Alter

Revue de phénoménologie

27 | 2019

Patočka

Le méontique et le monde. Sur l'itinéraire philosophique d'Eugen Fink

Ovidiu Stanciu

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/alter/1926>

DOI : 10.4000/alter.1926

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2019

Pagination : 211-226

ISBN : 978-2-9550449-5-7

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Ovidiu Stanciu, « Le méontique et le monde. Sur l'itinéraire philosophique d'Eugen Fink », *Alter* [En ligne], 27 | 2019, mis en ligne le 22 décembre 2020, consulté le 13 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/alter/1926> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/alter.1926>

Ce document a été généré automatiquement le 13 juin 2021.

Revue Alter

Le méontique et le monde. Sur l'itinéraire philosophique d'Eugen Fink

Ovidiu Stanciu

- 1 Si l'on s'en tient uniquement aux ouvrages publiés de son vivant, l'itinéraire philosophique de Fink semble marqué par une profonde césure. Après avoir été l'élève et l'assistant de Husserl, le collaborateur de ce dernier, dans les années 1930, au projet d'une refonte systématique de la phénoménologie – travail qui lui a valu la réputation d'être le porte-parole attitré de la phénoménologie husserlienne et dont le témoignage le plus éclatant est la *6^e Méditation cartésienne* –, Eugen Fink a développé dans l'après-guerre un programme philosophique qui, thématiquement et stylistiquement, est situé dans la proximité des enquêtes ontologiques de Heidegger. Pourtant, la publication du *Nachlass* finkéen et, en particulier, des volumes recueillant son « atelier phénoménologique » des années 1930¹, offre des appuis solides pour contester cette division tranchée de son œuvre en deux périodes distinctes et incommunicables. Plus encore, l'examen de ces notes de travail nous permet de récuser l'image d'un philosophe qui, dans sa jeunesse, n'aurait été que le simple collaborateur méticuleux et l'assistant dévoué de Husserl, et laisse apparaître les contours d'un projet théorique original, que Fink concevait comme se situant au croisement des approches husserliennes et heideggériennes, si ce n'est au point de leur dépassement symétrique². Nous nous proposons dans ce qui suit de fournir une interprétation transversale de son parcours philosophique en dégageant un fil conducteur et en indiquant les déplacements d'accents responsables pour les écarts entre les deux grandes périodes de sa trajectoire philosophique.
- 2 L'hypothèse qui guidera notre entreprise est la suivante : l'élément transversal de l'œuvre de Fink réside dans le refus de concevoir le lieu ultime de la constitution dans le vocabulaire de l'être. S'il est indéniable que lorsqu'il s'agit de nommer positivement cette dimension Fink évolue au cours de sa carrière sur des registres distincts, qui peuvent même paraître antagoniques – ainsi, dans les années 30, la question

fondamentale porte sur l'« origine du monde », alors qu'elle devient plus tard celle du « monde lui-même » ou de la « mondification » (*Welten*) du monde – il n'en demeure pas moins qu'à chaque moment de son évolution philosophique la dimension d'origine ne saurait supporter une caractérisation en termes ontologiques. L'écart entre la première et la deuxième philosophie de Fink réside dans la détermination positive qui est fournie à ce qui s'excepte du champ de l'ontologie : si dans les années 1930, le lieu dernier de l'élucidation philosophique est ressaisi comme vie transcendante ou comme subjectivité absolue méontique, il sera déterminé plus tard comme « processus du monde », mondification du monde ou, tout simplement, monde. Si le rejet de l'ontologie constitue la basse continue de son évolution philosophique, le sens de celle-ci peut être caractérisé positivement comme allant du méontique au monde. Afin d'étayer cette thèse, nous relèverons d'abord les engagements doctrinaux décisifs de la cosmologie phénoménologique que Fink expose dans ses cours et publications d'après-guerre pour ensuite faire apparaître que celle-ci reprend et développe des noyaux thématiques déjà présents dans les manuscrits de travail des années 1930³.

I. Le cèlement comme dimension du monde

- ³ La promotion du monde au rang de thème par excellence, de *Sache selbst* de la phénoménologie peut être envisagé comme le trait distinctif de la philosophie cosmologique de Fink⁴. Cette démarche s'accompagne d'une polémique explicite à l'égard des manières concurrentes de ressaisir l'articulation spécifique du champ de la phénoménologie et notamment à l'égard des deux grandes tendances qui dominent la scène dès l'institution de la phénoménologie, c'est-à-dire de son auto-compréhension comme une doctrine de la subjectivité et de son identification avec une ontologie. Deux gestes théoriques sont donc déterminants pour l'établissement d'une approche cosmologique : la dé-subjectivation et la dés-ontologisation du champ phénoménal. C'est à l'explicitation de cette seconde démarche, qui est solidaire d'une critique de l'orientation globale de la pensée de Heidegger, que nous consacrerons cette première partie de notre parcours. La mise en avant de l'irréductibilité du questionnement cosmologique à un horizon ontologique conduit Fink à soutenir que la question de l'être est *abstraite*, car dépendante d'une compréhension de part en part langagière⁵ ; qu'elle est *régionale*, dans la mesure où elle prend appui sur des phénomènes relevant du « domaine de la lumière » et, partant, ne peut pas rendre compte de l'expérience du monde qui traverse d'autres phénomènes fondamentaux de l'existence humaine, tels la lutte, le travail, l'amour, la mort, le jeu⁶ ; enfin, que la question de l'être est *dérivée*, car sa position même ne peut s'effectuer que dès lors que quelque chose – un *ti* libre de toute qualification – fait d'abord irruption, que dès lors que quelque chose devient manifeste⁷.
- ⁴ Ce qui donne le coup d'envoi et assure l'ancrage de la question de l'être, ce qui prémunit toute enquête ontologique contre l'objection selon laquelle elle serait le fruit d'une spéculation oiseuse, c'est le fait (*Faktum*) de la compréhension : « Il faut bien qu'il y ait quelque chose comme l'être si nous en parlons légitimement et si nous nous rapportons à l'étant en le comprenant comme étant, c'est-à-dire dans son être »⁸. La parole est donc le lieu où l'être s'atteste, de sorte que la tâche de toute enquête ontologique réside dans l'élaboration de cette compréhension, dans l'explicitation de cette entente préalable qui revêt ainsi la fonction d'un sol. Or le choix de ce point de

