

intra-mondaine, la
description *correcte* du
reste donc encore
une explication du

3
92-93

Monde et phénomènes

Marc Richir

INTRODUCTION

Welt und Endlichkeit d'Eugen Fink¹ est un texte tout à fait remarquable où, à travers la *Dissertation* de 1770 et la première *Critique* de Kant, puis à travers l'œuvre de Heidegger, Fink s'efforce de dégager la conception moderne du monde de son emprise subjectiviste, cherche à mettre en évidence la question du monde comme question finalement intraitable pour la métaphysique, et à exhiber la dimension cosmologique, non seulement de la pensée philosophique, mais encore de l'expérience humaine, comme dimension susceptible de modifier en profondeur le statut du phénomène et de la phénoménalité. Texte programmatique ou propédeutique, Fink le dit lui-même avec modestie, qui doit conduire à une pensée non-métaphysique, donc nouvelle, du monde et de la mondanéité.

Toute la difficulté de cette pensée réside, me semble-t-il, dans la manière dont, tout à la fois, Fink vise d'une part à dégager le concept du monde sub-

¹ E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, hrsg. von F.A. Schwarz, Königshausen und Neuman, Würzburg, 1990. Nous citerons, dans le cours de notre texte, par sigle WE suivi de l'indication de page.

jectif (Kant) ou existentiel (le premier Heidegger) pour le dépasser dans un concept plus cosmique du monde, avec l'aide du second Heidegger, celui de la *Kehre*, et vise d'autre part à inscrire, dans les creux de ce dégagement et de ce dépassement, des notations qui apparaissent comme des "éclairs", et où s'ébauche, à mon sens, plus nettement, ce qu'il avait probablement en vue. Pour le dire un peu brutalement, le texte de Fink paraît sinon "heideggerien", du moins très profondément marqué par Heidegger et ce, jusque dans son interprétation, pourtant très nouvelle, de la *Dissertation* et des antinomies de la Raison pure, où l'on sent tout le poids de *Kant et le problème de la métaphysique*. C'est un peu comme si, tout comme la *Sixième Méditation* constituait une *Auseinandersetzung* avec Husserl, *Welt und Endlichkeit* constituait, mais de manière sans doute moins radicale, une *Auseinandersetzung* avec Heidegger. Comme si Fink avait tenté, dans le cours qui nous est donné à lire, de déporter ou de déplacer la problématique heideggerienne par la sienne propre. Et il n'est pas sûr que le déplacement proposé ne soit encore trop tributaire des termes mêmes qu'il déplace.

Pour l'esquisser en quelques mots, la problématique de Fink me paraît "opérer" — au sens qu'il donnait à l' "opérateur" ² — au croisement de deux axes. Le premier est constitué par l'articulation de deux concepts du monde (cosmique, et subjectif-existential) et de la différence cosmologique. Le second, par l'articulation du triplet espace/temps/phénomène à la conception de la *Lichtung* heideggerienne comme monde. C'est par le croisement de ces deux axes en une sorte de "foyer" invisible que s'esquissent en effet chez Fink deux mouvements complémentaires et inséparables ; d'une part, le dépassement du concept de monde subjectif-existential dans le concept cosmique n'est possible, autrement que comme dépassement dans un concept "objectif" de monde, que dans la mesure où le passage de l'un à l'autre est réglé par la différence cosmologique comme différence de l'intra-mondain (la chose, l'étant) au monde comme Tout-Rien non-étant et non-chosal. Cette différence, à son tour, n'est opérante ou opératoire que parce que ce qui est seul susceptible de tenir le monde comme Tout-Rien est la stricte autonomie du triplet espace/temps/phénomène et sa coextensivité non moins stricte avec une *Lichtung* qui, loin d'être exclusivement située dans les profondeurs du *Dasein* humain,

² Cf. "Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie", in *Nähe und Distanz*, Karl Albert, Freiburg u. München, 1976, pp. 180-204. À paraître prochainement en français dans la Collection "Krisis" aux éditions Jérôme Millon.

en est le lieu non-objectif (et non objectal) d'ouverture, le lieu ek-statique où le *Dasein* tout d'abord arraché à soi-même en vient à se situer — lieu qui est en ce sens lieu du monde. D'autre part, et comme à l'inverse, la *Lichtung* comme "éclaircie du monde" et la coextensivité du temps, de l'espace et du phénomène dans la temporalisation-spatialisation du monde, ne peuvent se dégager comme tels que par l'opération de la différence cosmologique comme la seule à même de constituer le tout cosmique du monde comme lieu ek-statique non-chosal et non-étant qui articule en abîme le concept de monde subjectif-existential sur le concept cosmique (et pas l'inverse). On a donc affaire à une sorte de double "présupposition", sans que l'une de ses deux branches ne se confonde cependant avec l'autre, sans que les deux axes n'en viennent à coïncider en un seul. On s'en aperçoit par exemple quand, dans son commentaire de *L'Origine de l'œuvre d'art* de Heidegger, Fink oppose au "monde" heideggerien, qui est plutôt le Tout, la Terre comme monde au sens cosmique (WE, 175), même si peut-être, nous le verrons, Fink n'en tire pas toutes les conséquences.

Dans tout cela, qui est déjà très remarquable, ce qui paraît marqué par Heidegger, c'est le fait que Fink semble répéter, à propos de la "métaphysique", dont il reprend le concept heideggerien, le mouvement même de Heidegger, et ce pour y inscrire en creux la question du monde comme étant elle-même plus originelle que la question de l'être. C'est là, certes, une interrogation que je partage profondément quant à moi mais je me demande si l'on peut aller jusqu'au bout de la question même de Fink en faisant seulement opérer des concepts tels que la différence cosmologique — manifestement là pour doubler la différence ontologique — et la *Lichtung* comme ouverture (*Offenheit*) du monde — non moins manifestement là pour doubler la *Lichtung* comme ouverture à l'être et de l'être. Je me demande si ce n'est pas là le tribut excessif qu'a payé Fink à Heidegger pour désancrer le concept cosmique du monde, comme concept non-ontique (non-chosal), d'une représentation objective, et si cela ne rejaillit pas en fin de compte sur ce qui, à tout le moins, m'apparaît comme le plus original chez Fink, à savoir l'indissociabilité du temps, de l'espace et du phénomène, en laquelle on pourrait trouver la "dimension" cosmologique intrinsèque des phénomènes. Ne manque-t-il pas à Fink, alors même que, je vais tâcher de le montrer, il l'entrevoit, une sorte d'époque phénoménologique-cosmologique qui, s'il l'eût pratiquée, lui eût permis de "décrocher" le phénomène de la conception heideggerienne, encore trop unilatérale, du phénomène, comme chose (intra-mondaine) et comme

étant, c'est-à-dire comme quelque chose (*etwas*) qui *est*, quel que soit par ailleurs son mode d'être, et qui, en ce sens, porte toujours l'empreinte d'origine de *Sein und Zeit* ? Certes, Fink est confronté à la question nouvelle de la finitude cosmique des phénomènes (cf. WE, 193), à l'articulation en eux de l'être et du Rien ou du Néant, et d'un Rien ou d'un Néant (*Nichts*) de même niveau que l'être (cf. WE, 207), mais là encore, c'est pour être repris finalement par la conception heideggerienne de la phénoménalité comme phénoménalité de quelque chose qui est — ce qui le ramènera inexorablement dans la proximité de Heidegger, à ce que je ne puis m'empêcher d'appréhender comme le "fantasme" présocratique, et même si c'est, en quelque sorte, pour "jouer" Héraclite "contre" Parménide.

Il est frappant qu'à l'extraordinaire clairvoyance architectonique de la sixième *Méditation*, qui a pour pendant, dans la seconde période, l'admirable étude de 1957 sur "les concepts opératoires dans la phénoménologie de Husserl"³, succède ici une relative cécité architectonique — comme si Fink n'avait pas vu, avec la même lucidité, l' "*operative Verschattung*", l' "ombrescence opératoire" à l'œuvre dans la pensée de Heidegger. Certes, par delà toute l'interprétation heideggerienne de Kant, Fink a-t-il eu l'audace d'interroger les antinomies de la Raison pure pour elles-mêmes. Mais, dans ce qui peut apparaître comme une précipitation à loger la question du monde derrière la pensée de l'être, ou comme une certaine unilatéralité — d'une certaine manière, au second degré, très heideggerienne — à interpréter la première *Critique* à travers l'axe exclusif du monde, Fink paraît avoir été victime, quoiqu'autrement que Heidegger, de la même "faute" architectonique : d'un point de vue kantien, ou du point de vue plus large d'une doctrine transcendantale de la méthode, il eût fallu traiter, peut-être, et sur le même front, de la question de l'âme (question de l'*ipséité*, de la *Selbstheit*), et de la question de Dieu (question de l'*énigme radicale* de l'*ipséité* qui échappe à tout repère fixe) et écrire en même temps, pour ainsi dire, *Selbstheit und Endlichkeit* et *Gott und Endlichkeit*. C'est peut-être pour ne l'avoir pas fait que Fink a été le plus tributaire de Heidegger, en l'occurrence de l'interprétation heideggerienne de la "métaphysique", comme si la question de l'*ipse* et la question de Dieu avaient été, tout au moins au regard de la question du monde, des questions réglées. Et réglées faussement par Heidegger qui n'a jamais saisi,

³ In *Nähe und Distanz*, déjà cité.

dans son interprétation de l'œuvre kantienne, l'importance capitale de la question architectonique, pour n'y avoir vu qu'une sorte de "reflet déconstructif" de la *metaphysica specialis*⁴. Nous allons revenir sur cette "cécité", lourde de conséquences et sans doute plus pour Heidegger que pour Fink, qui avait au moins vu le problème quant à l'œuvre de Husserl. Nous voulons simplement dire, ici, en préambule, qu'il y a plus dans l'articulation kantienne des trois questions du monde, de l'âme et de Dieu, que le poids ou l'inertie d'une tradition scolastique. Et que ce plus, chez Kant, se reprend dans la troisième *Critique*, tout aussi étrangement absente du texte de Fink que de l'œuvre de Heidegger.

