qui porte et emporte tout (mythes et cultes s'y rapportent à travers les motivations fondamentales). La philosophie commence son développement historique avec la position de l'ontologie à un niveau fondamental. Là où il y a originairement monde, la pensée situe l'Être. C'est ici que Fink comprend la doctrine nietzschéenne du nihilisme : la thèse générale de l'Être est une fiction qui doit devenir fable. L'histoire de la métaphysique doit conduire à son renversement par la prise en vue du devenir du monde en lieu et place de la permanence de l'Être. Sur cette question aussi, la position de Fink est pertinente vis-à-vis de celle de Heidegger qui lui dit l'inverse : l'histoire de la métaphysique est pour lui « l'oubli de l'Être ». Fink propose donc une solution générale au problème de l'histoire de la métaphysique : dans l'oubli du monde la métaphysique antique thématise l'étant dans son être, dans la mesure où l'étant a été déterminé comme phénomène la pensée moderne aborde ce dernier au niveau de la représentation, la redécouverte du monde comme Tout englobant permettant, finalement, de saisir l'élément dans lesquels l'étant et le savoir coïncident. La compréhension finkéenne de l'histoire de la pensée est donc originale en même temps que pertinente et forme en elle-même une alternative nouvelle aux compréhensions traditionnelles.

Encore un mot sur la portée philosophique de l'anthropologie finkéenne. Le premier acquis réside dans le fait que Fink compose l'anthropologie et la cosmologie. Le danger, nous

semble t-il, d'une approche résolument anthropologique de la philosophie et de ses problèmes est d'absolutiser l'homme. L'homme est une question philosophique centrale, mais il nous semble plus pertinent, si on veut bien la poser ou la comprendre, de situer d'abord l'homme dans le monde. C'est dans l'ouverture au monde, dans l'ici et le maintenant par lesquels l'homme est ouvert au monde, que Fink aborde d'abord l'homme. Avec cette pensée, à notre sens essentielle que, dans le monde, l'humanité existe toujours intersubjectivement. Fink éconduit le modèle directeur de la substance individuelle. L'homme ne doit pas se penser à partir du modèle d'un individu donné. Il faut considérer l'intersubjectivité *d'abord*, pour comprendre en son sein, non pas *un* individu, mais la relation des individus. On peut ainsi prendre en vue les « phénomènes fondamentaux de l'existence humaine », comme les nomme Fink, comme des phénomènes intersubjectifs fondamentaux. La relation économique, phénomène intrinsèquement social ; l'amour, qui par principe rassemble les individus, le combat qui essentiellement les oppose, ou encore le jeu, qui implique par principe un nombre pluriels de participants (comme la comédie ou le culte), l'ensemble de ces phénomènes ne peut être bien saisi que dans une appréhension d'abord intersubjective du problème de l'homme. L'humanité partage l'ici et le maintenant de manière pour ainsi dire collective, et c'est dans l'unique maintenant du temps du monde que se partagent les motivations fondamentales.

L'intérêt de la position de Fink, on l'a par ailleurs souligné, est encore de composer les différents moments, autrement opposés dialectiquement, de l'existence humaine : d'une part l'opposition dialectique entre les différentes motivations fondamentales, que sont par exemple le travail ou l'amour : le travail ne repose pas sur l'amour, ni l'amour sur le travail, contrairement à ce qu'on pourrait croire avec des anthropologies déterministes que l'on qualifiera d'« unilatérales ». Mais encore, Fink compose l'antithèse des philosophies de l'existence aux anthropologies déterministes : l'ouverture de l'existence humaine dans le réel ici et maintenant ne doit pas être opposée aux motivations anthropologiques. Je suis justement toujours libre vis-à-vis des motivations fondamentales qui m'engagent. C'est l'une des portée, là encore de la pensée de Fink, qui compose ce qu'on a pu opposer : motivations et liberté. On voit avec cela la portée, là encore, de la pensée d'Eugen Fink.

Un dernier mot sur l'intérêt que peut présenter la pensée de Fink par rapport à Heidegger, dont les thèses font largement autorité dans les milieux phénoménologiques aujourd'hui.

L'intérêt majeur du débat Fink/Heidegger réside dans la discussion de la dimension fondamentale. Si il est bien vrai qu'il y a, et qu'ils reconnaissent tous deux la dimension fondamentale, il est d'une grande portée de penser cette dimension fondamentale comme le monde. Il en découle des conséquences importantes, par exemple la question, à notre sens centrale, du *statut de l'étant*. L'étant n'est il qu'un dérivé négatif en regard de l'Être en tant qu'Être, ou n'y a-t-il, en définitive, d'être *que de l'étant* ? En effet si la dimension fondamentale est le monde, et si l'être n'advient que dans et par le monde, alors il n'y a d'être que de l'étant, et il est alors fort douteux de dire que l'essentiel est l'Être en tant qu'Être, saisi au niveau de la dimension fondamentale. C'est une question somme toute importante, et il faut rendre à Fink le mérite qui est le sien, d'avoir pensé jusqu'au bout Heidegger pour dire au final tout autre chose. La conséquence porte aussi sur la compréhension de l'histoire de la pensée : Heidegger jette l'opprobre sur la pensée de l'étant, que ce soit comme l'ontologie antique ou la pensée moderne de la subjectivité, les deux étant par principe *en défaut* vis-à-vis de la dimension fondamentale, et la question de savoir si toute l'histoire de la philosophie est un égarement ou si elle recèle du vrai et du positif est une question importante. Pour Fink, la pensée de l'étant et de son être et la pensée du savoir, sont en elles-mêmes parfaitement légitimes, et les pensées d'Aristote ou de Kant, par exemple, ont contribué, de manière positive, à l'élaboration de la pensée. Il faut seulement saisir les apories qui découlent de ces problématiques et les dépasser : pour Fink, essentiellement, en saisissant ces moments dans l'unité du monde. Sur toute ces questions il y a un véritable débat qui doit s'opérer, et dont Fink a incontestablement jeté les bases ; il y a là pour nous une pensée pour l'avenir, si il est vrai que la pensée a un avenir.

