

Bulletin d'analyse phénoménologique

Revue électronique de phénoménologie publiée par l'unité de recherche « Phénoménologies » de
l'Université de Liège

Volume I, numéro 3
Décembre 2005

<http://www.bap.ulg.ac.be/index.htm>
ISSN : 1782-2041

Sommaire

Grégori JEAN

« Le mondain, le transcendantal, l'absolu – et le
reste »

Essai sur la « clôture du transcendantal »
dans la *Sixième Méditation cartésienne*
de Fink 3-74

“Le mondain, le transcendantal, l’absolu – et le reste”

Essai sur la “clôture du transcendantal” dans la *Sixième Méditation cartésienne* de Fink

Introduction

Le geste husserlien qui, des *Recherches logiques* à *Ideen I*, allait métamorphoser la phénoménologie en un idéalisme transcendantal, s’est doublé d’une volonté presque unanime, chez ses proches disciples comme chez ses plus lointains « continueurs », de le soumettre à la critique et d’en refuser tant les présupposés que les implications. Le rejet de l’idéalisme transcendantal semble ainsi se confondre, dans un regard rétrospectif qu’à près d’un siècle de distance nous pouvons jeter sur le mouvement phénoménologique, avec l’histoire même de ce mouvement. Et aujourd’hui encore, c’est dans une telle histoire que nous tous, chacun à notre manière et avec nos propres armes, nous inscrivons.

Si la *Sixième méditation cartésienne* de Fink, rédigée au début des années 1930, nous semble, à l'égard de cette problématique générale de l'idéalisme phénoménologique, constituer un texte central, c'est pour deux raisons.

D'une part, et à contre-courant de toutes les phénoménologies « dissidentes » qui se constituent alors en marge de la phénoménologie husserlienne, le jeune Fink non seulement revendique et assume le qualificatif d'« idéalisme transcendantal », mais de plus – empruntant une voie sur laquelle Husserl lui-même, ne serait-ce que dans les notes « correctives » qu'il lui apporte, n'était guère près à le suivre jusqu'au bout –, lui confère une radicalité extrême et le « pousse » aussi loin, sans doute, qu'il était possible de le faire.

Mais d'autre part, et en retour, dans la manière même dont il pose le problème de l'idéalisme transcendantal, il nous incite à reformuler la question de ses « limites » sur un tout autre plan que celui sur lequel on a coutume de la situer. En effet, c'est communément sous l'angle de la théorie de la constitution que l'on interroge la supposée plénitude de la transcendantalité. La question serait de savoir si, dans le retour réductif à la subjectivité transcendantale constituante et du monde et d'elle-même, le champ thématique ainsi dégagé ne laisserait pas « échapper » quelque chose qui, pour inconstituable qu'il soit, n'en compterait pas moins au titre de notre expérience : la transcendance de l'objet ou du monde, celle de l'autre ou encore du temps, enfin celle de l'être lui-même. Ainsi s'ouvre un horizon qui, de l'intérieur même de la constitution, conteste son omni-validité, et nous engage à réviser son statut.

Or, c'est une tout autre voie que nous indique la lecture critique du jeune Fink que nous voudrions ici tenter. Car si c'est bien de « l'extériorité » au transcendantal qu'il sera question, ce n'est pas d'abord sous l'angle du problème « constitutif » qu'elle sera abordée. Dans une reprise de la terminologie kantienne, dont il nous faudra plus tard dire quelques mots, Fink nomme « théorie transcendantale des éléments » la théorie de la constitution, laquelle se scinde méthodiquement en « esthétique transcendantale » (constitution du monde et des « objectités » de tout rang), « analytique transcendantale » (auto-constitution corrélatrice de la subjectivité transcendantale).