Il est caractéristique que, malgré son insistance à reprendre le phénomène depuis le monde plutôt que depuis l'étant ou la chose (intra-mondains), Fink n'envisage jamais, sinon fugitivement, le phénomène dans ce qu'il peut avoir d'*informe*. Nous reviendrons sur ce problème important, mais cette figure de la *phénoménalité* qui correspond au moment kantien du sublime — Fink y fait allusion une fois pour lui dénier tout pouvoir spécifique de mise en question (WE, 203) — lui eût permis, peut-être, de dépasser l'unilatéralité de son point de départ quasi-heideggerien dans la différence cosmologique entre intra-mondain (de l'ordre des choses, des événements, de l'étant) et monde même. Certes, il est vrai que par là Fink révèle, plus finement que Heidegger, une dimension secrètement cosmologique au travail dans la pensée ultime de la *Lichtung*. Mais en retour, il est non moins vrai que la différence cosmologique demeure affectée par le double *codage symbolique* qui, d'un côté, découpe comme unités signifiantes les choses ou événements à même le monde, et de l'autre, rapporte les étants ainsi découpés à l'unité d'un système symbolique, à la fois Un, Dieu, monde et âme, c'est-à-dire à l'Un d'un système ayant trois axes ou horizons symboliques d'orientation. Le tout englobant n'est pas moins symboliquement institué que le multiple englobé, et c'est peut-être dans cette sorte de piège nécessaire ou inévitable que se prend la pensée tant de Fink que de Heidegger, pour n'avoir pas pensé pour elle-même l'origine sans origine, dérobée, enfouie par principe, de l'institution symbolique. A cet égard, si nous prenons cette sorte de "piège nécessaire" pour rien d'autre que l'illusion transcendantale par excellence, Kant reste en un sens loin en avant de Heidegger lui-

⁴ Cf. F. Piérebou : *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, Jérôme Millon, Coll. Krisis, Grenoble, 1990. Et du même : "Le malentendu Kant/Heidegger", *Epokhè*, n°1, J. Millon, Grenoble, 1990.

même. Il suffit de penser, en effet, que la problématique du sublime, dans la troisième *Critique*, reprend en fait, du point de vue *phénoménologique* (en apparence "subjectif"), les antinomies de la Raison pure dans une figure mathématique et dynamique, pour se rendre compte qu'il y a là un véritable traitement *phénoménologique* de l'illusion transcendantale de la Raison pure théorique, toujours déjà liée aux découpages déterminants de ce qui doit faire la connaissance objective. Bref, il y a, dans le sublime kantien, une véritable *époque* phénoménologique de toute chose ou de tout événement, de tout étant, en laquelle paraît, à travers l'épreuve de la mort, quelque chose comme le *monde même*. Et il ne suffit pas de dire, comme Fink (WE, 108), que le concept d'apparence ou d'illusion (*Schein*) est encore trop lié aux modes d'apparition des choses ou des étants, et que le terme, dès lors, ne convient pas tout à fait à la *Lichtung* de l'être qui ne prendrait ce statut que d'être méontique. D'un point de vue kantien, en effet, la régression heideggerienne vers l'*Ungrund* d'où s'enlève le *Grund* de la fondation — régression admirablement reprise par Fink, depuis le monde comme existentiel jusqu'à l'*ek-stase* originelle rendant elle-même possible l'existential — a tous les caractères, moyennant un autre concept, distinct de la causalité, de l'enchaînement des conditions, de la régression du conditionné à l'inconditionné, sans que, jamais, chez Heidegger, cela ne donne lieu à une "Dialectique transcendantale", où serait, sinon réfléchi, tout au moins soupçonné, que la *Lichtung* elle-même — et l'*E-reignis* — puissent à leur tour être une illusion transcendantale de la pensée. Du point de vue architectonique d'une doctrine transcendantale de la méthode, tout ne tient peut-être pas dans le dépassement du dualisme sujet/objet dans le dualisme *Dasein/Sein* et étant/être, puis de celui-ci dans le dualisme être de l'étant/être en tant que tel (ou mondanéité de l'étant/mondanéité du monde même), car il y manque une sorte de "cran d'arrêt" critique qui, dans une sorte de dialectique, puis de réflexion, légitimerait l'arrêt de la régression ; et c'est dès lors un terme apparemment inconditionné et suffisamment vague (*Seyn, Welt*) qui en est chargé, de manière non critique, indistinctement phénoménologique et symbolique, en apparence délivré de, mais en réalité contaminé par ses déterminations symboliques comme âme (le *Dasein*, les mortels), Dieu (les dieux) et monde (Terre/Ciel) — ainsi que cela apparaît dans la problématique heideggerienne du *Geviert* que, sans doute éveillé par une présience très sûre, Fink ne reprend pas. Qu'est-ce qui empêche, autrement dit, la *Lichtung* elle-même d'être une illusion transcendantale, pour ainsi dire *au second degré* ? L'illusion transcendantale est certes, en un sens, l'illusion d'un étant (âme,

monde, Dieu), mais n'est-elle pas, plus profondément, l'illusion nécessaire et inévitable de la Raison, c'est-à-dire de la pensée, qui n'arrive pas, chez Kant, dans le champ théorique, à poser un intelligible fixe et inconditionné sans contradiction ? C'est-à-dire précisément un terme qui puisse l'assurer d'elle-même dans le champ *métaphysique* ? Et la solution "kantienne" ne revient-elle pas à convertir ces *incompréhensibles* ou ces *impossibles métaphysiques* en *horizons symboliques* des sens que la Raison elle-même ne peut manquer de faire ? Ne faut-il pas, dès lors, reprendre à sa racine, le concept même d'*horizon* ? Et ne faut-il pas le faire à propos même de la *Lichtung* ? De la *Lichtung*, non pas comme apparence "subjective", mais comme apparence de la pensée, c'est-à-dire du *logos*, c'est-à-dire de la Raison ? N'y a-t-il pas un reste de la division sujet/objet jusque dans l'ancrage, par trop unilatéral, de la *Lichtung* dans l'être *même* ou dans le monde *même* ? Heidegger, et, dans la mesure où il s'en inspire, Fink ne sont-ils pas, pour ainsi dire "*précritiques*" *au second degré*, et ne faut-il pas dès lors, en quelque sorte, mettre en œuvre une pensée critique de second degré qui échapperait au cercle infernal de l'enchaînement du conditionné à la condition, et pour laquelle, précisément, Kant nous aurait, dans l'ensemble des trois *Critiques*, montré le chemin ? Le sens architectonique kantien, très aigu chez Fink dans la *Sixième Méditation*, doit être prolongé jusque dans Heidegger et nous conduire plus précisément à mieux mesurer le changement de sens qui doit se régler architectoniquement des termes en opposition, chaque fois que l'on passe, par un saut, d'une opposition à une autre. Car nous pensons que c'est de ne pas le mesurer que la pensée s'expose au risque de l'illusion transcendantale. Nous pensons donc quant à nous que c'est la différence irréductible entre dimension symbolique et dimension proprement phénoménologique de l'expérience qui est propre à nous fournir le "cran d'arrêt" critique dont nous parlions, à ouvrir à ce second degré où la *Lichtung* elle-même paraît comme illusion transcendantale, et où, par suite, s'ouvre le champ d'une dialectique et d'une réflexion mutuelle du symbolique et du phénoménologique.

Nous sommes confrontés à d'immenses problèmes, qu'il est bien entendu impossible de traiter exhaustivement ici. Nous voudrions, avec ce sens architectonique des questions métaphysiques, et en suivant certaines indications de Fink dans *Welt und Endlichkeit*, aborder dans ce qui suit trois questions qui tournent autour de l'indissociabilité, véritable nerf de sa pensée, entre temps, espace et phénomène. Il s'agira du monde comme horizon, du monde comme *Lichtung*, et du monde comme phénomène.