départ n'est nullement anodin et il grève le projet ontologique tout entier. Pour autant que Heidegger n'aspire pas seulement à restituer la structuration interne de la compréhension, mais soutient que l'articulation qui se fait jour dans le *logos* est la norme de tout *phainomenon*, il assume une identification implicite de l'*on* avec l'*on legomenon*. Ceci implique non seulement que le *logos* est conçu comme un pouvoir de « rendre manifeste », que la parole est saisie selon sa dimension « dévoilante » mais, plus encore, que l'étant est envisagé depuis son « pouvoir-être-dit », que la manifestation est déterminée comme inscription dans l'espace de la parole. Dans un texte prononcé au colloque phénoménologique de Krefeld de 1956, Fink indique de manière explicite les dangers que cette approche recèle :

Peut-être est-ce seulement par le fil conducteur du langage, par son dire incessant du mot « est », que nous pouvons, d'une certaine manière, penser ce que toujours nous comprenons et que pourtant nous n'avons jamais en face de nous à la manière d'un objet. L'orientation du concept d'être par le *Logos* du langage laisse échapper le caractère spatio-temporel de l'être compris mondainement. L'être court le danger de devenir une « chose de pensée », de se volatiliser dans un concept. L'espace-temps complet de l'être, nous le nommons le monde. Cela ne signifie à présent, ni un horizon intentionnel, ni un halo de la tournure et de la significativité de vie de choses pour un groupe d'hommes, mais cela signifie l'univers, le tout du monde⁹.

- 5 Et quelques années plus tard, dans *Le Jeu comme symbole du monde*, il précise le sens de sa critique :

Si l'on place le rapport de l'homme avec l'être de tous les étants surtout dans la parole ; si l'on considère l'homme comme un être doué de parole, dans ce cas la structuration et l'organisation « logique » de la réalité intramondaine se place en avant. Elles dissimulent ce faisant la totalité englobante, à partir de laquelle se montrent les articulations de sens logiquement saisissables de l'étant intramondain. Et cela ne change pas beaucoup si on reverse la formule pour dire que ce n'est pas l'homme qui possède le langage et la compréhension de l'être s'articulant à lui, mais que c'est le langage qui possède l'homme, en tant que lumière de l'être, préservée, structurée et rassemblée¹⁰.

- 6 La conviction qui sous-tend ces passages est double : d'un côté, que la question de l'être est indissociable de celle du *logos* ; de l'autre côté, que le *logos* n'a pas ampleur de monde, qu'une dimension du monde est biffée ou gommée dès lors qu'il est envisagé selon le fil conducteur du *logos*¹¹. C'est en donnant des contours conceptuels plus précis à cette restriction que l'on sera à même de circonscrire le sens de l'objection formulée par Fink. Or, il ne faut pas se méprendre : Fink ne conteste pas l'ouverture propre au *logos*, sa capacité à accueillir la phénoménalité. Partir du *logos* ne revient pas à déployer une approche purement « grammaticale », qui nous couperait du monde, car au *logos* appartient constitutivement une ouverture ek-statique, et ce qui s'atteste en lui, c'est bien une dimension du monde. Or, cette dimension et, avec elle, la teneur positive du *logos*, est déterminée différemment dans les deux textes que nous venons de citer. Dans le livre de 1960, Fink soutient qu'une enquête philosophique qui prend pour fil conducteur la parole demeure nécessairement cantonnée dans un registre intramondain : pour autant que le *logos* capte dans ses mailles seulement la chose finie, qui a un contour et une forme, une découpe précise et un profil déterminé, ce qui est ainsi dévoilé c'est l'articulation interne du champ intra-mondain, un ensemble structuré et organisé, une « architecture cosmique »¹². Le *logos* porte à la lumière un monde déjà morcelé, quadrillé, compartimenté, un ensemble de singularités et des axes qui rattachent ces singularités, détachés du fond anonyme dans lequel ils plongent leurs racines. Que ces remarques critiques soient dirigées contre la pensée heideggérienne

transparaît dans le fait que Fink évoque un des gestes caractéristiques de cette pensée, consistant à déposséder l'homme de ses « propriétés » qu'on lui a traditionnellement attribuées et d'y voir un reflet de sa relation à l'être¹³.