tale), et « dialectique transcendantale » comme questionnement constitutif à propos de ce qui, sans être à proprement parler « donné » dans le champ transcendantal, n'y est pas moins, de manière tout à fait spécifique, « impliqué »¹. Or, ce n'est pas tant du point de vue d'une telle « doctrine des éléments » que se pose, dans le texte que nous nous proposons d'étudier, la question de l'extériorité au transcendantal, mais de ce que Fink nomme, conformément à son titre même, « théorie transcendantale de la méthode ». Poser ainsi le problème du transcendantal phénoménologique, ce n'est plus soumettre à l'investigation le « fonctionnement » même de la constitution, de manière à dégager le sens de ce qui la limite ou lui fait obstacle, mais tout au contraire interroger le transcendantal dans le cadre de son auto-compréhension, et dans la manière dont il fixe transcendantalement son propre statut, dans son rapport à différents types « d'extériorité » qu'il secrète lui-même – l'enjeu étant dès lors de savoir dans quelle mesure il est légitime de les réintégrer au sein de ce que la théorie transcendantale de la

¹ Sur cette tripartition, cf. E. Fink, *Sixième méditation cartésienne*, trad. N. Depraz, Millon, 1994 (noté SMC), pp. 62-63 : « Par la réduction est (...) inauguré le thème propre de la philosophie : la constitution transcendantale du monde (...). Le devenir constitutif, la cosmogonie transcendantale, l'activité créatrice du monde du tout de monades sont le thème général de la théorie transcendantale des éléments. Cette dernière est tout d'abord "esthétique transcendantale", c'est-à-dire qu'elle est l'analyse du "phénomène du monde", l'analyse des *cogitata qua cogitata* et de leurs structures universelles, la description des validités et des unités de validité purement comme telles, de la typique structurelle et des formes essentielles, afin d'obtenir par là même le *fil conducteur* pour décrire les *cogitationes* de manière corrélatrice, les modes multiples de conscience sur lesquels le *cogitatum* respectif est donné comme unité identique. La théorie transcendantale des éléments est en second lieu *phénoménologie régressive* (...), c'est-à-dire question-en-retour depuis les unités de vie de l'expérience transcendantale du monde, depuis les actes, jusqu'aux couches constituantes profondes de la vie transcendantale. (Nous pouvons aussi la désigner comme "analytique transcendantale"). En troisième lieu, la théorie des éléments est *phénoménologie constructive* ("dialectique transcendantale"), c'est-à-dire qu'elle est la totalité de toutes les théories phénoménologiques qui outrepassent la donnée réductive de la vie transcendantale dans des constructions motivées ».

méthode sera amenée à penser sous le titre de « transcendantal absolu ».

Or, avant même d'explicitier plus avant le sens du point de vue « méthodologique » proposé ici par Fink, le sens de notre interrogation se précise de lui-même. La question que nous voudrions poser n'est autre que celle-ci : dans quelle mesure le « point de vue mondain » peut-il être considéré comme « intégré » au transcendantal ? N'est-il pas au contraire l'indice d'une profonde extériorité à partir de laquelle une déconstruction critique de son absolutité puisse s'opérer ? Une telle ouverture critique semblera d'abord « naïve », au sens phénoménologique du terme, puisque apparemment ancrée dans ce que la phénoménologie n'a cessé de dénoncer comme « naïveté », à savoir l'attitude naturelle prisonnière du monde. Et Fink nomme bien, dans le célèbre article des *Kant-Studien* consacré à la mise en perspective du transcendantal phénoménologique et néo-kantien, « illusion transcendantale » la position de celui qui, n'effectuant pas la réduction phénoménologique – autrement dit, le passage à la transcendantalité proprement phénoménologique –, se tient à l'extérieur du champ d'expériences phénoménologiques et en conteste la validité. Mais toute la question sera pour nous de savoir si l'extériorité du mondain à l'égard du transcendantal ne doit pas, d'une manière très spécifique, être maintenue une fois surmontée la naïveté de l'attitude naturelle, au nom d'une compréhension plus profonde de cette naïveté. Autrement dit, il s'agira de déterminer si la réintégration du mondain par le transcendantal – assurée chez Fink, nous le verrons, par la nécessité elle-même « méthodologique » d'un double mouvement de mondanéisation du transcendantal et de transcendantalisation du mondain –, ne secrète pas, par un procédé revenant à transformer « le transcendantal vu du mondain » en un « transcendantal vu du mondain vu à son tour du transcendantal », quelque chose comme une « illusion transcendantale » de second degré, que seule une « relativisation » méthodologique de l'idéalisme transcendantal pourrait conjurer. Tel nous semble en définitive l'enjeu même de cette méditation, animé sourdement par un débat mené par Fink contre ce qu'il dénonce, chez Heidegger, en termes d'« anthropologisation » du transcendantal – débat au sein duquel

notre lecture s'inscrira, dans la volonté de dégager peut-être une troisième voie¹.