LE MONDE COMME HORIZON

C'est dans sa confrontation avec Husserl que Fink envisage la mondanité du monde comme horizon. Il nous avertit très vite qu'avec le phénomène d'horizon, sorte de halo athématique de toute thématique intentionnelle, « s'annonce bien la mondanité du monde, mais qu'il ne peut et ne doit pas être posé identique au monde » (WE 29). Cela, parce que s'il se fonde dans l'ouverture (*Offenheit*) du monde, « il n'est pas le mode véritablement mondain (*welthaft*) de l'être ouvert » (*ibid.*). Fink y revient plus loin à propos de la mise en parallèle, que nous allons discuter, entre le concept kantien et le concept husserlien de monde, dans la seizième *Leçon*. Lisons ce qu'il écrit à propos de la doctrine husserlienne du monde comme "horizon universel" :

(...) je ne puis jamais me placer à la fin du monde parce qu'il n'est pas un horizon habituel, qui renvoie à l'étant, mais un horizon tout à fait unique en son genre, qui repousse directement de soi la convertibilité <en expérience>. L'expérience humaine est fermée en un "Tout" par un horizon principiellement *inconvertible* selon son propre sens. Le monde est le phénomène intentionnel paradoxal d'un horizon vide (*Leerhorizont*) précédant de son surgissement toute expérience et l'entourant dans sa totalité. Pour Husserl tout autant que pour Kant, il n'y a pas de monde en soi (*an sich*). Kant dit qu'il est simplement "Idée", Husserl qu'il est simplement "horizon". Le monde est retourné dans son interprétation comme une structure intentionnelle athématique à même l'expérience : il est pris comme un halo toujours tenu par avance qui borde en l'entourant de manière "vide" le champ de l'expérience (WE, 148/149).

Comment ce propos s'articule-t-il à l'interprétation de la "solution" kantienne aux antinomies de la Raison pure ? Fink écrit :

Ce tout du monde n'est pas déjà là, avant l'expérience ; il n'est qu'un horizon que l'expérience, se précédant elle-même, apporte avec soi. Kant interprète le monde comme un horizon d'expérience. La représentation horizontale (*horizonthaft*) se produit dans les concepts de la Raison, les idées. Dans la formation des idées, la Raison dépasse le domaine de l'expérience, mais c'est seulement un tel dépassement qui est effectif, non pas ce qui est pensé dans les idées. Ce monde n'est pas détachable des idées, il est en soi-même rien (WE, 138/139).

Il en résulte qu'il n'est ni fini ni infini, parce qu'il est sans grandeur (WE, 139), et que la totalité du Tout du monde n'est pensable que comme « absence de fin du procès de l'expérience » : c'est la régression indéfinie, qui fait que pour Kant « le phénomène du monde est l'indéfini » (*ibid.*). Dans la mesure où, par ailleurs, Fink l'a montré dans son commentaire de la *Dissertation* de 1770, le triplet mondain espace-temps-phénomène est rapporté par Kant à la sensibilité, le monde y devient doublement "subjectif" — même si c'est au sens transcendantal : d'une part par sa constitution sensible, de l'autre par sa constitution intelligible. Procédant de la double formation (*Bildung*) dans les formes de l'intuition et dans l'idée, le monde, interprète Fink, devient en fait

projet de monde (*Weltentwurf*). Or quel est le rapport, demande-t-il, entre le monde comme projet et le monde lui-même ? (WE, 145). Cela, pour ajouter tout aussitôt qu'il doute que le monde ne soit rien d'autre que l'horizon que l'homme porte ou "supporte" (WE, 145). Entre le sol de la sensibilité et le ciel de la pure pensée, l'homme serait ainsi comme *Atlas*, celui qui porte le monde sur ses épaules. Pour aller plus loin, il faudrait, suggère Fink très lucidement,

différencier encore l'idée de l'être en soi lui-même, selon qu'elle s'applique au monde ou aux choses dans le monde (WE, 142).

Et nous savons que ce qui lui permettra cette différenciation qui, pour Kant, eût fait se mouvoir dans le seul intelligible — selon nous : entre le noumène comme être pratique et les horizons symboliques de la Raison pratique (la liberté, le monde des fins, et Dieu) — c'est l'infléchissement ou le déplacement "cosmophore" de la pensée heideggerienne de la *Lichtung*. Nous y reviendrons dans le traitement de notre deuxième question.

Manifestement, si Fink n'est pas satisfait par la conception du monde comme horizon, c'est qu'elle est, pour lui, une version intra-mondaine du monde lui-même, qui rejette celui-ci à la périphérie — périphérie indéfinie si l'on a traversé les apories des antinomies kantienues, mais périphérie projetée, apparemment, par le sujet humain en tant que centre comme pour s'y retrouver, en tant que centre parmi les centres, ou plutôt parmi d'autres centres possibles. Cette indéfinition correspond bien à la définition classique de Dieu, puis de l'espace, qui a joué un rôle si prégnant dans l'institution moderne de la métaphysique et de la science : la sphère infinie dont le centre est partout et la périphérie nulle part⁵. Il n'est donc pas sûr que cette conception soit unilatéralement intra-mondaine. Bien plutôt, pour reprendre les termes de Fink, joue-t-elle déjà, quoiqu'en un sens énigmatique, de la différence cosmologique à l'intérieur de Dieu lui-même comme infini. Dès lors, il serait vrai de penser qu'avec l'horizon comme périphérie indéfinie, le monde lui-même est occulté. Mais ce ne serait pas tant par l'intra-mondain que, plus profondément, par une conception déjà *cosmo-théologique* de l'homme et de Dieu, et il faudrait peut-être reprendre aussi sous cet angle la lecture de la *Dissertation* kantienne.

C'est dire combien les choses sont complexes, enchevêtrées, et combien, à sa manière, comme pour s'y retrouver, Kant a accompli en un sens la rude tâche

⁵ Cf. le *Livre des XXIV philosophes*, éd. et introd. par F. Hudry (d'un manuscrit du début du XIII^{ème} siècle), et notre Postface, Jérôme Millon, Coll. "Krisis", Grenoble, 1989.

d'y mettre de l'ordre, en dissociant les trois horizons symboliques du monde, de l'âme, et de Dieu. Notre interrogation portera sur deux points : 1/ le monde comme idée en tant qu'horizon *symbolique* de l'expérience, distinct de l'horizon au sens phénoménologique ; 2/ le monde comme horizon *phénoménologique* en un autre sens que celui que Fink attribue à Husserl, donc au niveau même d'une athématité qui n'est plus du tout d'ordre intentionnel — le concept d'intentionnalité athématique étant intrinsèquement contradictoire.

Il y a bien, Fink a tout à fait raison d'y insister, dans la conception du monde comme idée — comme idée régulatrice de l'expérience, et donc comme horizon — quelque chose qui, s'il traduit bien, en un sens, le caractère méon-tique du monde, ce qui en fait un rien d'étant, est néanmoins repris par une certaine conception de l'étant comme étant intra-mondain : cela se montre dans la mise en forme des antinomies selon le couple fini/infini et le couple liberté/nécessité. Autrement dit, l'idée — et l'horizon de l'expérience — ne se conçoivent que depuis un codage symboliquement déterminant — et aveuglement déterminant — de ce qui est censé être comme être-de-monde. Elle démontre à sa manière que le Tout de ce qui est n'est pas de même niveau que ce qui est, et que, si le rassemblement de tout ce qui est constitue en fait un pur intelligible, c'est-à-dire un concept pur de la Raison, une Idée sans *Darstellung* sensible possible, elle n'a de *rapport* à l'expérience de la connaissance objective que comme *son horizon à elle*, à savoir, non pas comme horizon proprement phénoménologique, mais comme horizon *symbolique* de la *connaissance théorique*, comme ce qui est seul susceptible de rendre *intelligible* le Tout, non pas simplement du monde, mais plutôt de l'expérience scientifique *mondaine*. Il s'agit déjà, en un sens, si l'on tient compte de la troisième *Critique*, de l'amorce d'une réflexion téléologique, comme si le Tout de l'expérience avait la tendance intime à s'organiser en un "système" (une "théorie") censé être par avance en "harmonie préétablie" avec un "système du monde". Si cette possibilité est seulement dégagée en creux dans la première *Critique*, et exhibée comme telle dans la troisième, c'est que, précisément, pour cette exhibition, est nécessaire le passage par le sublime comme moment proprement phénoménologique de l'expérience : la monstration concrète de l'impossibilité qu'il y a, pour l'imagination transcendante, à schématiser complètement le monde, c'est-à-dire le *phénomène* dans son caractère *indéfini* et *informe*, et du saut, du *hiatus* irréductible qui en résulte entre la phénoménalité esthétique et l'intelligible, les idées de la Raison. C'est ce *hiatus*,

génialement conçu comme irréductible par Kant, qui fait précisément que le schématisme transcendantal mis en œuvre par la faculté de juger réfléchissante est irréductible au schématisme mis en œuvre par la faculté de juger déterminante : c'est lui qui fait que c'est seulement dans les mathématiques que le schème de la réflexion est identique au schème de la production, et que, dans la nature, le premier ne pourra jamais, pour ainsi dire, rattraper l'autre — ce qui amorce la réflexion en termes de téléologie, c'est-à-dire d'une légalité seulement pour nous d'une contingence irréductible, sinon à l'horizon *symbolique* de l'*intellectus archetypus*.