- 7 Dans la conférence de Krefeld, Fink adopte une stratégie critique différente pour faire apparaître l'insuffisance fondamentale qui affecte une approche du monde qui part du *logos*, en soutenant qu'une telle approche porte en avant le versant du monde marqué par l'éclaircie. La parole ne brise pas notre appartenance au monde, elle ne nous transporte pas dans un hors-monde, dans un espace éthéré, sourd à toute vibration mondaine, mais nous installe au milieu de l'éclaircie. Pourtant, l'éclaircie ne saurait être identifiée purement et simplement avec « l'espace-temps complet de l'être », que Fink désigne comme monde, visant ainsi un champ plus vaste, au sein duquel la *Lichtung* n'est qu'un moment :

Ce que nous avons l'habitude d'appeler monde, c'est la dimension mondaine de la présence, la dimension de l'apparaître où les choses sont en réalité séparées les unes des autres, mais où elles sont tout de même réunies dans un voisinage spatial et temporel, et liées les unes aux autres par des règles fixes. Mais le monde est aussi le domaine anonyme de l'absence, à partir d'où les choses apparaissent et où ensuite elles disparaissent¹⁴.

- 8 Le sens de l'objection de Fink doit être précisé : il ne reproche pas à Heidegger d'avoir décrit un monde qui est pré-ordonné à nos projets de compréhension, qui accueille sans résistance nos prises explicatives. Le risque qui guette une démarche qui prend le *logos* pour guide ne renvoie pas d'abord à une subjectivation du monde, mais bien plutôt à son identification avec le régime de la lumière, au déploiement de l'éclaircie. Une telle approche est abstraite non pas pour autant qu'elle est a-mondaine, mais dans la mesure où elle n'est pas à même de saisir le monde dans la plénitude de sa signification. Le monde ne saurait être épuisé dans sa teneur propre par l'éclaircie (fût-elle pensée d'une manière pré- ou a-subjective) – qui reste pourtant une de ses dimensions constitutives. Il faut ainsi faire droit à « un domaine anonyme d'absence » ou, autrement dit, à un retrait propre au monde, dont le *logos* ne saurait prendre l'entière mesure.
- 9 Pourtant, évoquer un retrait propre au monde, que l'éclaircie ne saurait capter, n'est-ce pas ressusciter le scénario heideggérien d'une *lethe* gisant au cœur même de l'*aletheia* ? En effet, Heidegger n'a eu de cesse d'insister sur la dimension de réserve, de cèlement constitutive à toute venue en présence, sur le retrait inscrit dans la trame de l'être. Il s'ensuit que l'excès d'une démarche cosmologique sur un horizon ontologique ne peut être assuré que si l'on parvient à creuser un écart entre deux versions du cèlement – l'une propre à l'être, l'autre propre au monde. Afin de marquer l'écart qui se creuse entre le « domaine anonyme de l'absence » et la *lethe* thématized par Heidegger, Fink note :

[...] le rapport à l'être et le rapport au monde ne sont-ils pas identiques, n'est-ce pas dans les deux cas, la même ouverture ekstatique de l'homme qui est pensée ? Nous croyons devoir répondre négativement. Parce que le concept heideggérien d'être est pensé dans un sens essentiel à partir du langage, du *logos*, l'éclaircie appartient essentiellement à l'être. L'éclaircie n'est pas quelque chose que l'être pourrait délaissier. *Aletheia*, le non-cèlement appartient à l'être-même – n'existe en tous cas pas hors d'un rapport d'opposition au cèlement, à la *lethe*. Dans tout déceler (*Entbergen*), l'être demeure en même temps en soi, se retient, ne se donne pas entièrement. Mais si le décèlement a pour fond essentiel le cèlement, l'éclaircie est pourtant la manière dont l'être règne (*waltet*). C'est bien plutôt à la manière dont

l'ombre appartient à la lumière et non comme l'absence de lumière, comme la nuit sans fond, que le mouvement de cèlement (*Verbergung*) appartient à l'être¹⁵.