Pour traiter ce problème, nous nous proposons de développer une argumentation en trois moments. Tout d'abord, nous reviendrons rapidement sur le sens de ce que Fink nomme « théorie transcendantale » de la méthode, et sur les types d'« extériorité » au transcendantal qu'elle engendre – notamment la figure du « mondain » dont nous montrerons qu'elle finit elle-même par intégrer toutes les autres. Puis, dans un deuxième temps, nous verrons comment, au sein de l'architecture de la raison phénoménologique que propose Fink, ces franges d'extériorité se trouvent conjurées dans une théorie très complexe de l'auto-mouvement de l'absolu phénoménologique. Enfin nous tenterons de faire valoir les raisons pour lesquelles, à notre sens et, pour ainsi dire, « en connaissance transcendantale de cause », le mondain continue de résister à son intégration dans l'absolu, et indiquerons, sur la double voie tracée par la scission elle-même méthodologique entre « théorie de la méthode » et la « théorie des éléments », le sens et la portée des analyses susceptibles d'être menées de ce « point de vue mondain », pour autant qu'il ne soit plus conçu comme un mode du transcendantal.

¹ Peut-être faut-il même concevoir, de manière très générale, l'ensemble du projet de refonte des *Méditations cartésiennes* comme une sorte de réponse globale à la tentative de Heidegger. Comme le rappellent F. Dastur et A. Montavont dans leur préface à la traduction des *Autres rédactions des méditations cartésiennes* (noté *Autres rédactions*), Husserl déclare lui-même à Ingarden, dans une lettre datée du 2 décembre 1929, que « c'est l'étude approfondie de Heidegger, dont il ne peut, aussi bien du point de vue de la méthode que du point de vue du contenu, que refuser d'intégrer l'œuvre dans le cadre de sa phénoménologie, qui le pousse à transformer ses *Méditations cartésiennes* en œuvre systématique fondamentale ». Et c'est Fink, précisément, qui sera chargé de rassembler les matériaux manuscrits en vue de cette « reconfiguration », à laquelle Husserl travaillera jusqu'en mars 1930.

I. LES EXTERIORITES AU TRANSCENDANTAL

A/ Qu'est-ce qu'une « théorie transcendantale de la méthode » en phénoménologie ?

Il serait évidemment impossible de résumer, ne serait-ce que sommairement, le contenu de cette sixième méditation, dont la longueur est, on le sait, à peu près équivalente à l'ensemble des cinq méditations précédentes. Afin d'introduire notre étude, il nous suffira d'abord d'explicitier le sens de ce que Fink nomme « théorie transcendantale de la méthode », par opposition à celle des « éléments », puis de montrer sous quelles formes, à partir de cette posture spécifiquement « méthodologique », le transcendantal se trouve confronté – d'abord abstraitement – à ses « autres ».

Le premier paragraphe de cette sixième méditation s'intitule significativement « La limitation méthodique des méditations précédentes ». Limitées, elles le sont à vrai dire à un double titre : quant à la théorie transcendantale des éléments – de la constitution elle-même ; mais aussi quant à un lieu théorique laissé vacant, que viendra précisément occuper la méthodologie transcendantale.

En effet, les *Méditations cartésiennes* de Husserl se trouvent d'abord limitées, de fait, par leur caractère « général » et « programmatique » – il s'agissait simplement de présenter la réduction puis de « s'approprier et décrire de façon préalable la donnée réductive de la vie transcendantale », selon « les structures les plus générales »¹. C'est en ce sens que le surmontement de la naïveté du monde par la réduction ne préserve pas d'une certaine « naïveté transcendantale »², liée à la cécité du regard phénoménologisant tant aux « horizons internes »³ qu'aux « horizons externes »¹ de la vie transcendantale

¹ *SMC*, p. 56.