Il en résulte, pour la conception kantienne du monde — à la fois, Fink a raison de le souligner, Tout des phénomènes et nature — qu'il y a bien, en elle, un abord phénoménologique du monde, mais dans le "moment" du sublime, qui est aussi épreuve phénoménologique de la mort, de la nihilité du sujet, sur laquelle s'enlève la rencontre de l'ipséité dans *son* énigme et de l'énigme (Dieu) de *toute* ipséité. Et ce qui est tout à fait capital, c'est que, dans le sublime, ce n'est plus telle ou telle "chose" — entre guillemets phénoménologiques — telle ou telle beauté naturelle ou artistique qui est rencontrée, mais l'absence, précisément de toute "chose", c'est-à-dire ce que Fink appelle *le monde même*. Ce qui est non moins capital, c'est que le monde même paraît lui-même dans une multiplicité de *phénomènes*, dès lors à comprendre comme *phénomènes-de-monde* : ciel étoilé, océan déchaîné, chaos montagneux, éruption volcanique, etc. Et que, dans de tels phénomènes-de-monde, l'horizon terrestre, la distinction Terre/Ciel se voient bouleversés, ce qui produit l'impression de l'effrayant ou plutôt, puisque le sublime n'a lieu que dans une véritable *époque* phénoménologique de tout danger réel, l'impression d'*Unheimlichkeit* du monde en ses phénomènes. Qu'il s'agisse des exemples kantien, ou d'autres que l'on peut imaginer, ce qui y apparaît est aussi le caractère désert, *inhabité* de ces phénomènes, mais encore, leur caractère déserté, *inhabitable*, le fait, précisément, que le monde même se phénoménalise, dans l'épuisement de l'imagination, avec l'imminence de sa disparition, sans m'avoir attendu et sans m'attendre encore. J'y découvre que j'y suis *mortel*, comme tout être qui partage ma condition, et que si j'existe, ce n'est pas dans une quelconque image de moi, ou dans les déterminités symboliques qui me situent socialement parmi les hommes, mais comme singularité radicale qui se dérobe à travers l'abîme de ma propre vie et de ma propre mort au monde, comme énigme dans la grande énigme qui me tient malgré tout au bord de la disparition. A l'indéfini

de la régression indéfinie de la première *Critique* répond donc l'*apeiron* illimité des phénomènes-de-monde de la troisième, *apeiron* que ne règle plus aucun concept de l'entendement comme dans ce qui était la "synthèse régressive", mais qui est l'*Abgrund* sur lequel se tend le schématisme libre (sans concept ou sans idée) de l'imagination transcendante "esthétique". Il ne faut jamais oublier, sous peine, tout simplement, de commettre une faute d'interprétation, que c'est la réflexion esthétique sans concept d'une schématisation libre in-finie qui amène à réfléchir, à travers cet abîme de l'*apeiron*, et dans le sentiment (*Gefühl*), l'orée de l'intelligible, Dieu lui-même ou l'instituant symbolique, comme l'horizon symbolique, méta-phénoménologique et donc trans-mondain, du sens même de tous les sens (théoriques et pratiques) dont l'homme peut faire l'expérience. Il y a presque, dans le sublime, un retournement de l'absence de l'homme au monde (et du monde à l'homme) — absence clignotante dans l'imminence — en présence, elle aussi clignotante, de l'homme à Dieu (et de Dieu à l'homme). Comme si, alors même que le monde ne m'a jamais attendu et ne m'attendra jamais dans son *Unheimlichkeit*, Dieu, comme énigme de l'*ipse* et du sens, m'avait toujours attendu et devait toujours m'attendre, sans que je puisse jamais savoir ni pourquoi ni comment. Ce n'est donc pas du tout, selon ce qui serait une faute d'interprétation, que Dieu, l'instituant symbolique, soit le support, le suppôt ou le fondement (onto-théologique) du monde : trans-mondain, il "est" le mouvement même de l'"infini", au sens où il "est" au delà des bornes pourtant à l'infini du monde, et plus profondément que ses entrailles les plus intimes et les plus infimes, d'une puissance qui, précisément *n'actionne rien*. L'idée du démiurge ou de l'intellect archétype est déjà *dérivée* ou déplacée, comme l'horizon symbolique de la faculté de juger téléologique.

Telle est selon nous, et rapidement réélaborée, la force inouïe du penser kantien, qu'il faut prendre comme un tout indivisible, architectoniquement articulé. Force telle qu'elle nous permet à son tour de repenser autrement le concept d'horizon, non plus par extension de proche en proche à partir d'un centre ou d'un lieu centré (subjectif) intra-mondain, mais depuis l'*apeiron* lui-même des phénomènes-du-monde, où précisément, il n'y a plus d'"étants", où les "choses" et "événements" ont été mis entre parenthèses. Si, dans le sublime, l'imagination schématise librement (sans concepts) à l'infini, c'est que l'infini, précisément, que ce soit dans le grand ou le petit, en est un horizon phénoménologique (sans concept, sans idée). C'est inverser le mouvement du sublime

que de dire, d'avance, que c'est Dieu, déjà, qui est à l'œuvre dans ce schématisme comme son horizon : c'est ne pas comprendre, justement, qu'il n'y a pas d'horizon au sens intentionnel, ou même, plus profondément, d'horizon au sens d'horizon terrestre sous le ciel, sans le jeu, en lui, d'un horizon plus caché, moins manifeste, mais plus opérant d'un point de vue phénoménologique, comme horizon de ce qu'il y a d'invisible et d'impensable derrière l'horizon. Comme le disait déjà Giordano Bruno pour faire comprendre l'infini, le propre de l'horizon est de reculer à mesure que l'on avance vers lui alors même qu'il ne cesse d'appeler à aller y voir "derrière". Husserl a sans doute pensé quelque chose de plus profond que ne semble l'avoir soupçonné Fink quand il dit que je ne puis jamais me placer à la fin du monde. S'il n'y a pas de fin ou de bord du monde, ce n'est sans doute pas, tout simplement, qu'il serait infini au sens de la représentation mathématique, mais c'est plus profondément qu'il n'y a pas de lieux, et donc d'espaces, accessibles à la pensée et à la sensibilité, à l'imagination et au regard, sans l'horizon, non manifeste par principe, et pourtant phénoménologique, non pas, comme le pensait Husserl, du vide, mais de lieux *inaccessibles par principe* — c'est-à-dire en fait principiellement *absents*, d'une absence qui n'est pas hors du monde, comme dans le vide, mais qui est, sinon le monde même, du moins *au* monde même. D'une absence qui compte aussi, en effet, dans le temps de présence du monde, puisqu'elle est aussi dans l'infime, dans tout ce qui, dans le temps de la présence, ne se temporalise et ne se spatialise pas en présence de monde. Absence qui *troue* littéralement la présence de monde et au monde, et qui est celle d'un temps autre que le temps de la présence, d'un espace autre que l'espace parcouru, dans l'*en-même-temps*, par la temporalisation de la présence, et que nous nommons, pour cette raison, *proto-temps* et *proto-espace*. S'il y a, dans le sublime, épreuve de la mort, c'est qu'il y a aussi en lui, de manière phénoménologique, expérience de ce proto-temps et de ce proto-espace comme horizons-de-monde des phénomènes-de-monde, comme horizons d'absence *au* monde qui ne sont pas horizons d'absence *de* monde. A ces lieux où je n'ai jamais été et où je ne serai jamais (présent), et que, pourtant, l'imagination *s'épuise* à schématiser, correspondent, dans le même épuisement, des temps qui n'ont jamais été présents et qui ne le seront jamais, temps que nous nommons, pour cette raison, ceux du passé transcendantal et du futur transcendantal, en référence et en hommage à Schelling. Proto-temps et proto-espace qui ne sont pas à leur tour ceux du "monde même" en opposition au "monde pour nous", puisque nous les savons d'un savoir primordial et immémorial par l'épreuve, préci-

sément, de la natalité et de la mortalité, qui n'est pas réductible à ce que l'on nous en raconte dans le cadre de telle ou telle culture symboliquement instituée. Mais proto-temps et proto-espace qui constituent le monde-même avec les temps-espaces qui s'enchassent en eux, sous eux, comme horizons non téléologiques (et non-intentionnels) de l'expérience, comprise à son tour comme les expériences vivantes de la conscience phénoménologique, du sens se faisant dans la temporalisation/spatialisation en présence. Il n'y a pas de temps-espace et de phénomène en lui sans les horizons de ce qui s'en absente originairement comme l'*inconscient phénoménologique* — dont la "conscience vide" ou l' "horizon vide" de Husserl ne sont que des versions négatives.

