

La question d'une doctrine transcendantale de la méthode en phénoménologie*

MARC RICHIR

§1. INTRODUCTION

Avant toute chose, je tiens à dire tout l'étonnement admiratif qui n'a cessé d'accompagner ma lecture de la *VI^e Méditation cartésienne* récemment publiée¹. Non seulement j'y ai senti, chez un philosophe encore très jeune, un extraordinaire pouvoir de pénétration des difficultés et des apories de la phénoménologie husserlienne, mais aussi une «vision» claire et sûre de son ensemble, alliée à une rigueur spéculative, contre laquelle il apparaît que le vieux maître n'a jamais fait, sans doute, que se protéger. Je veux dire que l'intrépide travail d'Eugen Fink, nourri par l'intelligence, l'élan de la jeunesse et un regard neuf sur la phénoménologie, fait mieux comprendre, non seulement cette dernière, mais encore quelque chose de la singularité de l'homme Husserl en tant que phénoménologue – quelque chose comme une obsession sourcilleuse des problèmes concrets, comme le souci quasi-positiviste (rappelons-nous le milieu d'origine

* Texte de la conférence donnée aux Archives Eugen Fink de l'université pédagogique de Fribourg en Brisgau, à l'occasion du Colloque international *Questions fondamentales de la méthode et de la science phénoménologiques* du 22 au 24 septembre 1989. Nous remercions Madame Fink et le Fink-Archiv de nous avoir autorisé cette publication.

1. Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, Teil I, *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, hrsg von H. Ebeling, J. Holl und G. Van Kerckhoven, Teil 1. *Ergänzungsband*, hrsg. von G. Van Kerckhoven, Kluwer Acad. Publ., *Husserliana Dokumente*, II, I et II, Dordrecht, 1988. Nous citerons, dans le cours de notre texte, par l'indication de volume en chiffres romains et l'indication de page en chiffres arabes.

de Husserl) de dissoudre les grands problèmes philosophiques dans une multiplicité infinie de problèmes localisés à traiter un par un. Les notes de Husserl à propos du travail de Fink sont à cet égard, le plus souvent, très significatives : il me paraît hors de doute que jamais Husserl n'aurait entrepris la tâche d'élaborer quelque chose d'aussi audacieux qu'une doctrine transcendantale de la méthode en phénoménologie – ce qui induit en retour à rendre hommage à la générosité intellectuelle du maître qui y prêta, malgré de multiples et une ultime réticence, la plus extrême attention.

Manifestement, le texte de la *VI^e Méditation* permet de se faire une idée plus précise de ce que fut la pensée d'Eugen Fink entre 1930 et 1939, dont on connaissait déjà, par les articles publiés à l'époque, certains aspects. Il s'y intègre remarquablement, en conférant à l'ensemble une cohérence très originale, où, par delà l'influence très sensible du choc heideggerien de *Sein und Zeit*, c'est un effort de repenser à sa racine l'essence même de la phénoménologie qui est en question, dans une attention, beaucoup plus marquée qu'elle ne l'était chez Husserl, aux grands auteurs qui régnaient alors sur la tradition allemande : Kant et Hegel. Le titre même de doctrine transcendantale de la méthode évoque en effet immédiatement la II^e partie principale de la *Critique de la Raison pure*, et Fink va même, au-delà de Kant, jusqu'à dire, à peu près, que l'*Aufhebung* est le canon de la Raison pure (I, 129-130, 157). Ce n'est pas pour autant, nous allons le voir, que Fink retomba, pour ainsi dire, dans ce que la spéculation pouvait avoir de péjoratif pour la phénoménologie et en particulier pour Husserl, car toujours, chez lui, le souci spéculatif est alimenté et élaboré par une extraordinaire rigueur phénoménologique, où ce que Husserl nommait «philosophie phénoménologique» ne rompt jamais ses attaches avec la pratique même de la phénoménologie.

Il est un dernier point que je voudrais souligner pour rendre hommage au travail d'Eugen Fink. Je ne connaissais jusqu'ici la *VI^e Méditation* que par les deux brèves citations qu'en fait Merleau-Ponty dans la Préface à la *Phénoménologie de la perception*, texte qui, comme l'ensemble de l'œuvre du philosophe français, m'a profondément marqué. Or, la lecture du travail de Fink m'a convaincu de l'influen-

ce profonde qu'il n'a dû cesser d'exercer sur la pensée de Merleau-Ponty, en tant que mode d'accès, voire initiation à la phénoménologie. Certes, cette influence qui n'est pas un emprunt est difficile à mesurer – il y faudrait tout un travail philologique que je n'entreprendrai pas –, et je ne fais ici que livrer mon sentiment, où il m'apparaît très clairement que si, contrairement à d'autres philosophes français, Merleau-Ponty a poursuivi sa méditation de la phénoménologie sans jamais se «convertir» au heideggerianisme, c'est qu'il en avait une vision plus ample, sans doute aussi plus souple, préparée par Fink. Je m'aperçois par là de tout ce que ma propre méditation de la phénoménologie, commencée il y aura bientôt vingt-cinq ans, devait sans le savoir à Eugen Fink. C'est dire que l'étude de la *VI^e Méditation* m'a fait découvrir avec émerveillement un ancêtre bien réel, quoique jusqu'il y a peu inconnu de moi. Mon étonnement admiratif vient de cela aussi que beaucoup des problèmes que me pose la phénoménologie, et des traitements qu'ils y requièrent, me sont apparus comme ayant été posés pour la première fois, avec la netteté requise, par Eugen Fink lui-même. Et je me suis pris à regretter que la publication de la *VI^e Méditation* n'ait pas eu lieu plus tôt, pensant, peut-être à tort, qu'elle m'eût épargné bien des errements, qu'elle eût rétabli, du moins, la continuité généalogique de la phénoménologie française. C'est maintenant chose faite, et je ne puis que m'en réjouir.

Je voudrais, dans l'étude qui va suivre, traiter de la possibilité d'une doctrine transcendantale de la méthode, non pas tant dans la phénoménologie husserlienne où, on va le voir, elle n'existe plutôt qu'en idée, qu'en phénoménologie, dans un cadre qui, déjà, le travail de Fink l'indique, déborde le strict cadre husserlien ; mais aussi, sans doute, dans un cadre qui, on le verra, déborde d'une certaine manière la phénoménologie elle-même. Il n'y a pas en effet de doctrine transcendantale de la méthode – le texte de la *Critique* kantienne le montre – qui puisse se passer d'une architectonique, c'est-à-dire d'un «art des systèmes», et l'on sait que c'est presque «par nature» que la phénoménologie est opposée à l'idée du système. On pourrait donc penser, d'entrée, que le projet de Fink est, sinon tout à fait absurde, du moins voué à l'aporie. En un sens, nous allons le voir, c'est bien le

cas, mais l'aporie, précisément, n'est sensée que dans la mesure où ce que j'appelais l'intrépidité «spéculative» de Fink est en réalité un remarquable génie architectonique pour les problèmes et questions posés par la phénoménologie husserlienne – nul doute que son influence sur le maître ne dut être déterminante dans les années trente puisque le projet naît dans son esprit d'élaborer une phénoménologie «systématique», et cela même si ce projet, comme tant d'autres, s'est perdu dans les sables, pour des raisons dont on retrouve ici des traces dans ses annotations à la *VI^e Méditation*.

Sur les réticences de Husserl à une doctrine transcendantale de la méthode, Fink s'explique par deux fois avec une grande probité. La première fois dans un «Projet de Préface» non daté (I, 183), mais peut-être antérieur à la guerre. Il y déclare tout d'abord que l'entreprise était inspirée par une «philosophie méontique de l'esprit absolu», ensuite que Husserl trouvait «trop forte l'opposition entre le Moi constituant et le Moi phénoménologisant», défendant «le concept individuel du sujet philosophant contre la réduction du sujet philosophant commençant en tant qu'esprit individuel, dans les profondeurs de vie, précédant toute individuation, de l'esprit absolu.» Selon Fink, la divergence se situait dans le statut qu'il faut accorder à l'ego transcendantal : pour Husserl, ce dernier était l'homme (et cela, certes, par la constitution auto-aperceptive), et la différence entre homme et sujet transcendantal était encore interne à la dimension de l'individuation. Tout porte donc sur le point essentiel de savoir si la réduction ou l'*epochè* phénoménologiques *radicales*, proposées, nous allons le voir, par Fink – et c'est pour nous un point tout à fait capital –, étaient propres à englober, ou non, l'ipséité du sujet philosophant, à réduire son auto-aperception qui, on le sait, est corrélative de sa «mondanisation», de sa *Verweltlichung*. Y aurait-il donc, en ce sens, une ipséité profonde et ultime qui ne serait plus la *mienne* que pour autant qu'elle serait, en un sens, hors du monde, comme celle du «spectateur désintéressé» ? Husserl ne le croyait pas. Nous aurons à en mesurer les conséquences pour la doctrine transcendantale de la méthode puisque, on le sait, chez Kant, celle-ci s'élabore comme le «point de vue» de la Raison pure sur elle-même – ce que Fink assimi-

le, peut être un peu trop hâtivement, à celui d'un «esprit absolu», qui n'est pas à son tour sans connotations hégéliennes.

Fink s'explique la seconde fois en 1945 (I, 184), dans la «remarque préliminaire» à la *VI^e Méditation* qu'il présente à Fribourg comme travail d'habilitation, et c'est, pour ainsi dire, de manière plus phénoménologique. Ce qu'il retient principalement de son travail, ce n'est pas «l'itération de la réflexion philosophique vers une phénoménologie de la phénoménologie» (contrairement, pourrait-on dire, à l'apparence), mais l'*aporie* qui tient dans la question de savoir «si et comment l'horizon depuis lequel “être” doit ultimement être compris est lui-même “étant”, si et comment l'*être* de la *temporalisation* de l'étant est déterminable.» C'est de cette aporie, enchaîne-t-il, que procède la doctrine transcendantale de la méthode, non pas dans une présentation thématique qu'il n'y a pas à y trouver, mais dans «l'ébauche formelle de son idée», à savoir «en tant que problème». Donc, en 1945, il n'y a pas de doctrine transcendantale de la méthode en phénoménologie, sinon, à travers le cercle de feu de l'aporie, en tant que problème ou qu'idée régulatrice. On pourrait formuler cette aporie très simplement en disant : l'horizon de compréhension de l'être, c'est-à-dire l'horizon de sa temporalisation (en étant) (on sent ici l'influence de Heidegger, même si c'est dans sa profonde remise en question¹), participe-t-il lui-même de l'être ? Et sinon, comment est-il déterminable ?