Index des matières

- Absolu, 201, 442, 707
- Actualité, 438
- Aletheia, 28, 388, 672, 681, 682, 695
- Aliénation, 604
- Ame, 593
- Amour, 597
- Animal, 575, 590
 - rationnel, 624
- Antéprédicatif, 291
- Anthropologie, 30, 578, 612, 623, 711
- Anthropomorphisme, 632
- Apodicticité, 83, 90
- Apparaître, 294, 352, 357, 369, 382, 393, 441, 447, 468, 477, 487, 498
- Apparence, 295, 455, 620
- Appréhension, 150
- Art, 643, 645
- Attitude
 - critique, 81
 - naturelle, 89, 188, 200, 244, 249, 333, 703
- Bien, 274, 693
- Catégories, 308
- Causalité, 425, 489, 491
- Cause première, 425
- Causes, 436
- Changement, 413
- Chora, 430
- Chose, 330, 365, 404, 413, 455, 481, 490
 - en soi, 446, 451
- Ciel, 380, 523, 547, 563
- Clarté, 374, 381, 390, 403, 561, 660, 671, 675
- Coexistence, 484, 582, 589, 628
- Cogito, 82, 93, 173
- Collectivité, 608
- Communauté, 589, 615, 627
 - transcendantale, 147
- Comparatif ontologique, 296, 475
- Compréhension de l'être, 250, 258, 260, 299, 321, 442, 464, 599, 632, 659, 669, 673, 676, 708

génétiq ue, 662
statique, 661
Concept, 309, 374, 427, 456, 664
Connaissance, 634
a priori, 459
Conscience de soi, 613
Constitution, 202
de l'étant, 659
transcendantale, 66, 124, 183
Contexte d'être, 110, 127
Contexte objectif, 70
Copie, 400, 403, 644
Corps, 414, 593, 705
Cosmologie, 340
négative, 351
Créativité, 602
Culte, 648, 649
Culture, 152, 573, 616
Définition, 474, 485, 660
Désir, 617, 620
Détermination, 381
Devenir, 344, 359, 377, 422, 501, 530, 674
Dévoilement, 684
Devoirs, 617
Dialectique, 179, 194, 202, 405
Dieu, 274, 295, 316, 363, 378, 429, 535, 590, 614
mort de, 514
Différence cosmologique, 18, 61, 282, 402, 549
Différence ontologique, 400, 668, 680
Dimension fondamentale, 264, 676, 681
Dogmatisme, 228
Droit, 605
Echange économique, 608
Eclaircie, 561, 564
Ego, 65, 91, 629
Egologie, 133, 583
Eidos, 186, 345
Eléments, 365, 563
Epoché, 62, 64, 72
Eros, 612
Espace, 38, 352, 411, 562, 580, 674
Espèce, 491, 613
Esprit, 299
Essence, 262, 304, 314, 395, 484, 659
Essencification, 659
Etant, 18, 338, 341, 398, 552, 659, 688, 713
surprême, 339
Etat, 610
Eternel retour, 519, 535
Eternité, 521, 593

Etre, 26, 401, 484, 561, 668, 670, 677, 695, 711
 et apparaître, 472
 Etre nécessaire, 378
 Etre suprême, 343
 Etre transcendantal, 184
 Etre-pour-soi, 52
 Existence, 306, 395, 484, 587, 659, 673, 693
 humaine, 509, 570, 582, 622
 Expérience, 48, 53, 57, 71, 72, 74, 105, 145, 460, 599, 704
 interne, 95
 ontologique, 121
 transcendantale, 116, 119, 125
 Extériorité, 485
 Feu, 686
 Finitude, 289, 329, 361, 406, 415
 Fondement, 12, 52, 58, 178, 196, 201, 433, 703
 Fondement transcendantal, 77, 114
 Force, 694
 Formalisme, 631
 Genèse, 255
 Genre, 491
 Habitus, 134
 Herméneutique, 13
 Histoire, 193
 de la métaphysique, 29, 262
 de la philosophie, 710
 Historicité, 176
 Homme, 590, 623
 Humanité, 598
 Ici, 579, 585
 Idéalisme, 320, 660, 708
 constitutif, 213
 critique de, 510
 transcendantal, 56, 210
 Idéation, 186, 706
 Image, 642
 Imaginaire, 619, 643
 Immanence, 243
 Individu, 490, 626
 Infini, 206, 337, 344, 406, 416
 Institution, 616
 Intelligibilité, 383, 390
 Intentionnalité, 63, 69
 Interprétation, 664
 Intersubjectivité, 140, 261, 628, 705, 712
 phénoménologique, 198
 Intuition, 324, 442
 Intuitionnisme, 239
 Irréalité, 39, 621, 644
 Jeu, 619, 639