² *Ibid.*, p. 57.

³ *Ibid.* – La naïveté transcendantale « consiste en ceci que nous n'explicitons et ne déployons la vie transcendantale qu'en la présentant telle qu'elle nous est donnée par la réduction, sans entrer par une analyse détaillée dans les “horizons internes”

ainsi conquise. Une telle « naïveté » relève donc bien de ce que nous avons nommé avec Fink la théorie transcendantale des éléments, et se situe donc à l'intérieur du problème général de la constitution.

Mais c'est, en second lieu, d'une autre manière – d'une manière pourrait-on dire « extérieure à la constitution » – que ces méditations se tiennent dans une certaine naïveté : car d'une part, rien ne semble pour le moment fonder et justifier l'architecture, serait-elle sommaire, que présente, dans ses différenciations internes, la théorie des éléments ; et d'autre part, rien n'a été dit – non pas du sujet constituant, qui n'est rien d'autre que la subjectivité transcendantale elle-même –, mais du sujet qui connaît cette constitution, que Fink désigne à titre de « spectateur transcendantal » ou de « moi phénoménologisant »².

Ces deux « zones d'ombre » doivent d'ailleurs être hiérarchisées : car seule une analytique spécifique de la connaissance phénoménologique, une « analytique propre » de « la pensée phénoménologisante » et du spectateur transcendantal qui la met en œuvre, permettra d'explicitier le sens et le statut de l'architecture des problèmes phénoménologiques, et de décrire « la dignité et le style

de cette vie, dans les “effectuations de constitution”, qui doivent être menées dans la double direction de “l'analytique constitutive de la *vie fluante comme expérience (phénoménologie statique)*” et de “la question-en-retour constitutive dans la vie effectuant, sédimentée et impliquée dans les *habitus* actuels (*phénoménologie génétique*) » (*ibid.*, p. 58) – autrement dit, dans la double dimension de l'esthétique et de l'analytique transcendantale.

¹ Car « un retour aux “horizons internes” de la vie constituante ne suffit pas ». En effet, « il est ici requis de sortir de la “donnée réductive” de la vie transcendantale en général ; est requise une interrogation *des “horizons extérieurs” de la “donnée réductive”* de la vie transcendantale, nécessairement motivée par les “problèmes marginaux” tout d'abord insolubles de la phénoménologie régressive, et pré-dessinée par le biais de cette motivation. Cependant, une telle interrogation, dès lors qu'elle quitte le sol de la “donnée transcendantale”, *ne donne plus à voir de manière intuitive*, mais procède nécessairement *de manière constructive* » (*ibid.*, p. 59). Tel sera l'objet de la dialectique transcendantale, sur laquelle nous reviendrons.

² « Si l'*objet* de la théorie transcendantale des éléments est la constitution du monde (...); Le “*sujet*” de celle-ci est le spectateur transcendantal, le *moi phénoménologisant* » (*ibid.*, p. 64).

de la connaissance et de la science transcendantale » – bref, « d’accomplir la phénoménologie dans son ultime *auto-compréhension transcendantale d’elle-même* »¹. La naïveté principale des méditations précédentes relève donc d’une cécité à l’égard du problème de l’auto-compréhension de la phénoménologie, et de la nécessité d’élaborer une science prenant pour thème le sujet en position de « connaître » phénoménologiquement la constitution transcendantale du monde dans ses diverses dimensions. Tel sera l’objet de la théorie transcendantale de la méthode. Comme dit Fink, il reste « dans le champ de la transcendantalité quelque chose d’encore non conçu, à savoir le “*spectateur*” phénoménologique théorisant. *Le thème de la théorie transcendantale de la méthode*, qui est par là même la science phénoménologique de l’activité phénoménologique, la phénoménologie de la phénoménologie, *n’est précisément rien d’autre que ce spectateur* »².