- 10 L'argument avancé par Fink en faveur de l'excès du monde par rapport à l'être se déploie en deux moments : en premier lieu, il met en évidence l'équivalence de l'être et de l'éclaircie pour, ensuite, faire apparaître un cèlement plus profond que la *lethe* thématifiée par Heidegger. En effet, la *lethe* heideggérienne renvoie au caractère non intégral de l'espace de visibilité à chaque fois disponible, au fait que la présence (*Anwesen*) n'est jamais sans reste. La *lethe* atteste que tout régime de visibilité se tient à distance du fantasme d'un midi de présence pure et compacte, que toute entrée dans le champ de la lumière (ou, mieux, tout déploiement d'un espace lumineux) produit nécessairement une ombrescence, qui lui appartient comme son « négatif photographique ». Envisagée de cette manière, la *lethe* ne fait pas signe vers une altérité radicale, vers une pesanteur obscure, entièrement étrangère au règne de l'Ouvert, mais nomme seulement la tache aveugle qui affecte tout régime de présence. Or, dans la mesure où la présence est pour Heidegger à chaque fois la cristallisation d'une « frappe destinale », le « cèlement qui se retire » est en fin de compte pensé uniquement comme le surgissement (époqual) de l'ouvert, et s'il demeure en retrait, c'est uniquement parce que le champ (historial) du sens ne saurait accueillir sa propre institution et non pas parce que ce cèlement lui serait radicalement extérieur. Ainsi compris, le cèlement est une dimension de l'Ouvert. Or contre un cèlement qui n'est que le non-manifeste de la manifestation, l'invisible du visible, Fink pense à travers l'image d'une « nuit sans fond » une réserve à l'égard non pas d'un certain régime (historial) de visibilité, mais vis-à-vis de la manifestabilité en général, non pas la tache aveugle de tout paysage lumineux, mais un contre-principe opposé à la lumière¹⁶.
- 11 Cette dimension de réserve, ce revers du principe phantique, qui est constitutif du monde et grâce auquel le monde excède le domaine de l'éclaircie est ce qui permet également de thématiser le monde en tant que « puissance », qui s'exerce en tant que « jeu d'individuation »¹⁷. En saisissant le monde comme un processus qui, en vertu de sa dynamique propre porte les choses à leur individuation et les amène ainsi à la présence, on peut rendre compte de l'émergence de l'étant, de son entrée dans le monde : « La vie du monde dispose de tout étant individuel ; elle fait naître et passer, croître et disparaître, elle met les choses dans leur être individualisé et les enlève à nouveau – elle se produit comme individualisation universelle de tout étant fini »¹⁸. Le monde est ainsi « la puissance qui apporte et enlève les choses finies, qui les réunit et les sépare, les lie et les disjoint »¹⁹ et « il gouverne en tant que force qui rend fini en tant qu'individuation, laquelle est en même temps réunion et dispersion »²⁰. Toute enquête ontologique a pour condition l'entrée de l'étant dans l'espace des différences, son individuation, car « nous pouvons interroger l'étant dans son être, le déterminer et l'analyser une fois que du lointain du monde il est arrivé à la présence parmi nous »²¹.
- 12 De cette manière, la cosmologie finkéenne intègre un questionnement génétique. Un fois délivré de son assimilation avec l'éclaircie, le monde peut être saisi dans toute son amplitude, non plus seulement comme un domaine (historial) de sens, mais comme une dynamique globale et transversale responsable non seulement pour la formation de sens, mais aussi pour l'émergence de l'étant, qui accorde du temps et ménage de l'espace (*Zeitgeben und Raumlassen*) à toute configuration intra-mondaine – qu'elle soit d'allure subjective ou objective. Le monde est donc le domaine de la venue à la présence au sein duquel étants et pensées, choses et vécus surgissent dans la lumière. Pourtant, cette caractérisation pourrait laisser croire que le monde se réduise à la scène aux

contours flous et en constant changement sur laquelle se déroule l'aventure de la manifestation. Afin d'éviter cette entente réductive, il faut insister sur les deux autres dimensions que ce concept possède dans la pensée de Fink : le monde est non seulement la scène de la manifestation, mais aussi la force qui propulse les choses à l'apparaître, et, plus encore, l'envers du décor, la réserve constitutive de toute venue à la présence, le retrait inscrit en creux dans tout paysage mondial, ce que à la fin de *Alles und Nichts* il appelle « *die namenlose Bereich des Abwesens* ». Comprendre ce que Fink désigne sous le titre de concept *cosmique* de monde – dans sa différence à l'égard du concept « chosique » de la tradition métaphysique et du concept « subjectiviste » propre à la tradition transcendantaliste – exige donc de le ressaisir au croisement de ces trois dimensions : champ de l'apparaître, force qui porte à l'apparaître, réserve qui affecte l'apparaître²².

II. *Absolutum ab esse*

- 13 Affirmer la continuité souterraine de la pensée de Fink ne doit pas conduire à minorer les écarts qui subsistent entre des développements des années 1930 et ceux de l'après-guerre. Par-delà les différences stylistiques – entre une prose sobre et aride et une écriture qui cherche à tirer profit des ressources que viennent lui offrir la métaphore et la poésie dans l'après-guerre – la distinction la plus radicale a trait à la manière dont Fink détermine le lieu ultime de l'élucidation phénoménologique. Ainsi, dans l'article de *Kantstudien*, publié en 1933, Fink soutient que la question fondamentale de la phénoménologie concerne l'« origine du monde » :

A la différence du criticisme, qui situe l'ensemble de ses investigations au sein du monde, la phénoménologie, par contre, pose la question de l'origine du monde et vise à une connaissance transcendante du monde en ouvrant, par la réduction, la sphère de l'origine absolue de tout étant réel ou idéal : la subjectivité transcendante constituante²³.

- 14 Embrassant pleinement une thèse que Husserl formule déjà dans les *Ideen I*, Fink soutient que le monde est essentiellement « résultat », c'est-à-dire effet des prestations constitutives de la subjectivité transcendante : « Le monde en son entier, autrefois thème universel de la philosophie en général, peut, grâce à la réduction, être reconnu comme le résultat d'une constitution transcendante ; il est expressément repris dans la vie de la subjectivité absolue »²⁴. Loin de nommer la dimension ultime de la constitution, le monde désigne ce champ dérivé qu'est l'ensemble de l'intramondain, qui ne saurait être élucidé sans être reconduit au sens que lui prête la subjectivité transcendante.
- 15 C'est en interrogeant le statut ontologique de la subjectivité transcendante que Fink est amené à forger le terme « méontique ». Sa position se situe dans le sillage de l'effort husserlien pour détacher le transcendantal de l'ontologique. Comme on le sait, au cours de leurs échanges au sujet de l'article commun qu'ils devaient rédiger pour l'*Encyclopedia Britannica*, Husserl et Heidegger manifestent leurs divergences concernant la portée d'une élucidation ontologique de la subjectivité. En effet, Husserl manifeste une vive résistance à l'égard de la démarche heideggérienne visant à ressaisir en termes ontologiques le statut de la subjectivité transcendante. En effet, pour autant que l'ontologie est la doctrine de l'objet en général et de ses différenciations régionales, elle ne saura inclure dans son champ d'investigation la subjectivité transcendante sans, par ce fait même, l'objectiver. Par conséquent, il

oppose une fin de non-recevoir à la question heideggérienne concernant le mode d'être de l'étant dans lequel le « monde » se constitue. Or, dans un texte de 1935 prononcé devant la Kant-Gesellschaft de Dessau, Fink prolonge cette ligne interprétative, estimant que toute ontologie demeure nécessairement captive de l'attitude naturelle. Plus encore, il interprète la réduction comme ouvrant un espace situé « par-delà l'être » :