des événements, 652
 Jugement, 290
 Justice, 604
 Langage, 318, 351, 629, 631, 707
 métaphysique, 664
 Langue transcendantale, 188
 Lethe, 28, 388, 684, 695
 Liberté, 615, 617, 630, 654, 688
 Lieu, 414, 580
 Logos, 21, 391, 676, 679, 686
 Maintenant, 579, 585
 Manifestation, 29, 294, 456, 468
 Medium, 479
 Métaphysique, 20, 228, 336, 501, 632, 641, 654
 Méthode transcendantale, 160, 166
 Mienneté, 587
 Modèle
 anthropologique, 63
 ontologique, 304, 317, 663, 708
 Mœurs, 572, 616
 Moi, 52, 587, 629
 pur, 75
 Moments, 205
 Monade, 135
 Mondanisation, 36, 128, 191
 Monde, 252, 276, 705
 ambient, 255
 compréhension du, 647
 constitution du, 202
 croyance au, 61
 culturel, 255
 espace du, 48, 280
 espace et temps du, 560
 et concept, 356
 et tradition, 335
 évidence du, 85
 existence du, 92
 fini, 257
 horizon du, 330
 oubli du, 333, 350
 pré-compréhension du, 349
 prédonation du, 36, 44, 72, 74, 94, 122
 rapport au, 639
 régions du, 131, 259
 retrait du, 350
 secteur de, 49, 71
 sensible et intelligible, 345
 spirituel, 255
 temps du, 175, 522
 Morale, 573

Mort, 593, 618
Mouvement, 411, 416, 424, 438, 486
Multiple, 494, 659
Mythe, 576
Mythologie, 654
Nature, 152, 392, 414, 416, 602
Nécessité, 379
Négativité, 406, 415
Nihilisme, 687, 698
Nous, 428
Objectivisme, 584
Objectivité, 705
Objet, 70
 cultuel, 649
Occultation, 683
Ontologie, 15, 234, 299, 320, 340, 394, 413, 527, 694, 702
 formelle, 125
 régionale, 125
Origine, 376, 386, 600
Ouvert, 292, 370, 380, 564
Parallélisme, 421
Participation, 677
Passions, 574
Pensée spéculative, 263, 304, 313, 663
Permanence, 419, 427
Personne, 628
Perspectivisme, 292
Peuple, 616
Phénoménalité, 485, 702, 709
Phénomène, 352, 433, 441, 448, 451, 696
 anthropologique, 575, 590
Phénoménologie
 constructive, 173, 706
Philosophie, 81
Physis, 28, 392, 401, 436, 489, 491, 564, 567
Possibilité, 438
Pouvoir, 606
Pré-être, 184, 203, 221, 706
Premier moteur, 426
Présence, 668, 678, 682
Psychologie, 244
Pulsions, 573, 613
Quadruple structure transcendantale de la question de l'être, 272
Questionnement, 708, 711
Raison, 629, 631
Rapport génératif, 151
Réalisme, 293
Réalité, 486
 objective, 460
Réduction, 84, 168

Refermé, 370, 374, 564
 Réflexion, 59
 transcendantale, 66, 125, 164
 Région, 71, 315, 490, 493, 497
 Représentation, 29, 451, 459, 496, 696
 religieuse, 577
 Retrait, 685
 Reversibilité, 147
 Rôle, 620
 Sacré, 648
 Sagesse, 687
 Savoir, 461, 466
 Scepticisme, 446
 Science, 181
 absolue, 207
 Sexualité, 613
 Socialité, 573, 626
 Soi, 587, 613
 Spatialité, 678
 Spectateur transcendantal, 97, 162, 171, 180
 Spéculation, 21, 554
 Subjectivité, 588
 transcendantale, 66, 77, 107, 146
 Substance, 396, 413, 488
 Sujet, 151
 Symboles, 647
 Système, 550
 Technique, 428, 434
 Temporalité, 171, 415, 678
 Temps, 38, 113, 352, 411, 488, 517, 520, 562, 581, 674
 Terre, 368, 373, 515, 535, 547, 565
 Totalité, 174, 337, 352, 509
 Tout, 339
 jeu du, 640
 Transcendance, 337
 Transcendantal, 106, 204, 298
 Transcendantalité, 116
 Transcendants, 230, 315
 Travail, 600, 607
 division du, 608
 Un, 205, 273, 344, 406, 417, 667, 679, 693, 709
 Universalité, 660
 Universel, 306, 310
 Valeur, 475, 693
 Valeur
 ontologique, 443
 Vérité, 284, 297, 316, 474
 Volonté de puissance, 516, 534
 Vrai, 274