Pour bien «encadrer» notre traitement, voyons à présent comment Husserl lui-même, en 33/34 (Beilage XIII, I, 213-214), considère la même aporie. Il écrit : «La subjectivité transcendantale est dans une réflexivité infinie, dans une infinité itérative de la réflexion réelle et possible, et y est constamment constituante de monde de manière telle qu'elle

1. Même dans le cas heideggerien : si la temporalisation originaire est temporalisation à partir du Rien et en vue du Rien, dans laquelle s'enchaîne la structure ontologique-existentielle du souci, qu'est-ce qui permet la reconnaissance de sa détermination originaire, sinon une certaine *réflexion* du *Dasein* humain sur les modes d'être authentiques de son être, où seule peut s'attester la structure de temporalisation ? L'aporie est donc déjà dans *Sein und Zeit*, et elle est bien phénoménologique.

y projette (*hineinprojiziert*) toutes les constitutions transcendantales qui se déploient par l'auto-méditation (*selbsbesinnung*) pure et absolue, c'est-à-dire dans le monde qui est toujours davantage déjà constitué et qui continue de se constituer.» Car «tout projeter de ce genre est lui-même opération (*Leistung*) donatrice de sens. Cela veut dire que le sens de monde, à partir d'ici, à partir du phénoménologiser, est en changement permanent.» (I, 213) Toute temporalisation, poursuit Husserl, est auto-temporalisation égologique correspondant à une temporalité de monde (I, 214). La conversion phénoménologique est conversion de l'homme en un «nouvel» homme (*ibid.*), dont «le faire transcendantal phénoménologisant est *anonyme* et *lui-même constitué*» (*ibid.*, nous soulignons). Cet anonymat est irréductible, et l'activité de la réflexion ne vient qu'*après*, répétable itérativement, et conduisant à «une mondanisation toujours nouvelle dans la sphère psychique propre» (*ibid.*). La transcendantalité de l'horizon de monde en fait donc «l'*horizon infini* de la transcendantalité qui s'y insère et qu'il y a à y insérer» (*ibid.*).

Remarque importante et précieuse, qu'il nous faudra garder présente à l'esprit, en ce qu'elle signifie, pour nous, profondément, qu'il n'y a pas, pour Husserl, de «regard» phénoménologisant *pur* parce que ce regard est toujours un faire comportant son aveuglement, avec lequel il est impossible de coïncider pour l'éliminer (ce qui abolirait la temporalisation), et ce, dans la mesure même ou le transcendantal, dont Fink se demandait s'il est ou s'il n'est pas, *clignote*, bat en éclipses, dans la temporalisation qui en fait reculer indéfiniment l'horizon (par itérations successives). Ce clignotement, nous le pressentons, fait partie de la *phénoménalité* même du phénomène du temps et du phénomène-de-monde¹ et le fixer du regard (qui serait celui du «spectateur impartial») serait céder, si Husserl disposait du terme qui est tout à fait absent de sa pensée, à ce que nous nommons l'illusion transcendantale du phénomène. Est-ce à dire que cette nouvelle sorte d'illusion transcendantale phénoménologique

1. Nous avons tenté de le montrer rigoureusement dans nos *Recherches phénoménologiques*, I, II, III (Vol. 1), IV, V, (Vol.2), Ousia, Bruxelles, 1981, 1983.

grève tout le projet de Fink ? Mais si son discours est possible, si sa conception a un sens en phénoménologie, n'est-ce pas, précisément, que, contre Husserl, et pour Fink, une doctrine transcendantale de la méthode est possible en phénoménologie ? Il est temps d'entrer dans le vif de la question.

§2. LA DOCTRINE TRANSCENDANTALE DE LA MÉTHODE SELON FINK ET SES APORIES.

La phénoménologie, on le sait, n'est possible et nécessaire que si elle prend ses distances par rapport à ce qu'elle désigne comme «l'attitude naturelle». Ce fut toujours une difficulté pour Husserl de clarifier ce qu'il entendait très exactement par là, mais Fink en énonce quelques caractères qui sont très clairs et par là très convaincants. Tout se passe en effet comme si l'attitude naturelle consistait toute en un *plan étale*, rassemblant, comme univers, tous les étants, en une sorte d'enchevêtrement emmêlé, mais censé être homogène et isotrope – tout comme le temps et l'espace –, de l'empirique et de l'eidétique. L'attitude naturelle est donc déjà, en un sens, très philosophique, puisque, dans son apparence d'universalité trans-historique, elle est en réalité celle du «positivisme naïf» qui constitue plus ou moins la «philosophie naturelle» ou implicite de notre temps – celle-là même dont Husserl dut se dégager dès ses premières tentatives philosophiques. Ce qui est plus fondamental, c'est que l'univers «naturel» des étants ne paraît sans relief que parce que l'opération (*Leistung*) de la subjectivité y est toujours déjà *effacée*, dans un anonymat universel qui confère précisément à l'attitude naturelle l'apparence de l'intemporalité, ou plutôt de la sempiternité. La subjectivité est seulement celle d'un point de vue relatif sur la plaine parfaitement plane de l'objectivité. En ce sens, pourrait-on dire, l'attitude naturelle joue, chez Husserl, le rôle que jouait la logique générale analytique dans la *Critique de la Raison pure*¹ : elle n'est «doxa philosophique», lieu et logique de l'illusion, que dans la mesure où les multiples références du

1. Cf. F. Pierobon, *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, Jérôme Millon, coll. «Krisis», Grenoble 1990.

langage philosophique-cognitif y sont con-fondues en une unique et massive référence brouillée à l'objectivité, faisant du plan de cette dernière un univers censé absolument immanent, auto-suffisant, *sans origine*, comme si l'opération de sa constitution y était toujours déjà et pour toujours enfermée ou capturée (cf. I, 81, 83, 153) dans le secret de son énigme.

C'est ce secret, on le sait, qui est celui de l'origine du monde, que tente de délivrer la phénoménologie. Husserl, on le sait tout autant, n'a cessé de croire qu'il résidait dans la subjectivité : non pas dans celle, réifiée, qui se retrouve étant parmi les étants de l'attitude naturelle (la subjectivité psychologique), mais dans celle, réfléchissante, qui, par régression dans les conditions générales de constitution de l'étant, est censée alimenter, dans l'intentionnalité, la doxa philosophique naturelle, et cela, hors de toute factualité, dans sa dimension transcendante, à la fois légitimante et fondatrice. Autrement dit, si nous y réfléchissons bien, il y a déjà, par cette opposition de la détermination naturelle aveugle et de la réflexivité transcendante de celle-ci, une déformation cohérente de l'une par l'autre en vertu de laquelle l'attitude naturelle n'est ainsi déterminée que pour rendre possible sa réflexion transcendante : circularité inévitable et déjà aporétique qui inclut déjà l'attitude naturelle dans une *architectonique*, tout au moins, comme c'est le cas en phénoménologie, dans une architectonique *des problèmes*. Il faut bien que l'attitude naturelle se donne, dans son aplatissement quasi-positiviste, avec l'effacement de la subjectivité comme lieu de son opération constitutive, pour que la réflexion découvre, derrière son phénoménisme, la phénoménologie en tant que rapport intentionnel d'une subjectivité constituante à une objectivité qui n'est apparemment étale que de paraître toujours déjà constituée, par l'abolition ou l'oubli des traces de sa constitution. C'est le génie architectonique de Fink de l'avoir remarqué très tôt, dès 1930/31, dans le projet intitulé *Der Anfang der Philosophie* (II, 10-105), où il souligne que le premier effet de la réflexion régressive-constitutive est de *dissocier*, dans l'attitude naturelle, l'empirique (lié à l'*Urstiftung* initiée dans la rencontre des objets) de l'éidétique. Ce fut là en effet, rétrospectivement, la conquête réalisée par Husserl dans les *Recherches*

logiques, où le psychologisme épistémologique de la fin du XIX^e siècle se trouvait effectivement dépassé.

Cette distinction revient dans la *VI^e Méditation*, toujours selon le même sens extraordinaire de l'architectonique des problèmes, quand Fink y ébauche ce qui doit être, en phénoménologie, une « doctrine transcendante des éléments » (I, 11-13), qu'il articule en « esthétique », « analytique » et « dialectique » (*ibid.*). Très curieusement, du moins en apparence, l'esthétique transcendante y est comprise comme explicitation du phénomène-de-monde (*Weltphänomen*), à savoir des cogitata en tant que cogitata (I, 11). Et la remarque marginale de Husserl (*ibid.*, note 11) fait clairement comprendre qu'il s'agit en réalité de l'éidétique en tant qu'éidétique de monde, sol constant pour la description de toute réalité et de toute particularité mondaine, où l'objectivité se voit éidétiquement réduite à l'invariance de ses structures d'essence sous-jacentes. Si ce n'est pas, comme chez Kant, le temps et l'espace comme formes pures a priori de la sensibilité, c'est sans doute, nous pouvons seulement le suggérer ici, parce que Husserl, les *Recherches logiques* le montrent à suffisance, croyait (et a toujours cru, tout comme, en un sens, Heidegger) aux pouvoirs véridatifs de la logique *apophantique* — ce que Kant récuse d'emblée, ne laissant au monde que le vide du temps uniforme et de l'espace homogène et isotrope remplis par les intuitions empiriques (les *Erscheinungen*). C'est en ce sens que l'éidétique de monde est aussi peu temporelle et spatiale que le sont, chez Kant, le temps et l'espace. C'est ce qui confère, autrement dit, à l'éidétique, qui va de pair, dans la logique pure husserlienne, avec l'apophantisme du *logos*, un caractère irréductiblement mondain, qui posera le problème que l'on sait, très clairement posé par Fink dans sa première époque (1930-39), de sa constitution transcendante, sur laquelle nous allons revenir. C'est très lucidement que, dans le projet de 30/31 d'exposé systématique, Fink considère l'éidétique comme faisant partie intégrante de la pré-donnée (*Vorgegebenheit*) du monde (II, 96-97). C'est elle, nous le savons, qui, par la réduction éidétique, fait le pont entre l'attitude naturelle et l'attitude phénoménologique-transcendante, et tout d'abord l'analyse intentionnelle statique, dans le parallélisme noético-noématique : elle passe, pour ainsi dire sans solution continuité,

de la première à la seconde, même si c'est avec un changement de statut qu'il nous faudra interroger dans la mesure où il constitue l'un des points-limite ou l'une des apories de la phénoménologie husserlienne.