Que nous ne puissions pas pousser le questionnement par-delà l'être, et que, pensant, agissant, et de façon générale, dans tous nos comportements, nous soyons rapportés à l'étant : cela est l'envoûtement (Bann) le plus puissant, le plus indestructible, auquel nous soyons soumis en tant qu'hommes. La phénoménologie transforme en problème une motivation qui ne peut être ici exprimée en langage : l'envoûtement de l'homme par l'être. Pouvons-nous jamais briser l'envoûtement de l'idée d'être, pouvons-nous nous tenir pour ainsi dire en dehors, à distance de l'être ? Cette audace, la phénoménologie l'ose dans un mouvement de pensée fondamental qu'elle désigne comme réduction²⁵.

- 16 Ainsi, aux yeux de Fink, le résultat le plus saisissant de la réduction consiste précisément dans la suspension non seulement de toute « validité d'être », mais de la validité même de « l'idée de l'être ». Dans une note de travail, il souligne ainsi son attachement sans faille au programme husserlien :

Husserl a raison de ne pas poser la question concernant le mode d'être (Seinsart) de la subjectivité absolue. [...] La conscience absolue, dans la mesure où elle est extramondaine, ne peut avoir aucun être, car la question de l'être peut être formulée de manière sensée seulement dans le cadre du monde. L'absoluité de la conscience transcendante est "Absolutum ab esse". "Absolutum esse" = "Solutum ab esse"²⁶.

- 17 La formule latine finale condense le propos de Fink : la subjectivité transcendante, que Husserl détermine dans les *Ideen*, comme un « être absolu » doit être comprise plutôt comme une instance délivrée de l'être, délestée du poids de l'être.
- 18 La critique que Fink formule dans les années 1930 de l'universalité de l'être va de pair avec l'interprétation de la réduction comme suspension de toute problématique « ontologique », voire même comme menant au-delà de l'être. Pourtant, dire que l'« être » ne saurait s'appliquer à la subjectivité transcendante, que la subjectivité transcendante s'exclut du domaine de l'être, peut être interprété de deux manières différentes : d'un côté, on peut soutenir – et c'est dans cette direction que se dirige le plus souvent l'effort théorique de Husserl – que la question de l'être est tout simplement dépourvue de pertinence pour caractériser ce niveau, car l'être et le non-être sont des termes dont l'emploi est légitime seulement au sein du domaine du constitué et que donc leur pertinence est nulle pour déterminer le constituant²⁷. C'est cette voie interprétative que semble épouser également Fink dans la conférence de 1935 lorsqu'il affirme :

Si la phénoménologie situe l'essence de l'homme non dans la subjectivité étante, et même tient l'essence de l'homme pour inaccessible seulement dans la rupture de l'envoûtement par l'être, alors cette essence non-étante, mais pas non plus non non-étante de l'homme, sera peut-être justement le fondement d'être transcendantal à partir duquel l'être en totalité sera compréhensible, c'est-à-dire de quelque manière dérivable²⁸.

- 19 Pourtant, cette situation théorique est ouverte aussi à un autre type d'interprétation pour laquelle la subjectivité transcendante n'est pas seulement indifférente à la question de l'être, mais bien plutôt s'exclut du registre de l'être, de sorte qu'elle doit être saisie comme mé-ontique. La position propre de Fink découle du passage de la

première interprétation à la seconde, à savoir de l'interprétation de la subjectivité transcendante comme immune à tout questionnement ontologique à sa saisie comme « méontique ».

- 20 C'est cette thèse qui est reprise dans un manuscrit du travail du début des années 1930 :

Aussi longtemps que la subjectivité absolue constituante est saisie sur le fil conducteur du concept mondain d'être – ou du concept d'être tout simplement (*überhaupt*) (...) –, on est confronté au danger inévitable qu'une telle explicitation échoue. Ainsi, par exemple, le concept de « constitution » ne saurait être rendu intelligible si la subjectivité transcendante est pensée comme étant et si la constitution est conçue comme la relation d'un étant à quelque chose qui est déjà-étant (*schon-seinende*) ou à quelque chose qui devient ainsi étant (*erst gemachte Seiende*). C'est seulement la conception méontique de la subjectivité absolue qui fait apparaître la constitution comme une relation méontique, non-ontique ; non pas comme une relation entre étants, mais comme une relation entre monde (être) et « rien » (*Nichts*) ; comme relation entre l'origine (*Ursprung*) et l'originé (*entsprungene*)²⁹.