Il y a, par là, au monde, et plus précisément aux phénomènes-de-monde, quelque chose qui nous rapproche infiniment de ce que Fink visait ou présentait sans doute, puisque ces phénomènes sont hétérogènes ou irréductibles aux choses et aux événements, aux étants. Ces phénomènes, intrinsèquement cosmologiques en tant que phénomènes-de-monde, sont en effet inassimilables à des étants (choses ou événements), dans la mesure stricte où ils ne peuvent par principe se résorber dans de la présence. De la mer déchaînée, je ne puis voir dans la présence les multitudes de vagues et les milliards de vaguelettes, du chaos montagneux, je ne puis englober dans le même parcours temporalisant du regard les foules de plis ou de replis de la terre, etc. C'est cela, l'échec même de la schématisation dont parle Kant. Le monde y est trop décidément, selon la belle formule de Merleau-Ponty, à multiples entrées. Il l'est tellement, nous l'avons déjà suggéré, que la terre tend à se confondre avec le ciel, que les deux s'interpénètrent à l'infini, alors même que, pourtant, il y a encore des horizons phénoménologiques de schématisation, c'est-à-dire de phénoménalisation — les multiples entrées, précisément, que l'imagination prend comme autant de perches qui lui paraissent tendues, mais pour s'engouffrer dans l'absence, ou plutôt dans ces trouées d'absence qui ne cessent de chatoyer, d'ondoyer, de miroiter. Phénomènes au pluriel dont on a assez dit, à propos de la mer, qu'ils sont multiples, et toujours les mêmes, et qui montrent à nos yeux qu'il peut y avoir *des* mondes, au pluriel, en un autre sens que celui, existentiel/existential, en lequel l'entend Fink. Ce qui y paraît n'est pas, en effet, de l'étant, mais c'est, en quelque sorte, *du monde*.

Cette "figure" inconsciente et cachée du monde, Fink l'a pensée à sa manière, à la suite de Heidegger, et notamment de son très beau texte sur *L'Origine de l'œuvre d'art*, avec ce qui s'en dégage comme la *Terre*, dont Fink

dit très fortement, sans prolonger toutefois cette "intuition" jusqu'au bout, qu'elle est pour lui « le monde au sens cosmique » (WE, 175).

L'EQUIVOQUE DU MONDE COMME *LICHTUNG*

Nous ne reprendrons pas ici la manière très claire dont Fink articule son parcours à travers Kant, chez qui il a dénoncé une version trop "subjective" du monde — trop à distance du "monde même" — à son parcours à travers Heidegger, celui de *Sein und Zeit* et celui de *Vom Wesen des Grundes*, où il cherche le passage d'une conception encore "subjective" du monde comme existentiel du *Dasein* à une conception moins apriorique transcendante et plus proche du "monde même" : celle de l'ek-stase originaire où vient à se situer, en retour, le *Dasein* en son essence ou en son "authenticité". Le point-charnière du parcours à travers Heidegger, qui s'achève avec la prise en compte de la *Lettre sur l'humanisme*, est la discussion qui s'engage du concept d'*alétheia* dans *L'Origine de l'œuvre d'art*. Il nous semble que là même où Fink a entrevu tous les moyens de larguer les amarres qui l'accrochaient encore à Heidegger, il a peut-être été repris par celui-ci dans une conception du "monde-même" encore trop marquée par la sorte d'illusion transcendante, sur laquelle nous viendrons en dernier, qu'est la pensée heideggerienne de l'être (*Seyn*) en tant que tel.

Que dit tout d'abord Fink dans cette discussion ? Comment en vient-il à concevoir que la Terre est le monde au sens cosmique ? Dans son commentaire, très remarquable (WE, 172-180), il insiste sur le caractère de fermeture dans l'ouvert, de la Terre. Dans l'œuvre d'art, la Terre se montre, mais n'entre pas dans la *Lichtung*, « n'éclaircit pas » (*lichtet nicht*), demeurant la frontière pour tout comprendre, l'incompréhensible (cf. WE, 173). Même si c'est par elle que l'œuvre d'art trouve son éclat propre, nous dirions sa teneur concrète phénoménale (couleurs, grain de la matière, bronze ou marbre, pesanteur, dureté, légèreté, etc.), il subsiste, souligne Fink à la suite de Heidegger, un conflit irréductible entre l'œuvre comme ouverture de monde — ouverture elle-même historique — et l'œuvre comme puisant obscurément dans l'abîme anhistorique et refermé sur soi de la Terre — comme si l'œuvre visait à porter la Terre à l'ouverture du monde et comme si, dans le même mouvement, la Terre se recelait comme le chaos de la nature. Conflit entre nature et culture, l'œuvre

acquiert son statut, qui n'a rien d'objectif, dans l'en-même-temps (*Zugleich*) de l'ouverture et de la fermeture, que Heidegger caractérise comme *aletheia*. Il s'agit là, explique Fink, d'un concept fondamentalement nouveau de la vérité (WE, 174), qui la détache du concept existentiel ou existencial de monde (*ibid.*). Si « la vérité est à présent dans le conflit du monde et de la Terre » écrit-il, cela veut dire que « la vérité n'est plus seulement interprétée à partir de l'homme, de sa "compréhension du monde", mais tout autant à partir de l'étant lui-même » (WE, 174). « La vérité est aussi quelque chose à même l'étant lui-même » (WE, 174-175). Ce qui est neuf, c'est cette conception conflictuelle de la vérité, et Fink voit dans la Terre le monde au sens cosmique (WE, 175). C'est, selon lui, un changement, peut-être inaperçu de Heidegger lui-même, dans la conception du monde qui amène ce changement dans la conception de la vérité (*ibid.*). Si la vérité est conflit,

la puissance de l'étant dans le Tout (sc. le monde au sens cosmique) est en conflit avec le "monde" établi de l'homme dans le comprendre. La Terre participe à la *Lichtung* que nous nommons vérité. Elle-même se pousse en se refermant dans la lumière (*Licht*). La vérité est un événement (*Geschehen*) cosmique (WE, 177).

C'est ce fil que Fink suivra pour conclure (cf. par exemple WE, 183) que la *Lichtung* est le monde même. Mais ce fil, voudrions-nous montrer, n'était pas le seul, et c'est le fait que Fink l'ait suivi qui trahit, selon nous, une reprise de ce qui s'ébauchait pour lui par le poids du penser heideggerien.

Nous reconnaissons en effet dans la Terre, et dans l' "intuition" finkienne qu'elle est le monde au sens cosmique, tous les caractères de ce que nous avons repéré comme l'inconscient phénoménologique. Et dans le "monde" au sens heideggerien tous les caractères du monde en tant qu'il est symboliquement institué — et symboliquement codé — dans une culture. Heidegger, mais sans doute encore davantage Fink, avec cette "intuition", ont été au plus près de "découvrir" les phénomènes-de-monde, au sens où nous l'entendons, avec leurs horizons d'absences, leurs horizons cachés de monde, dans leur dimension sauvage ou *barbare*, parce qu'échappant par principe à toute culture, à toute *Bildung* comme codage symbolique aveugle donnant prise sur les choses et les événements du monde, toujours déjà humains, et repris chez Heidegger par le concept d'étant. Deux points nous permettent d'aller dans ce sens. Le premier est que c'est par cette dimension sauvage que l'œuvre acquiert ses concrétudes phénoménologiques, et, comme en écho, sensibles. Le second est que le concept heideggerien de vérité est au plus près d'un concept d'illusion ou de fausseté qui est en fait de même radicalité — ou qui devrait l'être, nous allons le voir,

si Heidegger ne réinterprétait le tout à partir de l'étant et de la vérité comme décèlement.

Le premier point ne peut se comprendre que si, à propos de l'œuvre d'art, nous retournons un instant à la troisième *Critique* de Kant, à ce qu'il appelle la schématisation libre (sans concept) et à la réflexion esthétique sans concept. Si l'œuvre est appréhendée comme un étant, comme une chose ou un événement, elle est dès lors appréhendée depuis un concept, celui de l'œuvre d'art en tant qu'inscrite d'avance dans les codages symboliques de l'institution symbolique (la culture), et non pas, précisément, comme *phénomène*, comme "lieu" où c'est le monde lui-même qui vient à paraître dans l'un de ses phénomènes. Le conflit heideggerien est bien celui de la nature et de la culture, c'est-à-dire, dans nos termes, celui de la dimension phénoménologique primordiale de monde et de la dimension symbolique — où l'œuvre est le symbole de l'institution symbolique du monde dans une culture. Mais, si nous considérons pour elles-mêmes la schématisation — qui a d'abord été celle de l'artiste — et la réflexion esthétique sans concept, les concrétudes "terrestres" y sont concrétudes phénoménologiques dans la mesure même où elles y participent de la *phénoménalisation sans concept* du monde dans l'œuvre : elles sont donc aussi, en tant que concrétudes "terrestres" ou phénoménologiques, tout autre chose que des "qualités" ou des "propriétés" de la chose-œuvre. Elles sont elles-mêmes des concrétudes sauvages, des existentiels incarnés (Merleau-Ponty) de monde, et pas de choses, et c'est cela même qui fait que, malgré leur apparence de "choses", les œuvres d'art véritables sont des phénomènes-de-monde et pas de choses. L'œuvre d'art, en effet, ne se tient pas en elle-même comme un étant ou une chose, elle est trouée de toutes parts par des horizons d'absence, qui plongent dans l'absence du champ ou de l'inconscient phénoménologique, et qui, par là, éveillent, à l'infini, des réminiscences transcendantales de monde, des fonds de concrétudes sauvages de monde qui n'ont jamais été aperçues et qui ne le seront jamais, dont certaines s'accrochent dans le temps de l'œuvre se faisant, tout d'abord au fil du travail de l'artiste, ensuite au fil de la réflexion sans concept des autres hommes qui regardent, lisent ou entendent l'œuvre. En ce sens, celle-ci n'est pas seulement, ni primairement, initiation au monde, mais initiation de monde infinie, immémoriale parce que plongeant dans le passé transcendantal, et immature, parce que plongeant, *jamais* accomplie ou achevée, dans le futur transcendantal, et initiation de mondes, au pluriel — pluriel indéfini, toujours le même et sans cesse renouvelé dans les œuvres d'un