Quoi qu'il en soit, l'attitude naturelle se trouve déjà, par là, libérée de la planéité toute apparente comme quoi elle se donne : il y a, on le sait, par la fondation éidétique-catégoriale que Husserl a expliquée dans la *VI^e Recherche logique*, tout un ensemble étagé de fondations éidétiques, depuis l'eidos simple jusqu'à celui, catégorialement structuré, des états-de-chose. Reste l'empirique, c'est-à-dire, pour l'essentiel, la perception dont on sait que l'extension de la phénoménologie, notamment dans *Ideen I*, propose une interprétation en termes de *téléologie* intentionnelle : la chose perçue est en réalité sens téléologique du processus infini de la perception, et la chose ne se réduit précisément pas à son *eidos* dans la mesure où, pourtant enchâssée en lui, elle est néanmoins *sensible*, donnée dans la sensation, comme si, donc, la distance était infinie entre la chose elle-même dans sa réalité ou sa *Leibhaftigkeit*, et son idée ou son *eidos*. Si nous reprenons les termes kantien de la téléologie dans la *Critique de la faculté de juger*, cela signifie que la téléologie perceptive est simplement, chez Husserl, l'expression de la légalité (intentionnelle en plus d'éidétique) de la *contingence* même de la chose, cela par quoi la subjectivité *constitue*, hors du jugement, telle est la nouveauté de Husserl, le *sens* même de la contingence, c'est-à-dire aussi de l'empirique. De la sorte, le champ des étants réels (et non plus idéaux ou éidétiques) recule infiniment en se convertissant en champ d'horizons téléologiques, censés être tenus ensemble par l'horizon universel de monde comme horizon téléologique infini de «la réalité» mondaine, structuré par l'éidétique sans se réduire intégralement à cette dernière. Alors que l'*eidos* ou l'état-de-chose éidétique fait l'objet, dans la fondation catégoriale, d'une intuition *immédiate* (*Wesensschau*), les étants réels se voient reportés à l'infini, dans le champ téléologique des possibilités perceptives toujours partielles, mais comblé d'un coup, naïvement, dans ce que Husserl nommera désormais l'aperception. L'étagement éidétique se trouve ainsi ouvert sur les profondeurs abyssales d'horizons téléologiques infinis, plongeant dans les

profondeurs de la subjectivité transcendante constituante, ouvertes *entre* la prise aperceptive où elle se prend elle-même dans l'auto-aperception qui la projette comme étant parmi les étants, et une déprise elle-même toujours en fuite, à l'infini, que Fink va analyser en s'efforçant de penser radicalement son statut.

Cette question est d'autant plus complexe que, on le sait, Husserl n'en est venu à la doctrine de l'*epochè* et de la réduction phénoménologique, en 1905/07, qu'à propos du problème posé par les étants intra-mondains. A strictement parler, les *Recherches logiques* supposaient seulement la réduction éidétique. C'est dire que l'articulation de l'éidétique aux téléologies est une articulation elle-même problématique, et même très profondément, puisqu'il s'agit de celle à trouver entre le logico-éidétique qui, en termes kantien, est toujours, quoiqu'en dise Husserl, aveuglément déterminant – le parallélisme logico-éidétique est toujours déjà là, sans origine, dans la mesure où, si l'expression est possible en phénoménologie, le schème de production du concept est identique au schème de réflexion de l'eidos (et réciproquement, dans une tautologie que nous nommons symbolique)–, et le téléologique qui, toujours en termes kantien, est réfléchissant, et même indéfiniment – dans une inadéquation originaire, selon les mêmes expressions, entre le schème de réflexion de la chose et le schème de production de son idée ou de son concept. Nous savons, selon les consignes kantien de la troisième *Critique*, qu'il n'y a rigoureusement pas de passage entre le réfléchissant et le déterminant, et que, sans le savoir mais avec son génie, Husserl les a toujours respectées. C'est que, architectoniquement, le logico-éidétique correspond, *mutatis mutandis*, à ce que Kant entendait par la mathématique, et que, de la même manière, quoique profondément implicite, la constitution téléologique correspond grosso modo au dynamique, où, on le sait, dans le problème génétique de la téléologie, le temps joue un rôle tout à fait primordial – celui-là même qu'il n'a cessé de jouer dans la phénoménologie de Husserl, dans toute l'extrême difficulté de passer des analyses statiques aux analyses génétiques : difficulté extrême due à la subtilité extrême de ce passage. Il y a donc toutes les chances pour que, dans la pensée husserlienne, le logico-

éidétique soit irréductible, en tant que, sous la forme d'esthétique transcendante, il livre en quelque sorte *a priori* toutes les formes *a priori* d'objets empiriques possibles (formes bien entendu catégoriales), donc qu'il résiste opiniâtrement – ce que nous verrons qu'il fait en effet quand Fink en viendra au problème de l'éidétique, du logos et de la science dans la dimension transcendante – à l'opération de la réduction phénoménologique radicale. C'est un paradoxe architectonique de Husserl qu'il n'arriva jamais à résoudre le problème de la logique transcendante – on le voit du texte de 1929 à celui d'*Erfahrung und Urteil* – sans présupposer exactement ce qu'il fallait pour sa résolution, donc sans se donner d'avance ce que nous avons nommé la tautologie symbolique du penser (concept) et de l'être (eidos). Quand nous comprenons, donc, que Fink vise à englober, fidèle à son exigence d'une *epochè* radicale, le logico-éidétique dans les problèmes de constitution, nous savons que l'entreprise, pour audacieuse et fidèle à l'esprit de l'*epochè* qu'elle soit, est profondément aporétique. Car elle procède d'un gauchissement architectonique qui, nous le verrons, risque bien de rendre impossible une doctrine transcendante cohérente de la méthode. Nous verrons aussi, dans le même mouvement, que l'entreprise de Fink ne pourra garder son sens jusqu'au bout, malgré ou au travers de l'aporie, que moyennant une conversion profonde de l'éidétique, celle qu'à nos yeux il visait de façon intrépide sans la trouver – ce fut l'une des lignes de recherche de Merleau-Ponty, qui en ébauche la réponse pour nous correcte dans *Le visible et l'invisible*.

Quand donc, dans sa «doctrine transcendante des éléments», Fink comprend la phénoménologie régressive-constitutive comme «analytique transcendante», qui, dans l'architectonique kantienne, correspond à la première partie de la logique transcendante, nous entendons qu'il s'agit là, par la médiation de l'*epochè* phénoménologique, de l'analytique, pour Husserl infinie, régressive-itérative, des téléologies, donc de l'explicitation «génétique» du sens de l'attitude naturelle comme attitude plongée dans la contingence de l'empirique, dont l'*epochè*, précisément, est là pour ouvrir à sa question. C'est cela qui, effectivement, convertit, chez Husserl, la réduction en une multiplicité à jamais inaccom-

plie de réductions, et c'est cela qui l'a sans doute toujours empêché, contrairement à son élève encore juvénile, d'envisager une *epochè* ou une réduction radicales. De la sorte, l'attitude naturelle apparaît phénoménologiquement comme celle des *aperceptions*, reculant indéfiniment et toujours à réduire dans leur répétition à l'infini, donc comme une sorte de *précipité toujours phénoménologiquement prématuré* en lequel se reproduisent sans cesse les entifications, la fermeture des horizons téléologiques en étants aperçus d'un coup, comme si, précisément, l'attitude naturelle avait cela de très profondément métaphysique qu'elle s'empresse toujours de conclure ou de passer du réfléchissant au déterminant. En ce sens, la situation architectonique de la phénoménologie régressive/constitutive est d'être elle-même transcendante en tant que double rapport à deux horizons-limites : 1) celui de l'attitude naturelle paraissant toujours déjà donnée dans son aplatissement réifiant ou entifiant ; 2) celui du champ transcendental pur (la vie transcendante, censée absolue, de la subjectivité transcendante) comme source ou origine ultime de la constitution, dès lors transcendante. Le problème transcendental est donc, de la sorte, comme chez Kant, le problème du rapport dynamique entre les deux horizons-limites, avec ceci, qui est propre au transcendental, qu'il doit être tout à la fois rapport à soi et rapport à l'autre que soi (I, 157-158). C'est pourquoi sans doute Husserl n'a cessé de le penser dans le cadre d'une subjectivité ou d'une conscience, avec la difficulté que, ne disposant pas, comme Kant, de concepts *a priori* pour l'expérience, il ne pouvait trouver le pôle unifiant de l'aperception transcendante (le «je pense») ailleurs que dans une ipséité aperceptive, et donc toujours déjà et toujours encore complice, par cette aperception, de l'attitude naturelle elle-même – ce qui le fera, au demeurant, considérer faussement Kant comme intégralement prisonnier de l'attitude naturelle.

C'est, à nos yeux, cette profonde difficulté qui motive et qui donne tout son sens à l'audace spéculative de Fink dans sa radicalisation de l'*epochè*, et dans sa position corrélative de la nécessité d'une *Spaltung* radicale du sujet transcendental, entre celui qui est encore pris, dans sa réflexion régressive, à l'aperception mondaine, et celui qui s'en dégage depuis le retrait des ultimes profondeurs de la vie trans-

cendantale, comme ce qu'il nomme le «Moi phénoménologisant» ou le «spectateur impartial» (I, 12-13). Cela fait basculer complètement la perspective, vers le projet sensé d'une «doctrine transcendantale de la méthode» en phénoménologie.