L’ensemble de la sixième méditation a ainsi pour but de mener à bien l’élucidation phénoménologique de cette « activité phénoménologisante » propre au spectateur phénoménologique, dans les différents « districts » de la théorie transcendantale des éléments – élucidation de cette activité en tant qu’activité de réduction (§ 5), en tant qu’analyse régressive (§ 6), en tant qu’activité constructive (§ 7), dans sa dimension intrinsèque d’expérience théorique (§ 8), idéatrice (§ 9), prédicative (§ 10), enfin dans le problème, pour nous décisif, de sa « mondanéisation » ou, selon la terminologie de Fink, de sa « scientificisation » (§ 11).

Plutôt que de suivre pas à pas l’ensemble de ces développements, il nous faut maintenant, conformément à notre projet, déterminer en quel sens cette théorie transcendantale de la méthode peut être lue comme une mise en tension du transcendantal à partir de « dimensions » qui lui sont en quelque sorte « extérieures », afin d’évaluer ensuite la pertinence des résolutions qu’en propose Fink.

¹ *Ibid.*, p. 60.

² *Ibid.*, p. 64.

B/ Le transcendantal et ses « extérieurs »

Avant même de déterminer ces « bords extérieurs », il semble que nous devions d'abord fournir une définition du transcendantal permettant d'en saisir une première « délimitation ». Une telle définition sera par principe naïve. D'une part, elle ne peut prendre place qu'au début de l'investigation « méthodologique », dont une des fonctions sera précisément, dans l'ensemble de son développement, de résorber cette extériorité, et donc d'étendre le transcendantal jusqu'à l'ériger, dans une théorie phénoménologique de l'absolu, en sphère omni-englobante et synthèse spécifiquement transcendantale des antithèses dégagées par la théorie de la méthode, – ce que nous nommerons, pour le soumettre à la critique, « clôture transcendantale du transcendantal ». D'autre part, elle suppose, dans sa naïveté même, l'emploi d'un vocabulaire mondain à visée transcendantale, emploi spécifique dont il reviendra une fois encore à la théorie transcendantale de la méthode – sous le titre de « prédication » et grâce au concept d'« analogisation » –, de faire la théorie. Il n'en reste pas moins que, au premier stade de cette progression, qui se présente comme explicitement « dialectique », nous pouvons en fournir une définition nominale et provisoire.

Or, cette définition première et naïve du transcendantal nous est fournie par Fink lui-même : « L'expression “transcendantal” désigne (...) tout d'abord la subjectivité constituante *inaugurée par l'activité de transcender le monde* (par la réduction phénoménologique) – *en opposition au monde* », c'est-à-dire, « à l'attitude naturelle »¹. Cette définition est en quelque sorte conforme à la « naïveté transcendantale » propre aux méditations précédentes, dans sa cécité d'une part aux problèmes des horizons, notamment extérieurs, de la vie transcendantale constituante, et d'autre part – et pour cette raison même –, à la problématique propre d'une théorie transcendantale de la méthode. Ainsi apparaît une première « bordure » d'extériorité du transcendantal, bien connue de tout phénoménologue, laquelle n'est rien d'autre précisément que l'ordre du « mondain » et – expression équivalente – de « l'attitude naturelle ».

¹ *Ibid.*, p. 200.

Mais cette première « extériorité » du transcendantal qui, sous la figure du « mondain », ne se révèle que par la réduction, se double, dans le même mouvement d'institution de la subjectivité transcendantale constituante, d'une seconde figure d'extériorité, laquelle n'est précisément rien d'autre que le « spectateur transcendantal » lui-même, du « moi phénoménologisant ». En effet, la réduction phénoménologique doit selon Fink être comprise comme procédé dual de rupture avec le mondain et de scission du transcendantal ainsi dégagé : « Il s'est produit, avec l'accomplissement de la réduction phénoménologique, un *clivage radical* à l'intérieur de l'être transcendantal »¹. Au moment même où, par la réduction, la découverte de la subjectivité transcendantale produit en aval, dans le mondain, sa première figure d'extériorité, elle en révèle en amont une seconde, par la production du lieu même d'où la transcendantalité sera phénoménologiquement observée. Et certes, il s'agit bien encore pour Fink d'une « extériorité » *transcendantale* au transcendantal, ne serait-ce que parce que cette « seconde figure » au sein duquel le transcendantal se « réfléchit » et « advient à lui-même » se trouve produite dans et par la réduction, – procédé d'institution du transcendantal, pourrait-on dire, « en général ». Mais il n'en reste pas moins que, à la différence notamment de la réflexion psychologique mondaine, qui ne transcende pas, dans sa réflexivité, l'ordre mondain du psychique qu'elle réfléchit, et reste ainsi dans ce que Fink nomme un « monisme de l'être », cet « être transcendantal » qu'est le spectateur phénoménologisant ne se situe aucunement sur le même « plan ontologique » que la subjectivité transcendantale dont il « connaît » phénoménologiquement le fonctionnement constituant. Comme il le marque explicitement, « par l'accomplissement de la réduction phénoménologique, l'être transcendantal n'est pas seulement *découvert* et inauguré, mais il est aussi *étendu* à un être transcendantal qui, en tant que tel, *n'est aucunement homogène quant à sa nature d'être* avec l'être ouvert par la réduction »². Ainsi se trouve fondée, dans ce « *dualisme de la vie transcendantale* », dans cette opposition entre deux « domaines », la distinction – méthodo-