- 21 La scène sur laquelle se joue la constitution est libre de tout poids ontique : il ne s'agit pas de voir comment le projet d'un étant doué de compréhension ouvre le cadre au sein duquel les étants qui ne sont pas de son ordre peuvent se manifester, mais plutôt de faire apparaître que la trame même de l'être est tissée à partir du processus d'ontification de l'origine. La texture du champ de la manifestation ne peut pas être reconduite à un étant à même d'apparaître au sein de ce champ. La dimension polémique de cette prise de position et le fait qu'elle soit dirigée contre la pensée de Heidegger transparaît dans un passage contemporain tiré d'un manuscrit de travail :

[...] la mécompréhension que manifeste la philosophie ontologique de nos jours à l'égard de la « phénoménologie » consiste dans le fait d'identifier le sujet constituant avec l'objectivation mondaine de celui-ci. [...] Il ne s'agit pas de poser d'abord un sujet ontologiquement infra-déterminé pour ensuite extraire de lui de manière constitutive-constructive le monde, car le *sujet constituant* n'est pas³⁰.

- 22 Lancer une interrogation philosophique relative au mode d'être de la subjectivité humaine est une entreprise entièrement légitime et Fink d'ailleurs ne recule pas devant cette tâche lorsqu'il détermine l'être de l'homme comme un « trou métaphysique dans le cosmos » (*metaphysische Lücke im Kosmos*)³¹. Pourtant, prétendre que cette analyse existentielle puisse valoir comme ontologie fondamentale, ou plutôt, prétendre accoler au terme d'ontologie celui de fondamental, c'est tomber dans une confusion de registres :

La philosophie ontologique ne fait que rendre explicite de quelle manière l'étant est lorsqu'il est, mais non pas qu'il est. C'est seulement la phénoménologie constitutive qui conçoit l'être comme un produit mé-ontique – l'être comme annihilation (*Ent-nichtung*) de l'absolu, comme réalisation négative de soi de celui-ci (*negative Selbstentwicklung desselben*)³².

- 23 La philosophie ontologique est donc une démarche qui vise à ressaisir un préalable, un déjà-donné. Mais précisément dans la mesure où elle se meut dans le domaine du déjà-donné, la philosophie ontologique est incapable de développer une enquête génétique au sens radical, et donc d'interroger le « devenir-phénomène », que Fink saisit à travers le terme d'« ontification ». Avec l'introduction de l'idée de méontique on assiste à un changement de registre, car on atteint les limites d'une enquête qui se maintient dans les limites de la donation phénoménale. L'élucidation de la question du devenir-phénomène excède le cadre strict de la phénoménologie et impose d'ouvrir la phénoménologie à une enquête d'ordre constructif ou métaphysique. Une telle

démarche, qui vise à faire apparaître la dimension productive de la subjectivité transcendante est ressaisie par Fink à travers le terme de métaphysique ontogonique : « Chez Kant, le problème transcendantal 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 »³³. Ainsi, Fink ne se contente pas d'opposer la sphère « irréelle » d'où procède le sens au champ ontique du « réel » que le sens doit déterminer. Il avance une thèse plus radicale, soutenant non seulement que la subjectivité transcendante n'est pas (elle est ir-réelle, elle n'est rien d'étant), mais aussi elle ne possède pas un « sens d'être ». C'est ce geste théorique qui lui permet de ressaisir la dimension d'origine comme une instance productive. Pourtant, il est permis de se demander si le sens de cette « dérivation » est suffisamment explicite. Consiste-t-elle dans la constitution d'un horizon transcendantal élargi ou bien renvoie-t-elle plutôt à une « génération » qui s'effectue aussi au niveau de l'être ? Fink tranche cette ambiguïté dans ses écrits plus tardifs, lorsqu'il assimile le monde, conçu comme puissance d'individuation, à une dynamique responsable pour l'émergence non seulement du sens, mais aussi des concrétions réelles.

Conclusion

- 24 Il est devenu manifeste, au fil de ce parcours, que le trait d'union entre les deux périodes de la pensée de Fink réside dans l'affirmation du caractère secondaire de l'enquête ontologique. L'exigence d'opérer un passage au-delà de l'ontologie fait fond sur la thèse selon laquelle l'être relève du domaine du constitué. Pourtant, le terme de ce mouvement est conçu différemment : dans les années 1930, la constitution se déroule dans les profondeurs de la subjectivité transcendante méontique, alors que dans les écrits finkéens de l'après-guerre la dimension d'origine est nommée mouvement du monde ou tout simplement monde. La thèse finkéenne sur l'être se laisse donc formuler de manière suivante : l'être est l'effet d'une constitution, le résultat d'un processus, le dépôt d'un mouvement, le durcissement d'une dynamique. L'évolution de sa pensée se situe moins dans la modulation de cette thèse, dont la teneur demeure inchangée, que plutôt dans la manière de caractériser positivement l'instance constitutive, la dimension d'origine.
- 25 Pourtant cette thèse contient une ambiguïté, qui tient à la détermination différente qu'on peut accorder au terme « être ». Si l'« être » est assimilé à ce qui possède une teneur réelle, s'il connote une entité déterminée, une chose séparée, détachée de son milieu, alors la thèse finkéenne consiste à affirmer la priorité du pré-individuel sur l'individualité, du champ d'émergence à l'égard de tout ce qui peut surgir en son sein. Fink estime que sa démarche critique ne laisse pas intact le dispositif ontologique heideggerien, dans la mesure où, pour Heidegger, l'être – en dépit de sa différence à l'égard de l'étant – demeure indissolublement lié à celui-ci, car l'être est toujours l'être d'un étant, ce qui veut dire que le sens d'être est toujours indexé sur une entité déterminée.
- 26 En revanche, si l'« être » désigne, selon une acception plus proche des développements tardifs de Heidegger, un « espace de sens », un cadre historial de connaissance et d'action, un champ alethique de manifestation, alors cette thèse revient à soutenir la préséance du monde archaïque sur toute configuration historique, de la *physis* à l'égard