Ce que la réduction de l'attitude naturelle, qui ouvre à la phénoménologie régressive-constitutive, a montré, c'est l'implication d'une *doxa* originaire – *Urdoxa* que Merleau-Ponty nommera «foi perceptive» dans *Le visible et l'invisible* – dans toute *doxa* «locale» en tel ou tel étant, qu'il s'agisse d'un étant intramondain ou d'un sujet. C'est donc, par le jeu, toujours déjà et encore toujours à l'œuvre, d'une *Weltthesis* originaire, dont fait partie la thèse de la subjectivité, l'enchâssement de telle ou telle aperception locale et dissimulant des horizons téléologiques infinis, dans une aperception universelle de monde, dont l'aperception subjective est complice, et franchissant, elle aussi, d'un bond, en l'occultant, l'horizon universel, téléologique infini, de monde. Dans la mesure, donc, où l'attitude naturelle se révèle par là comme celle des aperceptions s'enlevant sur une aperception de monde, ce qui apparaît ainsi rétrospectivement comme une première réduction se révèle, pour des raisons de principe, impuissant à suspendre l'aperception de monde – et l'auto-aperception mondanisante du sujet – pour en retrouver, en quelque sorte, le «motif « transcendantal ultime. Anticipant pour ainsi dire les bords du monde, cette réduction retombe toujours en-deça dans la mesure où elle découvre le rapport de constitution comme rapport de corrélation *a priori* entre le transcendantal-constituant et le constitué (I, 119, II, 62), dans une sorte de *retard à l'origine* eu égard à l'anonymat de la constitution, de l'opération (*Leistung*). La distance entre constituant et constitué est en ce sens distance entre un constitué originaire, dont l'essence de la constitution est de se dérober, et des constitués locaux (ou partiels) dont la constitution signifie la mise en corrélation de leur sens partiel, relativement déterminé, et d'un sens-de-monde global, omnienglobant, d'autant plus insaisissable qu'il est *indéterminé* et indéfiniment déterminable. Pour nous, l'une des grandes découvertes phénoménologiques de Fink est celle de l'*indéterminité* originaire du phénomène-de-monde (*Weltphänomen*), et la prise de conscien-

ce de ce que, pour le «penser», il faut poursuivre l'épochè de manière radicale, jusqu'au «Moi phénoménologisant» et «impartial», c'est-à-dire ne prenant pas part, dans l'*épochè*, à la thèse générale du monde. Mais toute la difficulté, qui prend la dimension d'une véritable aporie, est que, dès lors, par ce recul, dans le double rapport à soi et à l'autre de la constitution, ce «moi» (en est-il encore un ?) doit être non-thétique de soi. Fink frôle le néo-platonisme, et donc, au moins latéralement, le *Parménide* de Platon, quand il en vient à parler, dans la *VI^e Méditation*, à propos de ce double rapport transcendantal, d'une «coïncidence des opposés» (I, 157-158) : pourquoi n'a-t-il pas poussé plus loin jusqu'à l'exigence de l'Un transcendantal non-thétique de soi¹, c'est là toute l'énigme qu'il nous faut reconnaître comme celle de l'historicité du mouvement phénoménologique – et c'est peut-être un peu court de dire que parler ainsi suffisait déjà amplement pour le regard sourcilleux du Maître.

Quoi qu'il en soit, la découverte de Fink est déjà suffisamment féconde pour que nous nous y arrêtons. Elle ouvre en effet dans une double direction : la première est celle qui lui permet de traiter phénoménologiquement du «préjugé» phénoménologique de la donation – qu'on retrouve jusque chez le dernier Heidegger –, la seconde, celle qui l'autorise à poser en termes nouveaux – certes inspirés, au moins latéralement, de *Sein und Zeit* –, la question de l'ipséité dans son statut ultime. La première lui ouvre la «phénoménologie constructive» en tant qu'équivalent architectonique de la dialectique transcendantale kantienne, et la seconde, la possibilité ou l'horizon d'une «doctrine transcendantale de la méthode» phénoménologique, selon un double processus d'ascension en interaction mutuelle.

Examinons d'abord la première, et ses apories. La considération phénoménologisante, ou, pour reprendre l'expression, à nos yeux plus heureuse, du projet de 30/31, phénoménalisante, du phénomène-de-monde en son indéterminité originaire, conduit tout naturellement Fink à envisager le

1. Nous en envisageons et traitons l'hypothèse dans nos *Recherches phénoménologiques*, I, II, III (vol 1), IV, V (vol. 2), Ousia, Bruxelles, 1981, 1983. Il va de soi que cette prise en compte est déjà «en dissidence» par rapport à Heidegger.

problème phénoménologique de la phénoménalisation comme problème, à traiter dans la «phénoménologie constructive», du rapport de la donnée phénoménologique (éidétique ou téléologique) à une *non-donnée originaire* (I, 62, 167), à ce qui échappe, comme en témoignent la naissance et la mort transcendantale réduites, à toute donation – comme en témoigne aussi la «vie» transcendantale pour peu que l'on réfléchisse au fait, précisément, qu'elle n'est jamais *donnée* à soi dans une plénitude positive qui serait saturante et donc engloutissante, mais ne l'est jamais que sous la forme d'aperceptions locales, se refermant aveuglément sur tel ou tel étant ou domaine d'étant. En ce sens, la *Vorgegebenheit*, la pré-donnée de monde n'est elle-même jamais donnée purement comme telle, et l'on comprend que, par là, si on ne peut jamais que la «reconstruire» par une sorte de «spéculation» ou de «métaphysique» phénoménologiques, le danger est précisément celui d'une subreption transcendantale, génératrice d'illusions transcendantales, où la pré-donnée elle-même jamais donnée comme telle serait traitée *comme* une donnée, comme un «phénomène» absolument présent – que Husserl a recherché sans le trouver dans la temporalité et la temporalisation originaires, bien avant Heidegger. Autrement dit, le rapport phénoménologique de l'analytique à la dialectique transcendantales est *mutatis mutandis* le même, architectoniquement, que chez Kant : dans la mesure où, chez Husserl, le sol de l'expérience réelle et possible est constitué par l'assurance de la *donnée* (qui y joue le rôle de l'intuition sensible kantienne), passer de celle-ci à sa reconstruction depuis la non-donnée revient à quitter le sol de l'expérience phénoménologique, et à se livrer aux illusions transcendantales du monde dans sa totalité, du sujet transcendantal dans sa totalité, et du rapport transcendantal des deux en une vie transcendantale qui serait divine – cela, Fink ne le dit pas, mais nous pensons que c'est implicite, en creux dans tout le texte de la *VI^e Méditation*.

Si Fink, contrairement à Kant, ne s'est pas livré à une mise en œuvre et en forme d'une dialectique transcendantale phénoménologique – ce qu'on peut certes regretter –, c'est, pensons-nous, pour des raisons essentielles qui tiennent à l'essence même de la phénoménologie. Il suffit de constater

tout ce qu'a d'insatisfaisant le parallèle qu'il ébauche (I, 71) rapidement avec la dialectique transcendantale kantienne pour s'apercevoir, précisément, que s'il ne tient pas au-delà de ce qui est énoncé (et qui se ramène à ce que nous venons d'esquisser), c'est que la phénoménologie ne dispose pas de la possibilité, à travers une philosophie transcendantale du concept, et des concepts *a priori*, d'une logique transcendantale qui a été engloutie, nous l'avons vu, dans le logico-éidétique. Tel est le gauchissement architectonique dont nous parlions qu'il conduit à une disparition de la logique transcendantale kantienne, et pour ainsi dire à l'implosion (monstrueuse) de la seconde partie de la troisième *Critique* (la téléologie) dans l'équivalent de l'analytique transcendantale kantienne. En ce sens, la dialectique transcendantale phénoménologique est délocalisée, ou plutôt *multi-localisée* à propos de tout problème phénoménologique de constitution¹, dès lors qu'on se donne le tout du phénomène en concept ou en idée comme pour en dériver ou en déduire les aspects dès lors particuliers (et non plus singuliers, c'est-à-dire contingents) de sa donation actuelle. Ce serait là, chaque fois, un «constructivisme» du phénomène tout à fait contraire à l'esprit de la phénoménologie, un processus déterminant allant tout à fait à l'encontre de la réflexion téléologique à l'œuvre dans la problématique de la constitution phénoménologique. C'est dire combien une phénoménologie «constructive» rigoureuse est problématique et difficile, si elle veut échapper à la subreption transcendantale de l'illusion transcendantale². Ce n'est pourtant pas impossible, selon les directions que Fink, déjà, entrevoit avec une extraordinaire clairvoyance, et qui sont celles montrées dans la problématique de l'Autre et dans la problématique du temps.

Jamais, en effet, nous le savons, autrui n'est réductible au mode de donation originaire dans la sphère transcendantale.

1. Nous en avons fait l'épreuve, et la preuve concrètes, dans nos *Recherches phénoménologiques*, *op. cit.*
2. C'est dire aussi toute la difficulté et l'extrême complexité de la «phénoménologie spéculative» (au sens précis défini ici) que nous avons tentée dans nos *Recherches phénoménologiques*. Il s'y agit toujours de ne pas muer la non-donation en donation, le non-thétique de soi en thétique de soi.

tale ou primordiale, et pourtant, il est là, *leiblich*, en chair et en os dans l'expérience, et ce qui lui revient de la non-donation originaire est co-constituant, on le sait tout autant, de la consistance ou de l'auto consistance de monde des étants de monde, par-devers ou par-delà la simple sphère de l'objectivité. En ce sens, déjà, la phénoménologie de ce qui fut si mal nommé «intersubjectivité» appartient à la phénoménologie constructive, où l'évidence aveuglante (génératrice ou coextensive de l'aperception dans son effacement «naturel») de la donation en présence n'est plus le critère phénoménologique ultime, et où, pourtant, il y a une «expérience» au sens phénoménologique du terme. Si «je» suis au monde en tant qu'homme (et non en tant que Dieu), c'est que j'y suis *toujours déjà* «projeté» dans une monadisation aperceptive comme partie prenante et totale d'une *communauté* transcendante. Cela n'a cessé, c'est connu, de poser des problèmes insolubles à Husserl lui-même, toujours tenté de «retomber» dans la réduction au présent vivant d'une subjectivité transcendante, alors même que la communauté transcendante eût dû l'ouvrir à la problématique d'une démultiplication et d'un déphasage originaires des temps, où le temps se serait toujours montré en *excès* sur le temps, en l'occurrence sur le présent vivant et réflexif de la subjectivité. C'est cela même qu'ouvre Fink, avec une prudence très sûre, quand il en vient à parler (voir notamment I, 55, 58, 64, 70) d'un passé, que nous nommerons transcendantal, qui *excède* tout présent passé – d'un passé d'avant la naissance – et cela va de soi, quoique moins explicite pour Fink, d'un futur pareillement transcendantal, qui *excède* tout présent futur – d'un futur d'après la mort (I, 67-69 ; II, 103). Cela ouvre, à son tour, à la possibilité de concevoir une véritable Histoire (*Geschichte*) transcendante (I, 142-144), qui est du même coup celle de la communauté entendue en son sens phénoménologique transcendantal (constituant). Sur ce point, mais il ne faut pas trop en demander, on peut regretter que Fink n'aille pas plus loin que des indications.