Index des noms

Alexander Schnell, 266
Anaximandre, 417, 697
Aristote, 29, 432, 438, 439, 489, 491, 507, 538, 633, 696
Becker, 554
Depraz, 11, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 220
Descartes, 82, 83, 86, 90
Guy van Kerckhoven, 215
Hegel, 20, 359, 374, 409, 443, 470, 551, 710
Heidegger, 13, 18, 26, 31, 248, 302, 325, 400, 401, 557, 564, 587, 657, 698, 700, 708, 710, 711, 712
Héraclite, 20, 314, 556, 667, 686, 701
Husserl, 9, 11, 17, 23, 25, 44, 59, 64, 65, 67, 69, 71, 79, 81, 116, 119, 124, 125, 130, 131, 133, 136, 148, 160, 172, 234, 244, 302, 305, 325, 409, 557, 693, 699, 703, 706
Jean Kessler, 658
Kant, 162, 227, 329, 352, 409
Nietzsche, 8, 14, 19, 30, 359, 500, 631, 689, 697, 701, 709
Platon, 29, 345, 427, 429, 432, 538, 631, 642, 644, 646, 651, 696
Ronald Bruzina, 217
Schenk-Mair, 556
Schlageter, 554
Wirth, 543
Zenon, 415
Zocher, 243

Bibliographie

Références Eugen Fink

Textes originaux

FINK Eugen,

- *Vom Wesen des Enthusiasmus*, Essen, Chamier, 1947
- *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*, Den Haag, Nijhoff, 1957
- *Oase des Glücks*, Freiburg, Alber, 1957
- *Sein, Wahrheit, Welt*, Den Haag, Nijhoff, 1958
- *Alles und Nichts*, Den Haag, Nijhoff, 1959
- *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960
- *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960-1973
- *Studien zur Phänomenologie*, Den Haag, Nijhoff, 1966
- *Metaphysik und Tod*, Stuttgart, Kohlhammer, 1969
- *Mode...ein verführerisches Spiel*, Basel-Stuttgart, Birkhäuser, 1969
- *Metaphysik der Erziehung*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1970
- *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, Freiburg, Rombach, 1970
- (und Heidegger Martin) *Heraklit*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1970
- *Epilogue zur Dichtung*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1971
- *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1974
- *Nähe und Distanz*, München, Alber, 1976
- *Sein und Mensch*, Freiburg, Alber, 1977-2004

- *Hegel*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1977
- *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, Freiburg, Rombach, 1978
- *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg/München, Alber, 1979-1995
- *Einleitung in die Philosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1985
- *Grundfragen der antiken Philosophie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1985
- *VI Cartesianische meditation*, 2 teil, Dordrecht, Kluwer, 1988
- *Zur Krisenlage des modernen Menschen*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1989
- *Welt und Endlichkeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1990
- *Natur, Freiheit, Welt*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1992
- *Philosophie des Geistes*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994
- *Pädagogische Kategorienlehre*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1995
- (und Jan Patočka), *Briefe und Dokumente 1933-1977*, Freiburg/München, Alber, 1999
- *Phänomenologische Werkstatt 1*, Freiburg/München, Alber, 2006
- *Phänomenologische Werkstatt 2*, Freiburg/München, Alber, 2008
- « Nietzsche Metaphysik des Spiels », in *Welt denken, Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Freiburg, Alber, 2011, pp. 25-38

Traductions

FINK Eugen,

- *La philosophie de Nietzsche*, trad. Hildenberg - Lindenberg, Paris, Les Editions de Minuit, 1965-1986
- *Le jeu comme symbole du monde*, trad. Hildenbrand - Lindenberg, Paris, Les Editions de Minuit, 1966-1993
- (avec Heidegger Martin), *Héraclite*, trad. J. Launay et P. Lévy, Paris, Gallimard, 1973
- *De la phénoménologie*, trad. D. Franck, Paris, Les Editions de Minuit, 1974-1994
- *Proximité et distance*, trad. J. Kessler, Grenoble, Millon, 1994
- *Sixième méditation cartésienne*, trad. N. Depraz, Grenoble, Millon, 1994

- *Sixth Cartesian Meditation*, trans. R. Bruzina, Indianapolis, Indiana University Press, 1995
- *Autres rédactions des méditations cartésiennes*, Grenoble, Millon, 1998
- *Etre, Vérité, Monde*, trad. G. Carle, édition privée, 2003
- « Nouvelle expérience du monde chez Nietzsche », in *Nietzsche aujourd'hui ?*, vol.2, Paris, 10/18, 1973, pp. 345-371
- « Réflexions phénoménologique sur la théorie du sujet », in *Revue Epochè*, N°1, Grenoble, Millon, 1990, pp. 11-45

Autres références

Auteurs

ARISTOTE,

- *Métaphysique*, trad. J. Tricot, 2 vol., Paris, Vrin, 1991
- *Physique*, trad. H. Carteron, 2 vol., Paris, Les Belles-Lettres, 1926-1990
- *Traité du ciel*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1990
- *De la génération et de la corruption*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1933-1989
- *Organon*, trad. J. Tricot, 5 vol., Paris, Vrin, 2004, 2001, 2000, 2004, 2003