de tout dévoilement époqual. En effet, comme cela apparaît clairement dans le cours *Welt und Endlichkeit*, prendre pour guide dans la formulation d'un concept de monde la totalité historique de compréhension, un régime historial du sens, c'est se barrer l'accès à une dimension plus originaire du monde, c'est-à-dire à un « tout indépendant de l'homme » (*eine vom Menschen unabhängige Allheit*)³⁴. Or, Fink semble embrasser les deux thèses à la fois, soutenant simultanément la précarité ontologique de l'étant intramondain, c'est-à-dire de l'étant qui a « un aspect, un contour borné, un visage »³⁵ et l'insuffisance d'une compréhension du monde qui prend pour fil conducteur le monde historique. Le sens propre de la pensée ne consiste pas dans l'explicitation de ce que toujours nous comprenons déjà, mais dans un mouvement de recul à la faveur duquel elle peut retrouver l'ample pulsation du monde, une pulsation qui traverse tout étant, lui octroyant le lieu et la durée limitée de son séjour. Elle accomplit sa destinée propre lorsque, se départant des évidences obturantes issues de son commerce avec l'intramondain, elle se met en mouvement afin d'accueillir et de porter plus loin une propension qui est déjà engagée dans le mouvement anonyme du monde³⁶.

NOTES

1. Cf. E. Fink, *Phänomenologische Werkstatt. Vol I: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl* (désormais Ph. W I), éd. par R. Bruzina, Fribourg-en-Brisgau, Alber, 2006 ; *Phänomenologische Werkstatt. Vol II: Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie* (désormais Ph. W II), éd. par R. Bruzina, Fribourg-en-Brisgau, Alber, 2008. Deux autres volumes recueillant des manuscrits de travail des années 1930 seront publiés prochainement.

2. Husserl lui-même considérait Fink non pas tant comme un assistant ou un collaborateur (*Mitarbeiter*), mais plutôt comme un « co-penseur (*Mitdenker*) incomparablement intense ». Cf. à cet égard la lettre de Husserl à Felix Kaufmann du 29 Octobre 1931, in *Briefwechsel IV*, éd. par K. Schuhmann et E. Schuhmann, Dordrecht, Kluwer, 1994, p. 184. Une note de travail du début des années 1930 résume la prise de distance de Fink à l'égard des deux maîtres de la phénoménologie : « Heidegger est aveugle à la constitution, Husserl est aveugle à la transcendance » in Ph.W II, p. 122.

3. Une ligne interprétative analogue a été proposée par S. Bertolini dans son ouvrage *Eugen Fink e il problema del mondo. Tra ontologia, idealismo e fenomenologia*, (Milan-Udine, Mimesis, 2012), lorsqu'elle évoque l'idée d'une « analogie structurelle » qui pourrait être établie entre les deux périodes de la pensée de Fink.

4. Cf. K. Held, « Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie » in A. Gethmann-Siebert et O. Pöggeler (éds.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1989, p. 118 ; trad. in F. Volpi (et alii), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer, 1988, p. 245 : « il est essentiellement question dans la phénoménologie – comme Eugen Fink l'a clairement vu – d'une seule et même chose : la dimension d'ouverture « monde ». L'analyse phénoménologique des objets dans le comment de leur apparaître conduit nécessairement au comment de l'apparaître lui-même, c'est-à-dire, en dernière instance, à la dimension de l'apparaître, le monde ».