même artiste ou d'artistes différents. C'est en ce sens plus profond que l'œuvre est bien, comme le dit Fink, "événement cosmique" : mais cet événement n'a rien d'ontique, il ne se produit pas dans le temps et dans l'espace intra-mondains — sinon empiriquement et symboliquement — car il est comme schématisation libre sans concept, temporalisation/spatialisation qui se conquiert, indéfiniment, contre son éclipse toujours possible dans le proto-temps/proto-espace du monde en tant qu'*apeiron* sauvage. Comme l'a magnifiquement vu Merleau-Ponty, les concrétudes de l'œuvre — couleurs, grain de la matière, timbres, formes, etc. — sont toujours plus que des qualités disposées sur l'œuvre chose comme du beurre sur la tartine : elles sont des *horizons de monde*, qui s'accordent et se désaccordent au fil du travail schématique de la temporalisation/spatialisation en présence, travail que Kant assimilait à celui de l'imagination transcendante. Et il en va de même de la "nature", pourvu qu'elle nous paraisse belle et/ou sublime.

Le second point peut se dégager de la relecture d'un passage particulièrement crucial du texte de Heidegger sur *L'Origine de l'œuvre d'art*, où il envisage deux possibilités de la *Verbergung*, du cèlement⁶. Ce passage est crucial parce qu'il donne, pour ainsi dire, la version phénoménologique du conflit interne à la vérité. Heidegger y distingue le cèlement comme *Versagen* — refus — du cèlement comme *Verstellen* — déplacement — et le cadre de cette distinction est celui, dont nous avons déjà entrevu l'unilatéralité non-critique, de la différence ontologique étant/être. Le cèlement comme refus est, écrit-il, « le commencement de l'éclaircie (*Lichtung*) de l'éclairci (*Gelichtete*) », puisque c'est le refus de l'étant dont nous ne pouvons encore dire rien d'autre que : il est. Mais il y a encore un cèlement d'un autre genre, au milieu même de l'éclairci : dans le glissement de l'étant devant l'étant, dans le voilement (*Verschleiern*) de l'un par l'autre ou l'obscurcissement de celui-ci par celui-là, ou encore dans le masquage d'une multitude par quelques uns, dans la dénégation du tout par l'isolé. Là, précise Heidegger, l'étant apparaît bien, mais se donne autrement qu'il n'est, c'est-à-dire comme apparence (*Schein*) et apparence trompeuse, véritable origine de l'erreur. Puisque, ajoutait-il, nous ne pouvons jamais discerner avec certitude les deux modes de cèlement, c'est le cèlement lui-même qui se cèle et se déplace lui-même, et la *Lichtung*, l'éclaircie, n'est jamais une scène fixe sur laquelle se jouerait le jeu

de l'étant. Il faut plutôt penser que la *Lichtung* elle-même ne se produit que comme cèlement double, et que le non cèlement (*Unverborgenheit*) de l'étant ne relève pas de l'étant lui-même. C'est en ce sens que, selon une formule qui a fait fortune, « l'être (*Wesen*) de la vérité est la non-vérité ». Quoi qu'il en soit, on entrevoit très clairement ici le nerf de ce que Fink a trouvé comme la possibilité de détacher ou de désancrer, à l'instar de la vérité, le monde même du monde des étants.

Le point problématique, dans cette page aussi célèbre que redoutable, nous paraît être la manière dont Heidegger distingue les deux modes du cèlement pour les déclarer ensuite indiscernables. Le bénéfice est grand, puisque la vérité, la *Lichtung*, se désancre en effet de l'étant, mais le présupposé est lourd et nous semble relever, quelque part, du tour de passe-passe. Si le concept de cèlement comme refus s'intègre bien, en effet, dans l'ensemble de la problématique heideggerienne, il n'en va pas de même de son concept comme déplacement. Ce qui est caractéristique en effet, c'est que Heidegger se place d'abord, apparemment, sur un plan strictement *ontique* — il ne s'agit que de glissements, voilements, obscurcissements, masquages, dénégations de l'étant par de l'étant, et par là, d'erreur ou d'illusion sur l'étant — pour recharger tous ces "phénomènes" d'une dimension "ontologique" en déclarant les deux modes de cèlement indiscernables, et sans qu'il se demande jamais, en retour, dans une réflexion "transcendante", de quel droit dès lors il les a discernés. C'est de la sorte comme si cette indiscernabilité se jouait dans le "passage" de l'éclaircie, "passage" difficile dans cette mesure, au non-cèlement de l'étant. Preuve, s'il en est, que la conception heideggerienne est bien plus ancrée dans l'étant qu'il n'y paraît, comme l'est "le cercle carré" de sa formule sur l'être de la vérité — "l'être de la vérité", à savoir de la *Lichtung*, faut-il entendre, est la non-vérité, le cèlement de l'étant. La *Lichtung* n'est pas *ipso facto* lumière nue et une jetée sur l'étant, révélation de l'étant tel qu'il est. Car les étants peuvent encore s'y emmêler.

Mais alors, ne faut-il pas aller plus loin que cette pensée, qui, finalement, tourne circulairement sur elle-même, de l'étant à l'étant, pour tirer subrepticement de l'étant un parti qui permettra d'en sortir ? Mais d'en sortir par le tour de prestidigitation qui recharge d' "ontologique" ce qui, de prime abord, paraissait purement ontique, relever du mondain, sinon, finalement, de l'intra-mondain ? Peut-on, autrement dit, parler encore des "étants" dans la *Lichtung*,

⁶ Nous reprenons le texte publié in Holzwege, V. Klostermann, Frankfurt/a/Main, 1950, p. 42.

au même sens que des "étants" s'ouvrant au projet-de-monde du *Dasein* ? N'y a-t-il pas là un glissement de sens, dont seule une considération architectonique permettrait de rendre compte, et dont l'oubli serait générateur, précisément, de l'illusion transcendante ? Il est caractéristique que les différents modes envisagés du cèlement comme déplacement font penser, irréductiblement, à ce "régime" de la pensée que Freud a pensé comme "processus primaire", c'est-à-dire à ce qu'il a relevé comme les "mécanismes" de ce que nous nommons l'inconscient *symbolique*. Est-il sûr que dans ce chaos apparent, où règne en effet de l'illusion, mais seulement pour la Raison ou la conscience, il s'agisse encore de l'étant ? Si l'on répond que pour Heidegger l'étant est, par principe, tout apparaissant, n'y a-t-il pas, dès lors, une équivoque fondamentale sur le mot (par exemple : un centaure est-il un étant ?), et par surcroît, est-on sûr que les "phénomènes" du *Verstellen* n'aient lieu qu'avec des "apparaissants" ? Plus précisément, un centaure, ou tous les "êtres" — nous dirions en allemand : les *Wesen* — biscornus et étranges qui traversent les rêves, où le *Verstellen* est, pour ainsi dire, "généralisé", sont-ils réductibles à de l'apparaissant au sens de ce qui apparaît ? Un centaure est un apparaissant, dira-t-on, mais est-on sûr que n'y "apparaît" que le centaure ? Est-on sûr que le centaure n'est pas en même temps une foule d'autres "êtres", des *Wesen*, précisément qui seraient sauvages, car non symboliquement codés et découpés comme le centaure ? Et cette équivoque, ou plutôt cette plurivocité originaire n'est-elle pas tout aussi prégnante dans l'art où, précisément, nous l'avons indiqué dans notre premier point, les concrétudes phénoménologiques, qui sont *Wesen*, en tant que ces *Wesen* sauvages eux-mêmes, ne sont précisément pas toutes symboliquement codées — si tout au moins, comme c'est le cas, l'œuvre est le lieu du conflit entre nature et culture, entre sauvage et symboliquement institué ? Si nous distinguons l'inconscient symbolique de l'inconscient phénoménologique en ce que le premier ne se détache du second que par les codages symboliques aveugles (inconscients) qui s'effectuent spontanément, sans téléologie, sur le second, nous voyons que notre question va bien plus loin encore que jusqu'à la "prise en compte" des "faits" mis en évidence par la psychanalyse. Car nous voyons que le cèlement comme déplacement est précisément le jeu des horizons d'absence qui sont horizons de monde dans les phénomènes-de-monde : jeu dans lequel ceux-ci se chargent de concrétudes phénoménologiques ou de *Wesen* sauvages échappant à toute téléologie et à toute intentionnalité. Jeu où ce qui se joue n'a plus rien d'étant puisque ce sont les *Wesen* sauvages eux-mêmes, plus archaïques que l'étant, en tant qu'existenciaux incarnés, rayons ou horizons