DESCARTES, *Oeuvres et lettres*, Paris, NRF (La Pléiade), 1953

DUPLEIX, Scipion, *La métaphysique*, Paris, Fayard, 1610-1992

GADAMER, Hans-Goerg, *Vérité et méthode*, trad. .P. Fruchon- J. Grondin- G. Merlio, Paris, Seuil, 1996

HEGEL, G.W.F.,

- *Phénoménologie de l'esprit*, 2 vol., trad. Labarrière - Jarczyk, Paris, Gallimard, 1993
- *Science de la logique*, 3 vol., trad. Labarrière - Jarczyk, Paris, Aubier, 1972-1987, 1976-1982, 1981-1994

- *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, 3 vol., trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970, 1986, 2004

HEIDEGGER, Martin,

- *Gesamtausgabe*, Band 2, *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1977 (nous avons également consulté *Etre et temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986)

- *Gesamtausgabe*, Band 7, *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000 (nous avons également consulté *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard (Tel), 1958-1992)

- *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1976-2004

- *Questions I et II*, div. trad., Paris, Gallimard (Tel), 1968-1990

- *Questions III et IV*, div. trad., Paris, Gallimard (Tel), 1990-2000

- *Nietzsche II*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971-1989

- *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985

- *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, trad. D. Panis, Paris, Gallimard, 1992

- *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006

HENRY, Michel, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963-2003

HUSSERL, Edmund,

- *Logische Untersuchungen*, 3 Bd, Tübingen, Niemeyer, 1900-1980, 1900-1980, 1901-1980 (Nous avons également consulté: *Recherches logiques*, 4 vol, trad. Arion – Kelkel - Scherer, Paris, PUF, 1959-1994, 1961-1991, 1961-1993, 1963-1993)

- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen, Niemeyer, 1913-1980 (Nous avons également consulté: *Idées directrices pour une phénoménologie pure*, trad. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950-1991)

- *Cartesianische Meditationen*, Hamburg, Meiner, 1977-1995 (Nous avons également consulté : *Méditations cartésiennes*, trad. E. Lévinas - G. Pfeifer, Paris, Vrin, 1931-1992, et *Méditations cartésiennes et les conférences de paris*, trad. Marc de Launay, Paris, PUF, 1994)

- *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J. English, Paris, PUF, 1991

- *Autour des Méditations cartésiennes*, trad. N. Depraz - P. Vandavelde, Grenoble, Millon, 1998

- *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard (Tel), 1976-1999

HERACLITE, *Fragments*, trad. M. Conche, Paris, PUF, 1986

KANT, Emmanuel,

- *La dissertation de 1770*, suivi de *Lettre à Marcus Hertz*, trad. P. Mouy, Paris, Vrin, 1942-1995

- *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut, Paris, Garnier-Flammarion, 1997-2001

LES ECOLES PRESOCRATIQUES, (ed. J.-P. Dumont), Paris, Gallimard, 1991

LEVINAS, Emmanuel,

- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Le Livre de Poche, 2001

- *Totalité et infini*, Paris, Le Livre de Poche, 1994

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945-2001

NIETZSCHE, Friedrich,

- *La naissance de la tragédie*, trad. M. Haar - P. Lacoue-Labarthe – J.-L. Nancy, Paris, Gallimard, 1977-2006

- *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. M. Betz, Paris, Gallimard, 1947-1961

- *Le crépuscule des idoles*, trad. J.-C. Hemery, Paris, Gallimard, 1988-2001

- *La volonté de puissance*, 2 vol., trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1947-1951

PATOCKA, Jan, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, trad. E. Abrams, Grenoble, Millon, 1988

PLATON, *Oeuvres complètes*, 2 vol., trad. L. Robin, Paris, Gallimard, 1959

Ricoeur, Paul, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986-1993

SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1948

SCHELER, Max, *La situation de l'homme dans le monde*, trad. M. Dupuy, Paris, Aubier, 1951

SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. R. Roos, Paris, PUF, 1966-2009

Commentateurs

BABICH, Babette, « ‚Artisten-Metaphysik‘ und ‚Welt-Spiel‘ bei Nietzsche und Fink », in *Welt denken, Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks* (Hg. Nielsen-Sepp), Freiburg, Alber, 2011, pp. 57-89

BERLINGER, Rudolph, « Heraklit - eine Herausforderung : in Freundschaftlichem Gedenken an Eugen Fink » *in* Perspektiven der Philosophie, N° 22, 1996, pp. 11-28

BERNET, Rudolf, *La vie du sujet*, Paris, PUF, 1994

BESNIER, Bernard, « Le spectateur désintéressé et la question des voies vers la réduction », *in* Eugen Fink, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (sous la dir. N. Depraz – M. Richir), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1997, pp. 161-215

BIEMEL, Walter, « L'analytique existentielle et l'anthropologie de Fink », », *in* Eugen Fink, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (sous la dir. N. Depraz – M. Richir), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1997, pp.271-289