La encore, en effet, le très jeune phénoménologue ne soupçonnait sans doute pas jusqu'à quel point son ébauche était susceptible de remettre profondément en cause l'orthodoxie husserlienne. La difficulté, pour celle-ci, et qui est une véritable aporie, est de savoir quel statut il faut accorder à ce

type de *Vorgegebenheit* qui, par principe, n'est pas susceptible de se convertir, au gré des possibles éidétiques ou contingents, en *Gegebenheit*. Suffit-il à son propos de parler de *Vor-gegebenheit*, ce qui sous-entendrait une donnée qui, d'être toujours déjà là, serait cependant inthématisable jusqu'au bout dans l'expérience ? Ne faut-il pas plutôt parler, comme Merleau-Ponty dans sa dernière œuvre, d'une *absence de principe, à l'origine*, qui est tout autant constitutive de la présence ? Et la phénoménologie ne doit-elle pas, en ce sens, s'efforcer de saisir, non pas le mode de donation, qu'il n'y a pas, d'un non-donné principiel et originaire dans la présence, mais plutôt la manière dont il compte, *par et depuis son absence même* qui est son écart à l'origine, dans le champ de la présence ? C'est la voie que, pour notre part, nous avons suivie en nous efforçant de concevoir le phénomène-de-monde comme une *indéterminité principielle*, excédant de toutes parts toute donation en présence, parce que, de toutes parts, *troué d'absences*, au pluriel, absences qui sont autant d'horizons en un nouveau sens qui n'est plus nécessairement téléologique dans la mesure où ces horizons sont autant de béances d'absence qui renvoient, au sein d'une multiplicité originaire et irréductible, de phénomène-de-monde à phénomène-de-monde¹. C'est là qu'il est possible, en toute rigueur phénoménologique, sans subreption transcendante, d'envisager, par-delà Husserl, la jonction aperçue par Fink entre une communauté phénoménologique transcendante – pluralité phénoménologique de phénomènes-de-monde – et une proto-temporalisation/ proto-spatialisation excédant, à l'origine, la temporalisation simple et uniforme en présent vivant. Nous y reviendrons, à propos de la question de l'éidétique transcendante, de la nécessaire conversion du champ logico-éidétique en régime d'*époque* phénoménologique radicale. A ce stade, disons aussitôt que les transformations profondes que nous proposons pour la phénoménologie, et où encore une fois, nous reconnaissons Fink pour l'ancêtre que nous ignorions *de facto*, ne grèvent en rien son projet de doctrine transcendante de la méthode.

1. Cf. notre ouvrage: *Phénomènes, temps et êtres*, Jérôme Millon, Coll. «Krisis», Grenoble, 1987, Ainsi que notre article: «Nous sommes au monde», *Le temps de la réflexion*, n° X, Gallimard, Paris, 1989, pp. 237-258.

Il reste en effet que tout ce que nous avons avancé pour refondre et agrandir la phénoménologie ne se tient que, pour ainsi dire, sous l'exposant de l'*epochè* phénoménologique radicale proposée par Fink dans cette *VI^e Méditation*. Reste dès lors le problème de l'ipséité du «Moi phénoménologisant» ou du «spectateur impartial» en son statut ultime. C'est là, en réalité, Fink l'a senti avec toujours la même clairvoyance, que se joue la question de la possibilité ou de l'impossibilité d'une doctrine transcendante de la méthode en phénoménologie. C'est là, donc, qu'elle s'ouvre à sa possibilité, mais risque tout autant de s'éclipser et de se perdre. C'est là encore, nous l'avons vu, que les réticences de Husserl sont les plus fortes, et non sans arguments. C'est dans la *Spaltung* de la subjectivité transcendante (I, 12, 22, 26, 57, 121) comme division entre le moi mondain de l'auto-aperception et ce que nous nommerons, faute de mieux, l'*ipse* «véritable», ou dans la division corrélatrice entre un moi toujours déjà et toujours encore humain par l'auto-aperception mondanisante et un ipse en fuite et déshumanisé (I, 34, 36, 40, 51, 132, 164 ; II, 82-83), que l'ipse phénoménologisant, par l'*epochè* radicale, doit en quelque sorte se sur-passer, grimper sur ses propres épaules, et entrer lui-même dans l'écart originaire entre la donation et la non-donation (cf. I, 42), où la vie transcendante profonde comme «venir à soi» est censée elle-même venir à soi (I, 15-16), et se reprendre dans une réduction de la réduction ou une phénoménologie de la phénoménologie (I, 9, 10, 13, 32) en quoi est censée consister la doctrine transcendante de la méthode comme auto-régulation, responsable d'elle-même, de la phénoménologie en son entier (I, 18, 32, 42). Par là, dans l'*epochè* radicale dont elle procède, elle apparaît circulairement comme se présupposant toujours déjà elle-même (I, 30, 39). La chose serait impossible, vouée au cercle logique de l'indécidable, si l'*epochè* radicale n'était un véritable événement transcendental (I, 53, 144), un ébranlement voire un *Ureignis* transcendental (I, 124) qui est véritable ouverture, et ouverture indéterminée, phénoménalisante, à la phénoménologie (II, 72-73), rendant à la naissance, à la vie et à la mort, un statut transcendental qu'il faut interroger dans cette perspective (I, 67-69, II, 103).

Le problème posé par cette sorte d'auto-traversée purificatrice de l'ipse vers l'ipséité profonde et véritable, celle qui, sur les bords du monde, pourrait en quelque sorte assister, dans son pur regard, à la constitution de l'horizon de l'aperception de monde, est celui de la distance qu'elle est censée instaurer entre elle et l'ipséité mondaine auto-aperceptive. Fink a beau déclarer que les deux ipséités sont tenues à l'écart l'une de l'autre par une faille ou une fracture (*Kluft*) (cf. notamment I, 60), on est irréductiblement conduit à se demander ce qui peut constituer sa teneur phénoménologique concrète, et surtout, ce qui peut retenir la réflexion de l'ipse véritable de retomber dans une auto-aperception mondanisante – c'est le difficile problème de l'éidétique transcendante, du logos et de la science transcendantales qui doivent résulter de l'*epochè* radicale. Si l'on prend les choses à partir de ce qui fait l'action de suspendre la doxa aperceptive depuis la distance immaîtrisable d'un ipse non-mondain et non humain (est-il pour autant divin ?) dans l'opération aveugle et anonyme de l'ipse mondain et humain, dans ce qui fait donc l'effectivité même de la traversée du soi par lui-même, on s'aperçoit que l'*epochè* radicale comme ébranlement transcendental est tout à la fois *epochè* de l'ipse lui-même, où celui-ci ressort comme une énigme, et *epochè* de l'être qui débouche sur le *Rien* (I, 80), où, s'il y a encore un «spectateur transcendental», celui-ci n'a plus rien à voir, est aveugle, et n'a plus rien à dire, est sans langage (*sprachlos*) ou muet (I, 105). L'opération de l'*epochè* apparaît ainsi comme ce qu'elle est : une opération aveugle et muette, qui n'a d'autre motivation qu'en elle-même. Le «Moi phénoménologisant» semble par là voué à une irrémédiable solitude transcendante (I, 109 ; II, 28, 51), à un solipsisme transcendental qui est le parallèle strict du solipsisme existentiel heideggerien, puisque le monde, son aperception, y apparaît dans son *Unheimlichkeit* originaire (I, 50), dans son caractère à la fois inhabité et en un sens inhabitable.

L'aporie posée par cette situation est double. D'une part, l'ipséité véritable ainsi posée dans sa sécession active est sans contenu ou sans teneur phénoménologique propre – un peu comme celle dont Heidegger poursuit le dévoilement dans les trois premiers chapitres de la II^e section de *Sein*

und Zeit –, car il lui manque, ce qui n'est pas tout à fait le cas chez Heidegger même si c'est largement *manqué*¹, le traitement proprement phénoménologique de l'épreuve qui y conduit ; et d'autre part, dans sa circularité dès lors très peu phénoménologique, elle est prise à l'idée ou au fantasme de son auto-transparence qui doit la conduire à l'auto-régulation de la phénoménologie dans une *Methodenlehre* où il n'y a pas d'autre contenu que celui livré par les étapes précédentes de la phénoménologie régressive/constitutive. Ce qui était censé ouvrir enfin, dans l'époque radicale, au phénomène-de-monde comme *rien que* phénomène, donc au phénomène «véritable» susceptible, comme un point de rebroussement enfin phénoménologique, de retourner toute la phénoménologie sur elle-même en phénoménologie transcendantale du Rien transcendantal, et par là de convertir l'eidétique, le logos et la science en eidétique authentiquement transcendantale, en logos et en «doctrine» phénoménologiquement cohérentes, cela même, du fait qu'il se voit dépourvu de tout statut proprement phénoménologique, se retourne en cercle doctrinal de ce que la phénoménologie husserlienne a en réalité toujours été : *une phénoménologie sans phénomène*.