¹ *Ibid.*, p. 64.

² *Ibid.*, p. 73.

logiquement provisoire, jusqu'à la tentative de synthèse de ces « antithétiques » dans l'absolu phénoménologique – entre la théorie transcendantale des éléments, dont l'objet sera la vie transcendantale constituante, et la théorie transcendantale de la méthode qui prendra pour thème le sujet qui, depuis son lieu propre, « connaît » cette constitution¹.

Dès lors le transcendantal, entendu en son sens restreint de « subjectivité transcendantale constituante du monde et d'elle-même », selon les deux pôles principaux de la théorie transcendantale des éléments, se trouve bordé dans son institution même, par deux « zones » qui, loin bien entendu d'être identiques quant à leur statut, se situent bien par rapport à lui en position d'extériorité : l'ordre du mondain et de l'attitude naturelle d'une part, et le lieu du spectateur transcendantal de la constitution d'autre part.

À ces deux zones d'extériorité, il est nécessaire d'en ajouter une troisième – de statut lui aussi tout à fait différent – qui semble, à première vue, relever bien plus de la théorie transcendantale des éléments que de celle de la méthode : l'extériorité révélée, dans la phénoménologie constructive, à titre de « non-donnée » excédant, en tant que telle, la donnée réductive. Il ne s'agit pas de désigner par là une classe de non-données de fait – telles, par exemple, les couches profondes et non « actuelles » de l'auto-constitution de la subjectivité transcendantale, dont restaient coupées, dans leur naïveté transcendantale propre, les méditations précédentes. Sera en effet considéré comme « donné », dans le cadre de la théorie transcendantale de la méthode, l'ensemble du « donnable » en droit, autrement dit, « l'accessibilité possible par le biais du déploiement de la réduction phénoménologique »². Ce à quoi est au contraire confrontée la phénoménologie constructive – et la théorie de la méthode pour autant que le spectateur transcendantal en est l'« acteur » – est bien plutôt de l'ordre de ce qui ne s'avère susceptible d'aucune « donation », et oblige, du point de vue même de la constitution, à poser la question paradoxale de « la sortie hors de la subjectivité transcendantale qui, dans la réduction phénoménologique, nous est

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 111.

“donnée” dans la pleine extension de la constitution du monde »¹ : ainsi du commencement et de la fin de la constitution, dans son rapport aux phénomènes mondains de la naissance et de la mort, de même que d’autres types de « cas limites », surgissant localement et à divers endroits de l’esthétique et de l’analytique transcendantales, tels certains problèmes de « totalité » (d’où la proximité de la phénoménologie constructive avec la « dialectique transcendantale » kantienne)².

C’est donc de trois manières que le transcendantal « restreint » se trouve, dans la théorie transcendantale de la méthode, confronté à son extériorité : par le mondain, par le lieu occupé par le spectateur transcendantal, par ce qui en elle excède de droit la donnée réductive. Comme nous le verrons, ces trois « extérieurs », pour différents qu’ils soient quant à leur statut, entretiennent une profonde affinité. Pour le moment, il nous faut rapidement montrer de quelle manière, avant de procéder à leur synthèse, et dans une intention déjà polémique à l’égard de Heidegger, Fink *radicalise* cette triple bordure du transcendantal – autrement dit, accentue l’hétérogénéité du transcendantal à l’égard de ses trois figures d’extériorité.