BLECHA, Ivan, « Das Weltganze und die Endlichkeit der menschlichen Existenz. Zur Dialektik des kosmologischen Denkens bei Eugen Fink », *in* Eugen Fink (Hg. Anselm Böhmer), Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006, pp. 173-183

BÖHMER, Anselm (Hg.), *Eugen Fink*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006

BOUCKAERT, Bertrand, « De l'autre côté du miroir : les motifs phénoménologiques de la réduction chez Husserl, Fink et Patocka. », *in* Recherches Husserliennes, N° 17, 2002, pp. 87-116

BOUTOT, Alain, *Heidegger*, Paris, PUF, 1991

BRUZINA, Ronald,

- *Edmund Husserl & Eugen Fink*, New Haven & London, Yale University Press, 2004

- « Redoing the Phenomenology of World », *in* Revue Alter, N°6, Editions Alter, 1998, pp. 39-119

- « Die Auseinandersetzung Fink - Heidegger : Das Denken des letzten Ursprungs. » *in* Perspektiven der Philosophie, N° 22, 1996, pp. 29-57

- « Phénoménologie et critique chez Fink et Husserl », *in* Eugen Fink, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (sous la dir. N. Depraz – M. Richir), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1997, pp. 89-113

- « Antworten und Fragen: Edmund Husserl und Eugen Fink in der Freiburger Phänomenologie », *in* Die Freiburger Phänomenologie (Hg. E. W. Orth), Freiburg, Alber, 1996, p. 33-65

- « Unterwegs zur letzten Meditation », *in* Eugen-Fink-Symposion, Freiburg 1985 (Hg. F. Graf), Pädagogische Hochschule Freiburg, 1985, pp. 70-91

- CAIRNS, Dorion, *Conversations avec Husserl et Fink*, trad. J.M. Mouillie, Grenoble, Million, 1997
- CESARONE, Virgilio, « Vom Göttlichen aus der kosmologischen Differenz her », in *Welt denken, Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks* (Hg. Nielsen-Sepp), Freiburg, Alber, 2011, pp. 308-321
- CHABERTY, David, « Le problème du monde chez le jeune Fink » in *Revue Alter*, Editions Alter, 2007, pp. 373-392
- CHIDA, Yoshiteru, « Sein des Phänomenologisierens und Sein der Welt bei Eugen Fink », in *Eugen Fink* (Hg. Anselm Böhmer), Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006, pp. 220-228
- CLAVIER, Paul, *Le concept de monde*, Paris, PUF, 2000
- COURTINE, Jean-François, *Les catégories de l'être*, Paris, PUF, 2003
- DASTUR, Françoise,
 - « Le concept de monde chez Heidegger après Etre et temps », in *Revue Alter*, N°6, Editions Alter, 1998, pp. 119-137
 - « Eugen Fink : mondanité et mortalité », in *Eugen Fink, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle* (sous la dir. N. Depraz – M. Richir), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1997, pp. 329-245
- DEPRAZ Nathalie, RICHIR Marc (sous la dir.), *Eugen Fink, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle 1994*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1997
- DEPRAZ, Natalie, « Le spectateur phénoménologisant : au seuil du non-agir et du non-être », in *Eugen Fink, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle* (sous la dir. N. Depraz – M. Richir), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1997, pp. 113-135
- DUFOUR, Eric, *Les Néokantiens*, Paris, Vrin, 2003
- EBELING, Hans, « Nietzsche bei Heidegger und Fink. » in *Perspektiven der Philosophie*, N° 22, 1996, pp. 59-76
- FEDIER, François, *Le temps et le monde de Heidegger à Aristote*, Paris, Pocket, 2010
- FRANZ, Thomas, « Weltspiel und Spielwelt », in *Welt denken, Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks* (Hg. Nielsen-Sepp), Freiburg, Alber, 2011, pp. 250-267
- GARELLI, Jacques,
 - *Rythmes et mondes*, Grenoble, Million, 1991

- « Expérience du monde et réflexion dans la *VI. Méditation cartésienne* de Fink », in *Revue Alter*, N°6, Editions Alter, 1998, pp 163-191

- « Lecture de l'*Appendice XII* de Husserl, Texte pour la *Sixième Méditation Cartésienne* de Eugen Fink », in *Archives de philosophie*, N° 61, 1998, pp. 659-693

GILSON, Etienne, *L'Etre et l'Essence*, Paris, Vrin, 1948

GRAF, Ferdinand (Hg.), *Eugen-Fink-Symposium Freiburg 1985*, Freiburg, Pädagogische Hochschule Freiburg, 1987

GRONDIN, Jean, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003

HILT, Annette, « Welt als Spielraum des Politischen », in *Welt denken, Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks* (Hg. Nielsen-Sepp), Freiburg, Alber, 2011, pp. 267-293

HONG, Seongha, « Welt und Unbewusstes bei Husserl und Fink », in *Welt denken, Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks* (Hg. Nielsen-Sepp), Freiburg, Alber, 2011, pp. 104-120

HOUILLON, Vincent, « Le refus du monde : Heidegger après le tournant », in *Revue Alter*, N°6, Editions Alter, 1998, pp. 207-235