5. E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart : Kohlhammer, 1960, p. 226 ; *Le jeu comme symbole du monde*, trad. par H. Hildenberg et A. Lindenberg, Paris, Minuit, 1966, p. 223.
6. E. Fink, « Weltbezug und Seinsverständnis » in *Nähe und Distanz*, Fribourg-en-Brigau/Munich, Alber, 1976, p. 272 ; « Rapport au monde et compréhension de l'être » in *Proximité et distance*, trad. par J. Kessel, Grenoble, Millon, 1994, p. 223-224.
7. Cf. E. Fink, *Alles und Nichts*, La Haye, M. Nijhoff, 1959, p. 237 : « L'étant est, parce que le monde règne » (*Seiendes ist, weil Welt waltet*) et E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, op. cit., p. 48 ; trad. p. 47 : « Notre compréhension de l'être est de part en part liée au monde. Non seulement dans la compréhension de l'être déterminé est déjà compris le savoir de l'appartenance des choses au monde, mais la compréhension des étants intramondains nous vient à partir de l'étendue ouverte du monde ».
8. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1975, p. 317 ; trad. par J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, p. 267.
9. E. Fink, « Welt und Geschichte » in *Nähe und Distanz*, op. cit., p. 176 ; trad. p. 143.
10. E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, op. cit., p. 226 ; trad., p. 223.
11. Dans les notes qu'il a rédigées à la suite d'une conversation qu'il a eue avec Patocka et Werner Marx le 19 Juillet 1957, Fink souligne l'attachement de Heidegger à une tradition qui situe le propre de l'homme dans la parole, qui identifie la *Menschenwesen* à une *Sprachwesen* : « Heidegger steht selber noch auf dem Boden der Tradition, wonach der Mensch das *zoon logon echon* ist [...]. Die vorherrschende Orientierung des Bezugs des Menschen zum Sein (über das verstandene – verstandene und zugleich nicht verstandene – Sein des *logos*) bringt es mit sich, dass das 'Menschenwesen' nur als Sprachwesen (durch menschliches Seinsverständnis bestimmt) und nicht in der existenzialen Verfassung seiner 'fünf Grundphänomene' und nach dem in diesen impliziten Seins- und Weltverständnis erfasst wird » (E. Fink et J. Patocka, *Briefe und Dokumente, 1933-1977*, Fribourg-en-Brigau/Prague, Alber-Oikoumene, p. 60).
12. E. Fink, *Alles und Nichts*, op. cit., p. 29.
13. Michel Haar a résumé ce geste dans la formule « ce n'est pas nous » (« Ce n'est pas nous qui jouons avec les mots, mais l'être de la langue qui joue avec nous » ; « ce n'est pas nous qui sommes libres, c'est la liberté qui nous possède » ; « ce n'est pas nous qui faisons acte de mémoire, c'est l'être qui nous nous adresse dans sa recollection ») in *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Millon, 1990, p. 22-23.
14. E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, op. cit., p. 241 ; trad., p. 238.
15. E. Fink, « Welt und Geschichte » in *Nähe und Distanz*, op. cit., p. 176 ; trad., p. 143 (trad. modifiée).
16. Cf. à ce sujet aussi H. Vetter, « Die nächtliche Seite der Welt. Anmerkungen zu Martin Heidegger und Eugen Fink » in C. Nielsen et H.-R. Sepp (éds.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Fribourg-en-Brigau/Munich, Alber, 2010, p. 200. Le débat entre Fink et Heidegger à propos du statut qui revient au « cèlement » est le thème de l'étude de V. Spaak, « L'éclaircie et le fond. La confrontation héraclitéenne entre Fink et Heidegger » in *Revue Philosophique de Louvain*, 114 (4), 2016, p. 683-723.
17. E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, op. cit., p. 56 ; trad., p. 53.
18. *Ibid*, p. 60 ; trad. p. 57.
19. *Ibid*, p. 132 ; trad., p. 128.
20. *Ibid*, p. 133 ; trad., p. 129.
21. *Ibid*, trad., p. 211. Cette position théorique, consistant à affirmer la priorité de la question du monde à l'égard de la question de l'être, a fait l'objet récemment d'une puissante reprise. Cf. R. Barbaras, *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013, p. 205 : « La différence ontologique apparaît comme dérivée d'une différence où il n'y a pas encore de l'être ou de l'étant, mais un fond indifférencié [...] et un champ différencié. Or de même que le partage de l'être et de l'étant semble déjà abstrait et dérivé au regard du partage de la puissance mondifiante et du monde

mondifié, de même le concept de différence apparaît comme une dénomination du rapport qui règne entre le fond et ce qui en précède ».

22. Pour la délimitation du concept cosmique du monde du concept « chosique » et « subjectiviste », nous nous permettons de renvoyer à notre étude O. Stanciu, « Vers une pensée du “monde lui-même”. Eugen Fink et les perspectives d’une philosophie cosmologique », *Revue Philosophique de Louvain*, 114 (4), p. 655-682.

23. E. Fink, « Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik » in *Studien zur Phänomenologie*, La Haye, M. Nijhoff, 1966, p. 101 ; trad. par D. Franck in *De la phénoménologie*, Paris, Minuit, 1974, p. 119.

24. *Ibid*, p. 148 ; trad., p. 168 (trad. légèrement modifiée).

25. E. Fink, « Die Idee der Transcendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie » in *Nähe und Distanz*, *op. cit.*, p. 41 ; trad., p. 32.

26. Ph. W I, p. 321.

27. Ce point a été clairement établi par Steven Crowell dans son ouvrage *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning. Paths toward Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 2001, p. 249 : « Insisting that ontology is oriented toward constituted objectivities while the ‘transcendental’ question posed under the reduction concerns the constituting of such objectivities, Husserl argues that to raise the question of being with regard to transcendental subjectivity – the ‘being of the constituting’ – makes no sense. This is not yet meontology, for to say that the question of being is out of place under the reduction is not yet to say that transcendental subjectivity is *me-on* a nonbeing, or Nothing ».

28. E. Fink, « Die Idee der Transcendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie » in *Nähe und Distanz*, *op. cit.*, p. 43 ; trad., p. 33-34.

29. Ph. W II, p. 277.

30. *Ibid*, p. 278.

31. *Ibid*, p. 235.

32. *Ibid*, p. 278.

33. E. Fink, « Die Idee der Transcendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie » in *Nähe und Distanz*, *op. cit.*, p. 43 ; trad., p. 34.

34. E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, Wurtzbourg, Königshausen und Neumann, 1990, p. 33. Cf. Voir aussi *Welt und Endlichkeit*, *op. cit.*, p. 152 : « Grob formuliert : das Modell für Heideggers Ansatz bildet die geschichtliche Welt ».

35. E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, *op. cit.*, p. 59 ; trad., p. 56.

36. Cet article a été rédigé dans le cadre du projet de recherche postdoctoral CONICYT-FONDECYT No. 3180721 réalisé auprès de l’Université Diego Portales (Santiago de Chili).