Il n'est pas en effet, dès lors, jusqu'à la téléologie des horizons qui ne se voie affectée de cette circularité. Sans compter que le logico-éidétique husserlien n'est rien d'autre, en notre siècle, que la réinstitution du langage classique de la philosophie, tel qu'il a été institué, déjà, par Platon et Aristote, comme apophanticité d'un logos bien construit, toute la démarche régressive constitutive apparaît elle aussi, non pas tant comme la découverte du sens enfoui dans l'anonymat de la constitution, que comme la constitution *active*, par le seul phénoménologue, du sens de la contingence de l'expérience, constitution dont rien n'indique, sinon une sorte de présupposé ontologique, qu'elle soit re-constitution fidèle (*Nachkonstitution*). Prenant son ancrage dans les déterminités spontanées et aveugles de l'attitude naturelle, elle ne fait rien d'autre, en effet, que d'en réfléchir téléologiquement les contingences

1. Cf. notre ouvrage : *Du sublime en politique*, à paraître chez Payot, Coll. «Critique de la politique», Paris, 1991.

dans les horizons qu'elle ouvre activement (et anonymement) du sens. Kant, en ce sens, était bien plus lucide, qui situait la réflexion téléologique au niveau du jugement, c'est-à-dire d'une conscience à la recherche active, et reconnue comme telle, du sens des contingences. Autrement dit, ce que révèle la «doctrine transcendantale de la méthode» visée par Fink, c'est la déformation cohérente de ce qu'il y a à réfléchir *comme déterminité* par ce qu'est censée lui livrer une attitude naturelle qui en a été préalablement, mais en sous-main, *pré-déterminée*. C'est là une circularité aporétique très profonde, à laquelle Kant lui-même n'échappe pas tout à fait, qu'il n'y a pas de réflexion téléologique possible de la contingence donnée sans une prédétermination aveugle et en quelque sorte spontanée des déterminités relativement opaques qu'il y a à réfléchir¹. C'est dire que c'est depuis le début, en réalité, que la phénoménologie a secrètement *sur-déterminé* l'attitude naturelle en vue de sa réflexion, que Kant, à cet égard, ne peut en aucun cas être soupçonné d'inconséquence puisque tout, depuis le début de l'esthétique transcendantale, y est architectoniquement situé², et que, en conséquence, s'il y a en phénoménologie une doctrine transcendantale de la méthode, c'est en ce sens quasi-kantien mais *non-phénoménologique* d'une déformation cohérente et réciproque du «phénoménologique» (régressif-constituant) et du non-phénoménologique (ontique-constitué dans l'attitude naturelle pré-déterminée). Ce n'est donc pas au sens proprement phénoménologique du «retour» à la «*Sache selbst*» sans pré-détermination, c'est-à-dire sans «préjugé».

Cette aporie se retrouve, Fink l'a fort bien vu, dans la question de l'eidétique, du logos et de la science dans leur dimension transcendantale, à propos de ce que nous nommerons la «re-mondification» de l'ipse véritable ou transcendantal – et que Fink nomme «mondification secondaire» ou «impropre» de la phénoménologie transcendantale (cf. I, 108, 119, 125, 127-129, 148, 157-158). Voyons les choses d'abord quant aux contenus. Conscient très tôt de ce que le

1. Cf. notre ouvrage : *La crise du sens et la phénoménologie. Autour de la Krisis de Husserl*, ch. III et IV, Jérôme Millon, Coll. «Krisis», Grenoble 1990.

2. Cf. F. Pierobon, *op. cit.*

logico-éidétique était complice à ce point d'une attitude naturelle qu'elle déterminait déjà jusqu'à faire partie intégrante de la *Vorgegebenheit* de monde (II, 96-97), Fink pose très lucidement l'exigence d'une constitution transcendantale de l'éidétique (I, 88-89), qui n'a en fait, phénoménologiquement, rien d'*a priori* (I, 92), par une phénoménologie de l'anamnèse (I, 91-93) qui devrait conduire, la préséance est ici géniale, à la constitution des *eidè* comme *horizons* concrets de l'expérience (I, 101-102), devant rejoindre, à la limite, les *horizons* téléologiques (*ibid.*) (ce qui est, il faut le regretter, une vision très métaphysique où la détermination logico-éidétique devrait rejoindre la réflexion téléologique pourtant non-déterminante par principe). A son tour, l'exigence de l'éidétique transcendantale devrait elle-même être soutenue par une conversion transcendantale du statut de l'être et du «est», à l'encontre de toute apophanticité du logos (I, 97-98), donc par une véritable *epochè* phénoménologique radicale du langage naturel (I, 82-83, 95, 100-103, 107), qui devrait pour ainsi dire être tendu par «l'irréalisation» transcendantale, par son conflit interne et originaire – mais c'est là sans doute qu'apparaît le mieux que la conception du langage naturel comme langage réifiant ou entifiant n'est en fait que sa pré-détermination en circularité ou en déformation cohérente qui en fait un langage en réalité déjà très philosophique, celui de sa réduction positiviste ou analytique. Enfin, le même problème réapparaît avec la phénoménologie transcendantale comme science, puisque, d'une part, les sciences «mondaines» se voient très abusivement pré-déterminées comme sciences de l'étant, et que, d'autre part et corrélativement, le concept de la science transcendantale ne peut être qu'*antithétique* (I, 120, 147), dans la coïncidence des opposés qui fait de l'*Aufhebung* hégélienne le véritable canon de la Raison pure phénoménologique (I, 129-130, 157). Ce n'est donc pas un hasard, mais l'effet d'une profonde nécessité, si ce que l'*Aufhebung* est censée atteindre, au moins en creux – puisqu'il n'y a pas ici, comme chez Hegel, de logique du parcours des concepts –, est censé se trouver dans un véritable équivalent de l'entendement divin comme entendement archétype (cf. I, 169, 183).

Tout vient en effet, quant à la forme, de ce qu'il y a, dans cette sorte de pente naturelle à l'ontologisation (entification)

du transcendantal (I, 52, 85, 93), à la «re-mondification» de la phénoménologie, quelque chose comme une précédence ontologique-transcendantale du spectateur transcendantal sur ce que son regard, aveugle quant au Rien – c'est-à-dire au rien que phénomène –, ne semble retrouver que parce qu'il ne s'en est jamais dégagé, à savoir les contenus de la subjectivité transcendantale constituante dans son auto-aperception (cf. I, 73). C'est cela même que, dans notre propre problématique, nous avons nommé *simulacre ontologique*¹ : simulacre parce que cette précédence procède en réalité de l'illusion transcendantale en tant qu'illusion rétrospective, ou d'une rétrojection transcendantale dans l'*a priori* de la circularité qui se découvre toujours déjà opérante dans l'*a posteriori*, selon ce qui a fait croire à Husserl que la constitution se passait vraiment, toujours déjà, dans l'anonymat de la vie transcendantale, dont la rétrojection transcendantale dans la vie absolue du Moi transcendantal est censée délivrer ; ontologique dans la mesure où par cette précédence rétrojective, on se donne l'illusion d'assister, dans un voir censé pur, non seulement à l'engendrement constituant de l'être (du sujet transcendantal), mais encore à celui des êtres (des étants) alors même que, comme l'a génialement compris Heidegger, le voir pur ne peut qu'homogénéiser ce qu'il y a à voir dans la dimension de la *Vorhandenheit*. En ce sens, néanmoins, le simulacre ontologique a la structure du *Dasein* heideggerien, surtout par tout ce que Heidegger a pensé retrouver, dans *Sein und Zeit*, de l'«attestation» existentielle des structures ontologiques existentielles – il n'y a pas tant de différences que l'on croit entre la phénoménologie du jeune Heidegger et celle de Husserl, à tout le moins du point de vue structural ou architectonique. Car la «re-mondification impropre» de la phénoménologie joue *mutatis mutandis* le même rôle que l'attestation existentielle, ontique, des structures existentielles qui, chez Husserl comme chez Heidegger, sont celles de la temporalisation originaire et monadique². Mais ce n'est encore une fois pas

1. Cf. nos *Recherches phénoménologiques*, ainsi que *Phénomènes, temps et êtres*.
2. On trouve «simplement», chez Heidegger, un autre génie de la question, qui mue la circularité dont nous avons parlé en circularité hermé-

un hasard si la «remondification impropre» de la phénoménologie est comme la sœur jumelle de la mondification propre à l'attitude naturelle : il a manqué à Husserl, et au jeune Fink, ce qu'a au moins aperçu Heidegger, à savoir la nécessité de situer la teneur proprement phénoménologique de la traversée par soi-même de l'ipse inauthentique et naturel à l'ipse authentique et transcendantal : c'est par là seulement que la précédence ontologique du simulacre ontologique peut paraître n'être pas seulement rétroprojective, mais effectivement précessive, d'une précession transcendantale irréductible, en abîme, dont le génie heideggerien est d'avoir vu que c'était celle de la mort, en laquelle est censée s'ancrer la temporalisation.

Ce n'est pourtant pas, nous l'avons vu, que l'on ne retrouve pas cette problématique, significativement étendue à la naissance «transcendantale», dans la *VI^e Méditation*. On y trouve en effet toute une problématique de l'ébranlement, de la crainte, de l'effrayant, de la déshumanisation, de l'inhabitation du monde (cf. I, 43, 69, 123, 159-160 ; II, 83-84), qui peut fort bien être lue en écho ou comme l'écho de *Sein und Zeit* sur le jeune Fink. Mais, plus richement que chez Heidegger en vertu sans doute de son caractère inchoatif, cette problématique ne conduit pas à la froide (et héroïque ?) résolution, vide et nihiliste, de l'ipse profond ou véritable dans l'attestation de son être-pour-la-mort, mais évoque plutôt, du moins à nos yeux, la première partie, celle de la frayeur, du moment kantien du *sublime*. C'est dire que les notations de Fink nous paraissent plutôt conduire, à travers la question de la traversée de soi de l'ipse, à une problématique du *sublime phénoménologique* qu'à une reprise sans reste de l'analytique existentielle du *Dasein*. La meilleure preuve nous paraît devoir en être apportée par le fait qu'elle apparaît liée, quoiqu'en creux, avec celle de la communauté phénoménologique (l'enchaînement de I, 159-160, est à cet égard éloquent), et donc avec celle de l'incar-

neutique, mais aussi, ce qui n'a manqué d'impressionner, une toute autre ampleur à la question. Heidegger a parfaitement vu, ce qui a toujours échappé à Husserl, l'importance de l'*Ansatz*, du point de départ de l'analytique pour la totalité de son développement, donc l'impossibilité de partir «sans préjugés», sans ce que nous nommons la déformation cohérente de l'*Uneigentlichkeit* et de l'*Eigentlichkeit*.

nation (I, 137-138 ; II, 53-55) qu'il ne faut pas confondre, on le sait, avec celle de l'incorporation, et qui, elle, manque absolument chez Heidegger (tout au long de son œuvre). Certes, ce que nous entrevoyons chez Fink comme le sublime phénoménologique et la problématique corrélative de l'incarnation y est manqué, ou plutôt *court-circuité*, mais nous voulons simplement dire que tout, dans la *VI^e Méditation*, y conduit, puisque c'est là seulement que, dans son auto-traversée, dans sa mort à l'empirique et à la mondification/entification auto-constituante, l'ipse fera *phénoménologiquement* l'épreuve de son énigme, et par là de l'énigme de ce qui l'institue dans son identité non-conceptuelle et non-éidétique, c'est-à-dire de l'énigme de ce qui, en effet, par delà les bords du monde et ses horizons, est ce que nous nommons l'*instituant symbolique* – en termes religieux : Dieu.