HOUSSET, Emmanuel, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, 2000

JANSSEN, Paul, « Die Sterblichkeit der Irdischen nach Fink und Heidegger in Abhebung gegen Husserls transzendentalen Subjektivismus », in *Welt denken, Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks* (Hg. Nielsen-Sepp), Freiburg, Alber, 2011, pp. 134-154

JOISTEN, Karen, « In den Fesseln des ‚binnenweltlich-Seienden‘. Eugen Finks Kosmologische Deutung von Friedrich Nietzsches Zarathustra », in *Welt denken, Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks* (Hg. Nielsen-Sepp), Freiburg, Alber, 2011, pp. 89-104

LAZZARI, Riccardo, « Weltfrage und Kosmologische Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft bei Eugen Fink », in *Welt denken, Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks* (Hg. Nielsen-Sepp), Freiburg, Alber, 2011, pp. 38-57

- LEIBOVICH, Ernesto, « Logos, keraunos, et semainein. A propos du séminaire 'Héraclite' », in Eugen Fink, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (sous la dir. N. Depraz – M. Richir), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1997, pp. 303-317
- MARION, Jean-Luc, *Réduction et donation*, Paris, PUF, 1989-2004
- MEITINGER, Serge, « Eugen Fink : du jeu et de l'origine ou le prime-saut », in Eugen Fink, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (sous la dir. N. Depraz – M. Richir), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1997, pp. 289-303
- MOUILLIE, Jean-Marc, « Spectateur phénoménologisant et réflexion pure (la possibilité de la phénoménologie selon Fink) », in Eugen Fink, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (sous la dir. N. Depraz – M. Richir), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1997, pp. 135-161
- NOOR, Ashraf, « La question du langage dans la *Sixième méditation cartésienne* », in Eugen Fink, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (sous la dir. N. Depraz – M. Richir), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1997, pp. 231-245
- NIELSEN, Cathrin, SEPP, Hans Rainer (Hg.), *Welt denken, Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Freiburg, Alber, 2011
- NIELSEN, Cathrin, « Kategorien der Physis. Heidegger und Fink », in *Welt denken, Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks* (Hg. Nielsen-Sepp), Freiburg, Alber, 2011, pp. 154-184
- NITTA, Yoshihiro, « Der Weltaufgang und die Rolle des Menschen als Medium », in Eugen Fink (Hg. Anselm Böhmer), Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006, pp. 183-193
- ORTH, Ernst (Hg.), *Die Freiburger Phänomenologie*, Freiburg, Alber, 1996
- PÖGGELER, Otto, « „Eine Epoche gewaltigen Werdens“. Die Freiburger Phänomenologie in ihrer Zeit », in *Die Freiburger Phänomenologie* (Hg. E. W. Orth), Freiburg, Alber, 1996, p. 9-33
- RENATO, Cristin, « Der Mensch als Weltwesen », in Eugen Fink (Hg. Anselm Böhmer), Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006, pp. 128-141
- RICHIR, Marc,
 - « La question d'une doctrine transcendantale de la méthode en phénoménologie », in *Revue Epochè*, N°1, Grenoble, Millon, 1990, pp. 91-127

- « Welt und Phänomene », in Eugen Fink (Hg. Anselm Böhmer), Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006, pp. 228-251

- « Temps, espace et monde chez le jeune Fink », in Eugen Fink, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (sous la dir. N. Depraz – M. Richir), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1997, pp. 27-43

RUGGENINI, Mario,

- « Selbstbezug und Weltbezug. Grundprobleme der Anthropologie Eugen Finks », in Eugen Fink (Hg. Anselm Böhmer), Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006, pp. 141-154

- « Etre, monde, finitude. Phénoménologie et ontologie dans la pensée de Fink », in Eugen Fink, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (sous la dir. N. Depraz – M. Richir), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1997, pp. 345-365

ROMANO, Claude, *L'événement et le monde*, Paris, PUF, 1998-1999

SAN MARTIN, Javier,

- « Natur und Verfassung des Menschen. Zur Anthropologie Eugen Finks », in Eugen Fink (Hg. Anselm Böhmer), Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006, pp. 114-128

- « La philosophie de l'histoire chez Husserl et Fink », in Eugen Fink, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (sous la dir. N. Depraz – M. Richir), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1997, pp. 231-245

SCHENK-MAIR, Katharina, *Die Kosmologie Eugen Finks*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1997

SCHNELL, Alexander, *De l'existence ouverte au monde fini*, Paris, Vrin, 2005

SCHERBEL, Martina,

- *Phänomenologie als absolute wissenschaft*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1999

- « Eugen Finks Begriffsbildung einer absoluten Wissenschaft in der VI. *Cartesianischen Meditation* », in *Perspektiven der Philosophie*, N° 23, 1997, pp. 157-180

- « Die transzendente Subjektivität - eine "spekulative Niete"? Eugen Finks Interpretation des transzendentalen Scheins », in *Perspektiven der Philosophie*, N° 28, 2002, pp. 169-193

SCHMIDT, Gerhard, « Eugen Finks Phänomenologie des Todes », in *Perspektiven der Philosophie*, N° 22, 1996, pp. 139-164