de monde. C'est donc le jeu apparemment ontique du déplacement qui, non seulement se voit, comme l'a pensé Heidegger, et Fink à sa suite, désancré de l'étant, mais encore et surtout désancré du cèlement comme refus de l'étant. Le changement de sens de l'étant dont nous parlions, et que nous commençons à discerner comme le "cran d'arrêt critique" dans la régression, est donc changement de l'étant présent en *Wesen* flottant entre la présence et l'absence, aux lisières de la conscience, et dont seuls des éclats symboliquement codés viennent à jouer dans l'inconscient symbolique. L'apparence, l'illusion ou l'erreur devient bien plus profonde que l'apparence, l'illusion ou l'erreur sur l'étant : elle peut l'être sur l'être-même, voire sur le monde même au sens où l'entend Fink — mais pas, voudrions-nous montrer, au sens où il s'efforce de le penser. Si le champ phénoménologique, dans sa dimension immémoriale et primordiale, en prend les caractères de "monde" archaïque, sauvage, barbare, de phénomènes-de-monde agités de multitudes, de myriades de déplacements de leurs concrétudes phénoménologiques, il ne peut plus être milieu de *Lichtung* au même sens que celui de Heidegger. S'il y a *Lichtung*, c'est, encore une fois, celle, océanique, cosmique, panique, ou dionysiaque, du *sublime* : celle de l'*apeiron* comme du grand sommeil métaphysique sur lequel nous voguons, dans notre veille, vaille que vaille. Entre cette *Lichtung* et celle où se décèle l'étant, il y a une hétérogénéité bien plus abyssale que ne le soupçonnait Heidegger — c'est peut-être elle, d'ailleurs, qu'il s'est efforcé de recoudre dans ce que nous avons nommé son "précriticisme" de second degré — puisque c'est celle de l'abîme infranchissable qu'il y a, non plus entre "Terre" et "Monde", mais entre monde sauvage et barbare, d'un côté, et monde civilisé, symboliquement institué, de l'autre côté. Il en résulte enfin qu'il y a peut-être, dans le "monde même", une illusion transcendante plus profonde qu'il n'y paraît, et que Kant, en ce sens, a peut-être touché bien plus loin qu'il ne semble. Pour le comprendre, il nous reste à envisager le troisième et dernier moment de notre méditation, où il s'agit de réfléchir la "subreption" heideggerienne comme "subreption transcendante".

MONDE, ILLUSION TRANSCENDANTE ET PHÉNOMÈNES

La question qui se pose est la suivante : la *Lichtung* — pour Fink : le monde — est-elle foncièrement distincte de l'illusion transcendante dès lors que l'illusion transcendante n'est plus à concevoir comme illusion transcen-

dantale d'étant ? Certes, chez Kant, l'illusion transcendantale, quant à la question cosmologique, est l'illusion que le monde puisse se présenter (*sich darstellen*) comme un "objet" (*Gegenstand*) de la connaissance théorique. C'est à l'inanité ou à la nihilité d'un tel objet que conduisent les antinomies, et à la conception du monde comme intelligible (idée) — que ce soit comme Tout ou comme "substrat suprasensible de la nature" — en tant que seule conception faisant échapper la Raison au conflit avec elle-même. Mais la question reste, précisément, que l'illusion transcendantale du monde — tout comme celle de l'âme et celle de Dieu — est inévitable et nécessaire, c'est-à-dire ne peut être éliminée ou corrigée comme le serait une simple illusion ontique. L'illusion transcendantale, chez Kant, se joue par « l'influence inaperçue de la sensibilité sur l'entendement » (A, 294/B, 350), c'est-à-dire précisément par le fait que, comme Fink le dit très finement, nous, les hommes, sommes comme Atlas qui doit porter le monde sur ses épaules. Ou encore, et toujours dans les termes de Fink, par le fait que le monde même se divise *pour nous*, apparemment, en le monde comme tout et le monde comme triplicité originaire du temps, de l'espace et du phénomène. C'est cette division qui, sans doute, est irréductible, dans la mesure où le Tout ne peut être qu'un concept dérivé de ou marqué par la diversité des étants, et où la triplicité originaire, pour peu qu'on l'interroge comme nous l'avons fait, lui est *hétérogène* en tant qu'elle ne met pas en jeu, primordialement, des étants, mais des "êtres" sauvages, des *Wesen* barbares, des concrétudes phénoménologiques de phénomènes-de-monde. L'illusion transcendantale serait dès lors plus profonde qu'une illusion d'étant dans la stricte mesure où elle serait cette "faute" originaire de l'esprit humain tentant de tenir *ensemble* ces deux "dimensions", l'une, phénoménologique, du monde comme phénomène, l'autre, symbolique, du monde comme unitotalité — la "subreption" heideggerienne était bien dans la réunion au sein d'une indiscernabilité des deux genres qu'il avait distingués du cèlement. Si nous poursuivions jusqu'au bout cet axe de la problématique — ce que nous ne pouvons faire ici — nous serions renvoyés aux abîmes du *Parménide* de Platon, où se joue la dialectique de l'Un et du multiple et de l'Un et du Tout⁷. Cette retranscendée devrait nous conduire à envisager le monde phénoménologique, non seulement comme l'horizon d'absence, l'horizon du proto-temps/proto-espace de tout phénomène-de-monde, mais comme la cohésion

sans concept des phénomènes-de-monde, en leur multiplicité originaire, au sein d'un même champ phénoménologique. Et de là, nous conduire à l'illusion transcendantale comme l'illusion inévitable de notre esprit selon laquelle ce champ constituerait un Tout — ce qu'il ne peut être que pour le langage ou la logique, c'est-à-dire pour la Raison, et ce, dans l'illusion transcendantale proprement dite que les phénomènes non seulement puissent se circonscrire dans un Tout, mais encore puissent en procéder comme d'un abîme "absolu". En ce sens plus précis, l'illusion transcendantale prend effectivement un statut phénoménologique, puisque c'est *l'illusion que les phénomènes puissent procéder ou dériver*, à quelque niveau ou avec quelque subtilité que ce soit, d'un concept ou d'une idée de phénomène. Kant, précisément, dans le sublime, y échappe, puisque l'appréhension esthétique (sans concept) de Dieu comme source instituante de l'intelligible ne l'est justement pas d'une *archè* des phénomènes, ni d'une *archè* des idées ou des concepts, mais *origine* transcendantale qui, pour paraître comme l'instituant symbolique, ne détermine ou n'initie rien de l'institution symbolique, ne paraît pas, sinon en idée, dans le *comme si* (le simulacre transcendantal) de la téléologie, en tant que cause déterminant le monde et l'âme comme ses effets. Certes, dira-t-on, il en va *mutatis mutandis* de même pour Heidegger, puisque rien, dans la *Lichtung* elle-même, ne décide *a priori* de l'être des étants, mais nous l'avons vu, cela ne fait que reculer l'illusion transcendantale d'un cran, puisque la *Lichtung* joue quand même comme l'inconditionné à partir duquel peut se conquérir, dans le conflit, quelque chose comme la vérité, le non cèlement, non seulement de l'être comme tel, mais, par voie de conséquence, de l'être des étants eux-mêmes. Il n'y a pas chez Heidegger, pour paraphraser le Fink de la sixième *Méditation* qui parlait de "méontique", d'apparence transcendantale de la *Lichtung* dans la *Lichtung* elle-même, de non-être originaire de même niveau que l'être en tant que tel. Et c'est cette absence même qui fait transcendantale *illusion* — même l'*Enteignis* conçu par Heidegger en opposition à l'*Ereignis*, est la "réserve de donation" dans le *Es gibt*, le "il y a" de l'*Ereignis* : il n'est pas ce qui peut venir *distordre* originairement l'*Ereignis* de l'intérieur de lui-même en le faisant paraître comme un simulacre de donation, d' "il y a" ou d'*Ereignis*.