Par là, nous découvrons rétrospectivement le *sens* de la doctrine finkienne de la méthode : tout ce que la phénoménologie husserlienne a jamais exploré à travers l'attitude naturelle et sa constitution, c'est précisément *l'attitude naturelle comme institution symbolique*, philosophique, toujours déjà circulairement donnée à elle-même, avec l'effacement de son origine et de sa capture symbolique constitutive¹. La phénoménologie régressive-constitutive n'a jamais été rien d'autre que la tentative gigantesque, par Husserl, de trouver le sens, et les sens, de sa contingence, et de ses contingences, opaques tout d'abord au sens dans leur auto-donation elle-même en cohérence avec cette recherche. Autrement dit, la doctrine transcendantale de la méthode a un sens en tant qu'exhibition systématique de l'architecture des problèmes et questions de la phénoménologie husserlienne *comme institution symbolique* qui est elle-même, à la limite, nous l'avons vu, *tout à fait dépourvue de phénomènes* – tout au moins au sens véritable censé être livré par l'*époque* radicale. Cette doctrine transcendantale de la méthode est donc, pour ce qu'on en aperçoit, et à l'instar de celle de Kant, effectivement fort peu phénoménologique, et de surcroît, ce qui n'est pas le cas de Kant, privée de tout

1. Voir notre ouvrage : *Phénoménologie et institution symbolique*, Jérôme Millon, Coll «Krisis», Grenoble, 1988.

ancrage phénoménologique *concret* dans ce qui serait l'élaboration d'une pensée du sublime phénoménologique. Défaut d'architectonique, au plan strictement phénoménologique, qui, nous l'avons vu, y induit un gauchissement général, mais qui nous place apparemment devant cette alternative qu'ou bien il y a une doctrine transcendante de la méthode en phénoménologie, mais non-phénoménologique, ou bien il n'y en pas dans l'exigence de rester fidèle à ce qui, en amont de la systématité husserlienne, dans le style de ses problèmes et de ses questions, est l'esprit propre de la phénoménologie.

C'est de cette difficile question que nous voudrions traiter pour conclure, en soulignant d'entrée le fait que, nous l'avons vu, manquant le moment d'un sublime phénoménologique, la *VI^e Méditation* nous propose l'architectonique d'une *institution symbolique*, celle de la phénoménologie husserlienne, *sans instituant symbolique*, et que c'est cela, sans nul doute, qui se convertit, par le simulacre ontologique ou la précedence ontologique de l'ipse véritable, en au moins l'ombre ou le fantôme d'une onto-théologie où l'être «originaire» est censé porter tout le poids de l'être «dérivé», donc de sa dérivation métaphysique, posée au moins en creux, comme jonction du réfléchissant et du déterminant.

§3. LA REFONTE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE ET LA DOCTRINE TRANSCENDANTE DE LA MÉTHODE

Si nous prenons au sérieux la phénoménologie dans son exigence radicale, qui est celle de l'*epochè* radicale, nous sommes conduits, la *VI^e Méditation* l'indique au moins en creux, d'une part à mettre hors circuit tout ipse déjà déterminé ou déjà identifié en tant qu'ipse symboliquement institué¹ dans un système de signes, et d'autre part mais corrélativement, à prendre en considération, hors de tout spectacle désintéressé, le Rien transcendantal en tant que principiellement indéterminé et donc indéfiniment déterminable. Ou plutôt, si nous nous rappelons le Kant de la *Critique de la faculté de juger*, où la contemplation désintéressée est celle

1. Cf. notre *Phénomènes, temps et êtres, Introduction*.

du beau dans une réflexion esthétique sans aucun concept (empirique ou *a priori*), à considérer que le Rien transcendantal ici en question n'est rien d'autre que le phénomène-de-monde comme *rien que* phénomène, dont la phénoménalisation, coextensive de l'*epochè* radicale, est sa *réflexion sans concept*, «esthétique» au sens kantien. Dans le contexte phénoménologique, où il n'y a plus les raisons architectoniques kantienne de distinguer le beau, qui correspond à l'entendement, du sublime, qui correspond à la Raison, le beau et le sublime, dès lors phénoménologiques, se recouvrent l'un l'autre en un seul et même «moment» en raison de l'indéterminité principielle (l'«informe» au sens kantien) du phénomène comme rien que phénomène : celui-ci est une coalescence de limitation, toujours radicalement contingente, et d'illimitation, et nous lui donnons le nom de *distorsion originaire*. En vertu de cette dernière, le phénomène ne se réduit jamais à la donation en présence, mais est ouvert, au contraire, de toutes parts, à l'infini, par des horizons non-téléologiques de *non-donation* originaire, où s'ancrent l'expérience d'autrui et l'expérience de l'absence originaire comme expérience transcendante du temps – d'un temps de la présence au sens husserlien ou heideggerien en tant qu'enfoui ou enchâssé dans le proto-temps d'un passé transcendantal qui n'a jamais été un présent passé et d'un futur transcendantal qui ne sera jamais un présent futur, donc d'un temps, ou plutôt de temps, pluriels, en phase ou déphasés, enchâssés dans le proto-temps transcendantal où se proto-temporalisent, dans une proto-spatialisation corrélatrice qui est celle de l'inhabitation de monde, de l'absence au monde, l'avant d'avant la naissance et l'après d'après la mort. Dans ce contexte, le sublime phénoménologique est ce «moment» phénoménologique où, dans la phénoménalisation, l'ipse fait l'épreuve phénoménologique de sa propre mort, l'épreuve de l'inhabitation et de l'inhabitabilité du phénomène-de-monde par le soi, de ce que le phénomène-de-monde ne m'a jamais attendu en sa phénoménalité et ne m'attendra jamais, mais me fait au contraire glisser vers l'absence et la non-donation (par exemple dans la rencontre d'autrui, dans celle de l'imagination, et dans celle de la réminiscence et de la prémonition). Par là, loin de se résorber en Dieu (l'esprit absolu) ou de se révéler, dans la résolu-

tion, comme noyau dur de l'ipse exposé à la mort, l'ipse se découvre essentiellement comme *énigme*, énigme qu'il réfléchit sans concept, dans le sublime, et *en abîme*, comme *son* énigme, écho abyssal de l'énigme de l'ipséité en général, qui est celle de l'instituant symbolique, à distance du monde, au-delà de ses bords et plus profond que ses entrailles, mais *ne déterminant rien*. C'est par là seulement que l'auto-dépassement du soi acquiert phénoménologiquement teneur phénoménologique.

De la sorte, *toute détermination apparaît radicalement hétérogène au champ phénoménologique et relever, par là, de ce que nous nommons le champ symbolique* – le champ de l'institution symbolique dont c'est l'énigme de s'être déterminé, toujours déjà, dans l'effacement de sa propre origine, et qui est le correspondant, dans notre problématique, de ce que Husserl nommait l'attitude naturelle. L'illusion transcendantale constitutive de la métaphysique apparaît, dans ce cadre, comme celle de rechercher et de penser pouvoir trouver, pour l'institution symbolique, une origine (le Dieu de l'onto-théologie, le sujet transcendantal husserlien ou le *Dasein* heideggerien) en quelque sorte méta-symbolique de l'institution symbolique, et le corrélat visible de cette illusion, nous l'avons vu, est la circularité symbolique de la démarche de *fondation*, la déformation cohérente, conduisant à la tautologie symbolique, de ce dont il faut expliquer l'origine par l'origine qui est censée l'expliquer. C'est cela qui a fait de la phénoménologie husserlienne, en fin de compte, une phénoménologie sans phénomène – et *mutatis mutandis*, c'est encore cela qui a affecté la phénoménologie heideggerienne du même défaut. L'aporie bien réelle ici en cause est qu'il semble impossible, pour ainsi dire, de prendre les déterminités symboliques – par exemple celle d'une langue empirique – telles qu'elles sont censées être «naturellement», sans y apporter un *surcroît* de détermination qui les déforme de manière cohérente de manière à en rendre possible la réflexion téléologique. Toute la question de l'explicitation symbolique des contingences d'un «système» symbolique est donc celle de prendre ces contingences, relatives les unes aux autres, car partiellement déterminées les unes par les autres, telles que l'expérience, effectivement, est censée les rencontrer, c'est-à-dire sans y surajouter

des concepts (des «préjugés») implicites. En ce sens, donc, cette exigence d'explicitation est *déjà* phénoménologique, et la phénoménologie husserlienne *déjà* phénoménologie.