SCHWARZ, Franz-Anton, « Zum Weltproblem Eugen Finks », in *Eugen-Fink-Symposion*, Freiburg 1985 (Hg. F. Graf), Pädagogische Hochschule Freiburg, 1985, pp. 55-70

SEBBAH, François-David, « A propos des notions de re-présentation et d'imagination dans „Re-présentation et image“ d'E. Fink », in Eugen Fink, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (sous la dir. N. Depraz – M. Richir), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1997, pp. 43-61

SEPP, Hans-Rainer,

- « Totalhorizont – Zeitspielraum. Übergänge in Husserls und Finks Bestimmung von Welt », in Eugen Fink (Hg. Anselm Böhmer), Würzburg, Königshausen & Neumann, 2006, pp. 154-173

- « Nouvelle détermination de l'idéal », in Eugen Fink, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (sous la dir. N. Depraz – M. Richir), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1997, pp. 317-329

- (und C. Nielsen) « Welt bei Fink », in Welt denken, Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks (Hg. Nielsen-Sepp), Freiburg, Alber, 2011, pp. 9-25

SERON, Denis, « Landgrebe et Fink sur l'universalité de la philosophie phénoménologique », in Études philosophiques, 2002, pp. 281-292

SHCHYTTSOVA, Tatiana, « Miteinandersein und generative Erfahrung. Philosophisch-anthropologische Implikationen der Fundamentalontologie Heideggers und der Kosmologie Finks », in Welt denken, Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks (Hg. Nielsen-Sepp), Freiburg, Alber, 2011, pp. 293-308

SIMONOTTI, Edoardo, « Die Weltoffenheit des Menschen als Grundelement der philosophischen Anthropologie. Eugen Fink und Max Scheler », in Welt denken, Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks (Hg. Nielsen-Sepp), Freiburg, Alber, 2011, pp. 120-134

STENGER, Georg, « Finks Weltkosmoi – Entsprechungen und Widerstreit », in Welt denken, Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks (Hg. Nielsen-Sepp), Freiburg, Alber, 2011, pp. 321-347

STREICHER, Frederic, *La phénoménologie cosmologique de Marc Richir et la question du sublime*, Paris, L'Harmattan, 2006

TAKEUCHI, Dai, « Zweideutigkeit des Meon und Kosmologie als Phänomenologie der Immanenz. Fink und Deleuze », in Welt denken, Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks (Hg. Nielsen-Sepp), Freiburg, Alber, 2011, pp. 237-250

TENGELYI, Laszlo, « La “fenêtre sur l’absolu” selon Fink », in Eugen Fink, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (sous la dir. N. Depraz – M. Richir), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1997, pp. 11-27

VAN KERCKHOVEN, Guy,

- *Mundanisierung und Individuation bei E. Husserl und E. Fink*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003

- « Consensus, dissension, construction, Eugen Fink, Edmond Husserl et la définition du sens de l’expérience phénoménologique », in *Revue Epochè*, N°1, Grenoble, Millon, 1990, pp. 45-91

- « Die Heimat Welt : Zur Deutung der Denkspur Martin Heideggers in Eugen Finks Frühwerk », in *Perspektiven der Philosophie*, N°22, 1996, pp. 105-137

- « Reduktion und Ent-menschung bei Eugen Fink », in *Epoché und Reduktion : Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie* (Hg. von Rolf Kühn und Michael Staudigl), Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003 (*Orbis Phaenomenologicus* 3), pp. 107-123

- « Le phénomène phénoménologique et la question de l’être. Réflexions sur la *Sixième méditation Cartésienne* », in Eugen Fink, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (sous la dir. N. Depraz – M. Richir), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1997, pp. 75-89

- « Eugen Finks Phänomenologie der VI. Cartesianischen Meditation », in *Die Freiburger Phänomenologie* (Hg. E. W. Orth), Freiburg, Alber, 1996, p. 88-111

VETTER, Helmuth, « Die nächtliche Seite der Welt. Anmerkungen zu Martin Heidegger und Eugen Fink », in *Welt denken, Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks* (Hg. Nielsen-Sepp), Freiburg, Alber, 2011, pp. 184-208

WAHL, Jean, « Le Nietzsche de Fink » in *Revue de métaphysique et de morale*, N°67, 1962, pp. 527-532

WALDENFELS, Bernhard, « L’auto-référence de la phénoménologie », in Eugen Fink, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle (sous la dir. N. Depraz – M. Richir), Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1997, pp. 63-75

WEN-HONG, Huang, *Der transzendental-phänomenologische Idealismus*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1998

WILDERMUTH, Armin, « Der Weltgedanke bei Eugen Fink und Heinrich Barth », *in* Welt denken, Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks (Hg. Nielsen-Sepp), Freiburg, Alber, 2011, pp. 208-237

WIRTH, Stephen, *Die Anthro-Kosmologie Eugen Finks*, Mainz, Gardez! Verlag, 1995

ZOCHER, Rudolf, *Husserls Phänomenologie und Schuppes Logik*, München, Ernst Reinhardt, 1932