L' "il y a" du monde, dont parle Fink vers la fin de son cours (WE, 207), peut donc aussi bien être, du point de vue d'une doctrine transcendantale élargie de la méthode en phénoménologie, une illusion transcendantale d' "il y

⁷ Cf. nos *Recherches phénoménologiques*, I, II, III, (vol.1), IV, V, (vol.2), Ousia, Bruxelles, 1981, 1983, et notre *Phénomènes, temps et êtres*, Jérôme Millon, Coll. "Krisis", Grenoble, 1987.

a". Pour savoir qu' "il y a" le monde, il nous faut, comme dans le sublime, traverser le monde *en pensée* — et non en imagination — c'est-à-dire d'une certaine manière, traverser en pensée la naissance et la mort, non pas pour rassembler le monde comme une île infinie, et infinie en grandeur et en puissance, donc pour le circonscrire par une périphérie de Rien ou de vide, mais, d'une certaine manière, qui sera toujours difficile et énigmatique, pour trouver au fond sans fond des horizons d'absence du monde même, l'énigme non mondaine de mon *ipse* et de tout *ipse*, l'énigme de l'individuation *humaine* recouverte aussitôt par les codages symboliques aveugles de l'institution symbolique. Immortalité ou intemporalité supra-sensible ou supra-mondaine de l'*ipse*, si l'on veut, mais depuis laquelle, seulement, et énigmatiquement, je puis *me tenir* au monde comme être humain, c'est-à-dire symbolique, et sans que le "moi", l'*ipse* (le *Selbst*) ou Dieu soient pour autant des concepts dont tout le reste découle ou dérive. Le "monde même", au sens de Fink, ne se joue, ou plutôt n'advient en ce qu'il appelle son "Jeu" que dans ce clignotement, ce battement en éclipses lui-même illimité et abyssal, entre le monde et le dehors seulement pensé et seulement pensable du monde. "Commencement" éternellement avorté et éternellement recommencé, dont le moment nous échappe toujours dans la mesure où il a toujours déjà commencé dans l'immémorial et recommencera toujours dans une insurmontable immaturité de notre expérience. Par rapport à lui, nous venons toujours déjà trop tard, et inlassablement, toujours encore, trop tôt : nous ne sommes jamais strictement contemporains de nous-mêmes et du monde, toujours en porte-à-faux par rapport à nous-mêmes et au monde. Croire le contraire, croire que nous sommes ou pouvons être pleinement au monde, que c'est là l'être même de notre être-là (*Dasein*), c'est proprement l'illusion transcendantale phénoménologique, massive dans toute l'œuvre de Heidegger.

Cette illusion transcendantale est néanmoins irréductible, telle est à la fois notre finitude et celle du monde, dans la mesure où elle n'est pas seulement nôtre, mais vient aussi de l'apparence transcendantale du monde, qui n'a plus rien de "subjectif" ou d' "existentiel". La non-contemporanéité dont nous parlions signifie, plus profondément, la non-coïncidence avec lui-même de tout phénomène, l'ouverture intrinsèque de ses horizons de temps/espace à des horizons de proto-temps/proto-espace qui n'en sont pas le reduplication ou la répétition dans une régression infinie en miroir qui supposerait elle-même la positivation des horizons. Les phénomènes-de-monde sont "affectés", dans

notre langage, d'une *distorsion originaire* en vertu de laquelle, doublement, non seulement le passé et le futur transcendants (et les "lieux" inaccessibles *a priori* de "l'espace" transcendantal) échappent par principe au passé et au futur dans la présence (et à l'espace qui peut être temporalisé par un parcours en présence), mais encore, à la mesure de cette discordance, la présence elle-même est l'espace se faisant de l' "en même temps" qui traverse de manière instable l'écart originaire et irréductible de son futur et de son passé, sans que jamais les deux ne puissent se résorber dans le présent sans épaisseur de l'instant. "Penser" dans la présence, ce n'est pas rassembler de l'étant qui, sans cela, serait dispersé, mais c'est creuser un sillon de temps et d'espace qui a toujours déjà commencé dans le projet et qui ne finira jamais — sinon dans l'illusion transcendantale — dans l'idée ou le concept. L'autre face, *intrinsèquement* phénoménologique, de l'illusion transcendantale, est donc qu'au monde, dans les phénomènes-de-monde, il y a distorsion originaire du temps/espace par rapport au proto-temps/proto-espace, et distorsion non moins originaire, en écho de la première, du temps/espace de la présence par rapport à elle-même, non-coïncidence de soi à soi du temps et de l'espace de la présence qui font qu'il y a absence dans la présence même, donc *du* monde dans le monde même qui paraît s'offrir dans la présence. Mais du monde dans un sens non-téléologique, et donc non-intentionnel, et qui, pour constituer la référence du monde au monde comme référence de la présence à l'absence originaire, n'en est pas pour autant "vide" ou "rien", ni non plus d'ailleurs "plein" ou "être" — car ce serait une autre version "métaphysique", en quelque sorte "cosmologique" plutôt que "psychologique", que de croire que le monde même puisse venir à coïncider avec soi dans cette auto-référence en "consommant" pour ainsi dire "mon" absence, qui serait "ma" perte.

Les points de passage de cette "référence", qui n'a en effet rien d'une auto-référence logiquement circulaire puisqu'elle a toujours déjà éclaté et éclatera toujours encore en multiplicités entrecroisées de "références" non uniformes et non univoques, ces points de passage sont autant de l'ordre du *Wesen* — classiquement : de l'essence — que de l'ordre de l'événement — classiquement : du fait qui se produit. Il est caractéristique que Fink recherche leur coïncidence mais échoue à la trouver dans la mesure où il la rapporte encore, à la suite de Heidegger, à l'étant (cf. WE, 205). Car il n'y a pas, entre les deux, de coïncidence possible qui signifierait leur aplatissement mutuel, mais solidarité d'un même *Wesen* en différenciation : le *Wesen* sauvage, cosmologique, est un évé-

nement cosmique, tout comme l'événement cosmique est un *Wesen* sauvage, cosmologique, parce que celui-ci est un existentiel *incarné*, un rayon de monde dans le monde, une concrétude phénoménologique autour de laquelle pivotent les phénomènes-de-monde dans leur pluralité, ce que Merleau-Ponty nommait une "membrure" de monde — et qui n'est pas de l'ordre de l'étant ou du non-étant, n'ayant justement jamais le temps d'être dans le temps de la présence, étant tellement instable et fugitif qu'il a déjà fui dans l'absence quand on croit l'apercevoir : comme la vie ou la mort, l'éveil ou le sommeil, la croissance ou la dépérissement, l'éclair et le tonnerre, la pluie et le soleil quand est passée l'averse (cf. WE, 205). C'est l'instabilité fondamentale des phénomènes-de-monde, dans leur porte-à-faux ou leur distorsion originaire, qui ouvre à l'appréhension phénoménologique, *sans concept*, d'un devenir in-nocent, bien plus que la constatation empirique d'un échec permanent de la stabilité. Et l'on comprend pourquoi la philosophie classique (antique et moderne), à la recherche passionnée et peut-être panique d'un fond stable, ne pouvait que passer à côté de ou *au travers* de l'instabilité phénoménologique des phénomènes, synonyme, pour elle du chaos. On comprend aussi que le monde archaïque ou primordial, le monde même comme monde phénoménologique, n'a rien, originairement, d'un *cosmos* harmonieux ou harmonique — commun autant aux Grecs qu'aux modernes — mais tout d'un désordre gigantesque de dissonances d'où émergent quelques consonances ou résonances éphémères, celles, sans doute, qui suscitent le sentiment du beau et du sublime.

Cela, Fink l'a vu à sa manière, peut-être dans sa lecture de Nietzsche en ce sens plus fidèle que celle de Heidegger, mais paradoxalement dans un autre cours, publié par F.A. Schwartz sous le titre *Existenz und Coexistenz*⁸. Dans une très belle page (p. 218), il écrit, non seulement que « le monde est *du même coup* ouvert et fermé, décelé et voilé », mais surtout que le Rien (*Nichts*), l'amour, la mort, nous renvoient à une absence (*Abwesen*) irréductible à la présence (*Anwesen*), à un caché irréductible à l'apparaître (*Erscheinen*), et que « la pensée gagne sa possibilité la plus extrême, durement, dans l'impensable (*Unausdenkliche*) ». Il y a une tension harmonique (*Spannungseinklang*) entre le monde apollinien de l'apparaître et un *Urgrund* absent qui n'apparaît jamais. Il n'y a pas d'accord sans désaccord, et désaccord le plus extrême, il n'y a pas de consonance, toujours abyssale, de l'être, sans disso-

nance tout aussi abyssale. Derrière la référence à Héraclite (Fr. 51), nous voyons, en nous rappelant que, pour Fink, la terre est le monde cosmique, le monde comme océan de phénomènes-de monde en foules et désaccordés parce que contingents, océan sur lequel nous cherchons et faisons des harmonies chaque fois que, appelés par les consonances possibles des *Wesen* sauvages de phénomènes, nous les saisissons comme des perches pour leur donner le temps d'exister, pour les temporaliser/spatialiser en présence de langage : lieu de notre frêle esquif, qui est lieu de la "pensée", c'est-à-dire tout autant de la musique, de la poésie, de la peinture que de la philosophie ou, plus lointainement, de la pensée mythique ou religieuse. Lieu "humain" du monde, mais qui doit toujours se conquérir, dans le combat ou le conflit, contre les puissances non moins obscures car aveuglement codantes et déterminantes de l'institution symbolique, où l'esquif, pour paraître monumental, n'en risque pas moins, le plus souvent, d'être notre tombeau.

⁸ Chez Königshausen u. Neumann, Würzburg, 1987.