C'est que, alors même que champs phénoménologique et symbolique sont hétérogènes et parallèles, ils se recouvrent et s'«éclipsent» réciproquement, le point de départ phénoménologique ne pouvant *jamais* rendre compte, de l'intérieur de lui-même, de l'ordre symbolique, et le point de départ symbolique ne pouvant jamais, de lui-même, s'ouvrir au champ phénoménologique. En ce sens, nous serions tenté de dire qu'en effet, il n'y a pas de doctrine transcendantale de la méthode en «régime» phénoménologique, dans la mesure où il n'y a pas, en lui, d'architectonique. Visé depuis cette dernière, le champ phénoménologique est un lieu vide, au mieux celui du Rien transcendantal. Et pourtant, nous sommes toujours déjà au champ symbolique, sans lequel nous ne pourrions même pas penser : une doctrine transcendantale de la méthode est donc possible, et nous est nécessaire, mais comme doctrine de la *méthode d'accès* au champ phénoménologique, où il n'y a plus ni méthode ni architectonique, mais seulement un «esprit» ou un «style de penser». Tout est à prendre dans la *dualité d'origine* du symbolique et du phénoménologique, et dans leur recouvrement en éclipse au lieu du sublime comme lieu de l'instituant symbolique qui, pour être radicalement *ineffectif* en tant que *non-déterminant*, n'en *amorce* pas moins, sans aucunement la déterminer – comme Kant l'a génialement vu dans la troisième *Critique* –, la *possibilité* de la réflexion téléologique. Cette possibilité s'enlève donc *d'elle-même*, comme réflexion du sens pour le sens, sans aucune pré-détermination nécessaire. Plus profond sera donc le «moment» du sublime phénoménologique comme épreuve phénoménologique de la mort *et de sa traversée*, moins grande sera la part de sur-détermination apportée subrepticement aux déterminités symboliques dans le mouvement de leur réflexion téléologique – moins grande sera, pour reprendre la belle expression de Flaubert, la «rage de conclure». C'est cette expérience-là qui, pour être radicalement non systématique, est en effet au pouvoir de chacun, tout à la fois *aveugle* et *muette*. Et il en résulte bien qu'il n'y a pas de science phénoménologique, seulement un art ou une sensibi-

lité phénoménologique, non-technique car plutôt artistique au sens contemporain du terme, et encore moins, faut-il l'ajouter, de théorie transcendantale de la science (*W-L* au sens fichtéen) phénoménologique.

C'est dire qu'encore une fois, mais dans un tout nouveau sens, la phénoménologie est une tâche infinie, la tâche même de penser. Si l'*epochè* phénoménologique radicale est en effet l'épreuve phénoménologique du sublime, où champ symbolique et champ phénoménologique se réfléchissent l'un dans l'autre, mais *en abîme*, sans trouver aucune détermination, aucun commencement à quoi la pensée puisse pour ainsi dire «s'accrocher», c'est que, en effet, pour trouver son origine dans la dualité en abîme des deux origines, la pensée n'y trouve jamais son *archè* ou son commencement. La téléologie du sens en vue du sens n'a rien d'une archéotéléologie car elle est téléologie sans commencement, dont l'origine est l'abîme du sublime, ce qui ne veut pas dire, à la manière de Derrida, que la pensée aurait toujours déjà commencé – ce qui ne fait que renvoyer très subtilement à l'illusion onto-théologique, et de là à l'idée d'une «clôture» des systèmes. Car cela veut dire, plus proprement, que son commencement étant en toute rigueur introuvable, la pensée est irréductiblement toujours en *porte-à-faux* par rapport à elle-même, ouverte à l'impossibilité, dans la téléologie *du sens*, de se clôturer dans du concept ou de la *signification*. Cela, Husserl l'avait déjà touché dans les années trente, du moins dans la *Krisis*, mais sans en tirer toutes les conséquences pour le problème de la pensée, c'est-à-dire de la *Sinnbildung*. Il en résulte en effet que le recouvrement en abîme du symbolique et du phénoménologique signifie, précisément, que l'indétermination phénoménologique habite, quoiqu'à distance, les relatives déterminités symboliques, et que c'est dans cette coalescence tout d'abord et le plus souvent invisible, qu'il n'y a pas, sinon dans les pathologies symboliques individuelles ou collectives, de système symbolique (langue, règles sociales, techniques) qui soit à ce point déterminé et déterminant qu'il *empêche de penser* – la science pas plus que tout autre, n'en déplaise à Heidegger. Car penser, c'est réfléchir le *porte-à-faux* phénoménologique en lui-même, remonter vers les traces de ce qui s'est déjà amorcé du penser en y posant, en redescendant,

l'empreinte de ses propres pas, qui est aussi mais pas seulement celle de l'ordre symbolique puisqu'il n'est pas possible de marcher sans les repères apparemment fixes qu'il donne. Mais jamais, sinon dans l'illusion transcendantale de l'adéquation à soi, qui est l'illusion logique de l'identité du sens dans la signification ou le concept, cette démarche n'arrive à se clôturer dans une présence pleine, car, par le *porte-à-faux* phénoménologique, il n'y a pas de présence du sens à soi qui ne soit trouée de toutes parts par *l'absence*, et donc, en un sens, par la mort, qui toujours menace le sens du non-sens.

Dans cette perspective, enfin, nous voudrions dire quelques mots de la nécessaire conversion de l'eidétique en ce que nous nommons une eidétique transcendantale sans concepts. Pas plus, en effet, que, de l'épreuve phénoménologique du sublime, le champ symbolique ne ressort comme un champ homogène, rendu plan par la logique¹ – facilité qu'en un sens s'est donné Kant pour poser le problème critique, du moins dans la *Critique de la Raison pure* –, pas davantage le champ phénoménologique n'en ressort-il comme le plan homogène du Rien transcendantal sans concepts. La problématique de la communauté et des temps phénoménologiques conduit à penser qu'il n'y a pas un phénomène-de-monde, mais une *pluralité originnaire* de phénomènes-de-monde où une phénoménologie de *l'absence* comme phénoménologie du «sentir» à distance, dans l'espace et dans le temps, devient possible. Cette pluralité originnaire se schématise originellement dans un schématisme transcendantal, sans concept, de la phénoménalisation – schématisme de la déterminabilité et de la quantifiabilité –, qui fait du champ phénoménologique le champ de ce que Merleau-Ponty nommait si bien un «cohésion sans concept». Dans ce champ, il n'y a pas, en vertu de leur distorsion originnaire, de phénomènes-de-monde qui ne renvoient, indéfiniment, à une pluralité indéfinie de phénomènes-de-monde, selon des horizons de proto-temporalisation/proto-spatialisation transcendantales, où passé et futur transcendants se schématisent, mais à distance, comme autant de figures de l'absence, et de

1. Voir notre ouvrage : *Phénoménologie et institution symbolique*, *op. cit.*

l'absence à l'origine. Ce champ très complexe, que nous nommons aussi celui de l'*inconscient phénoménologique*, est donc celui d'un renvoi logologique transcendantal infini de phénomènes à phénomènes, et c'est dans ces renvois, ouverts par des horizons *non-téléologiques*, que les phénomènes se chargent de concrétudes phénoménologiques sauvages (parce que radicalement hétérogènes au champ symbolique) que nous nommons *Wesen sauvages* – *Wesen* parce que plus archaïques ou plus anciens que tout *An-Wesen* et que tout *Ab-Wesen* conçu seulement en opposition avec le premier (Heidegger). En ce sens, les *Wesen sauvages* sont eux-mêmes plutôt proto-ontologiques qu'ontologiques, et le signe de leur archaïsme, par-delà la donation et la non-donation, est qu'ils sont chargés de l'immémorialité du passé transcendantal et de l'immaturité du futur transcendantal. Toujours déjà marqués par l'institution logico-éidétique au sens husserlien qui en paraît, par là, toujours *prématurée* et circulairement auto-présumposée dans cette prématuration – elle met les *eidè* husserliens hors-temps et hors-espace –, les *Wesen sauvages* constituent, à nos yeux, cela que visait Fink dans la constitution transcendantale de l'*eidōs*, et cela que, à sa suite, Merleau-Ponty a pressenti dans *Le visible et l'invisible*. Expliquer, à présent, qu'ils ne peuvent qu'être «touchés», au second, voire au troisième degré, par la poésie, la musique ou la peinture, dépasserait le cadre de notre propos¹. La difficulté est en effet que là, il n'y a plus la moindre doctrine transcendantale de la méthode qui soit possible, mais seulement une «sensibilité spirituelle» – celle qui est requise par la réflexion esthétique sans concept précédant, dans l'abîme, toute réflexion téléologique. C'est là, en effet, dans l'aporie qu'il s'agit de faire vivre comme une tension extrême, qu'il faut abandonner non pas tout espoir, mais toute croyance en ce qui est et surtout en ce que soi-même, l'on croit qu'on est ou doit être. C'est là, en effet, qu'il est question de mourir à l'être, mais pour dépasser la naissance et la mort empiriques, pour renaître, non pas dans l'incorporation qui mortifie parce qu'elle enserme ou enclôt dans la monade, mais dans l'*incarnation* d'une communauté

1. Voir nos ouvrages *Phénomènes, temps et êtres*, ainsi que *Phénoménologie et institution symbolique*.

phénoménologique enfin vivante, où la chair (le mot est, on le sait, du dernier Merleau-Ponty) se charge de son épaisseur d'absences, de ces absences où ont lieu phénoménologiquement les rencontres des mondes et des autres. Lieu impossible, utopique, certes, mais pas pour autant inopérant. Lieu où pensée et être, loin de se redupliquer en miroir dans leur tautologie symbolique (depuis Parménide jusques et y compris Heidegger) se replongent dans l'abîme sans fond, sans *Grund*, de leur commune origine, dans l'énigme de leur porte-à-faux irréductible, entre l'indéterminité radicale et les déterminités jamais autrement que relatives. La nouveauté toujours neuve de la phénoménologie est sans doute qu'il faut désormais penser sans *Ansatz*, sans mise en jeu initiale, sans le présumé implicite qui enferme dans le cercle herméneutique, alors même que tout indique qu'il est impossible de s'en passer. Vieux problème, qui n'a pas de solution universelle, mais seulement des «résolutions», au sens musical, *irréductiblement singulières*. La phénoménologie, c'est aussi la découverte de la singularité, et de la singularité irréductible à la particularité, c'est-à-dire aux concepts. L'*Aufhebung* n'est elle-même qu'une illusion transcendantale, sans doute, ici, la plus séduisante, et pour autant, la plus dangereuse. Celle-là même qui, sans doute, a obstrué le chemin du jeune Fink pour ce qu'il pressentait avec une si admirable lucidité, et a illusoirement refermé, pour cette période, sa pensée dans l'idée d'un esprit absolu. Gardons-en la leçon que plus grande est l'audace plus grand est le risque de l'illusion. C'est dire que nous l'assumons pareillement, dans l'humilité nécessaire devant l'immensité inépuisable de ce qu'il y a à penser.