C/ La radicalisation de l’extériorité au transcendantal

Cette radicalisation n’est autre que celle de la réduction phénoménologique elle-même, puisque c’est bien elle qui, à divers titres, dégage simultanément la dimension du transcendantal et ses franges d’extériorité. Mais il est néanmoins nécessaire de détailler, dans chaque cas, le sens et la portée de cette radicalisation.

1/ Radicalisation de l’opposition mondain/transcendantal

Sans doute la radicalisation de cette opposition – que nous interprétons ici comme radicalisation de l’« extériorité » du mondain au transcendantal, quitte à laisser pour le moment ce concept d’« extériorité » aussi vague que possible – est le point sur lequel Fink

¹ *Ibid.*, p. 114.

² *Ibid.*, pp. 117-119.

prolonge le plus fidèlement l'orthodoxie husserlienne. Il est aussi l'aspect le plus connu – en France notamment – du traitement finkien de la réduction phénoménologique, dans la mesure où il se trouve exposé en détail dans l'article des *Kant-Studien*, rapidement célèbre en France – Sartre, par exemple, le mentionne dans *La Transcendance de l'ego*¹ –, intitulé « La philosophie d'E. Husserl face à la critique contemporaine »². Il n'en reste pas moins que, relativement à la question qui nous occupe, la version qui en est présentée dans cette *Sixième méditation cartésienne* possède une originalité propre par rapport à ce second texte légèrement postérieur : car l'adversaire implicite n'est pas ici le néo-kantisme et son transcendantal, dont il faut dénoncer le caractère encore « mondain » ou « ontique », mais ce que nous devons bien nommer, avec toutes les précautions qu'on connaît, les « philosophies de l'existence » – Heidegger au premier chef.

En effet, c'est bien en contraste avec le geste inaugural du Heidegger d'*Être et temps* qu'il nous semble possible de formuler la thèse générale qui oriente ici la présentation par Fink de la réduction et de son « statut » : il n'y a pas de précompréhension mondaine du transcendantal ; ou encore, l'homme n'est en aucun cas un être mondanéo-transcendantal ; parler d'homme, d'attitude naturelle, de monde, c'est nommer une seule et même dimension dont le transcendantal se trouve radicalement exclu, non pas en fait, mais en droit. On comprend en quel sens Heidegger se trouve ici visé, et cela va s'avérer pour nous de la plus grande importance.

Dans l'économie de l'exposé de la réduction, Heidegger n'est pas d'abord mis en cause. Il s'agit bien pour Fink, de manière analogue au développement de l'article des *Kant-Studien*, de marquer son caractère « immotivé », faisant d'elle une véritable rupture ou un authentique « saut » dans une sphère d'être hétérogène. Il est certes possible, à partir de l'attitude naturelle, d'indiquer certaines « voies » menant à la réduction, et c'est même, dit Fink, « un *desideratum* de la théorie transcendantale que de connaître et d'exposer la totalité de

¹ Non sans contresens d'ailleurs, sur lesquels nous ne pouvons ici nous attarder. Cf. par exemple *La transcendance de l'ego*, Vrin, 1978, p. 36, et p. 83.

² *De la phénoménologie*, Minuit, 1974, pp. 95-175.

toutes les voies possibles d'entrée dans la philosophie transcendantale »¹. Ainsi par exemple de la voie de la psychologie, résumée ici à grands traits : la réflexion psychologique découvre l'immanence du psychisme contre la transcendance du monde, puis le monde lui-même comme corrélat de visées immanentes, puis cette distinction entre immanence et transcendance comme étant elle-même corrélatrice de telles visées dans une sphère échappant tant à l'une qu'à l'autre, – laquelle n'est rien d'autre que la sphère transcendantale². Mais c'est précisément cette dernière étape qui, sur le sol de la mondanité, fait par principe défaut, et suppose une rupture que rien, dans l'attitude naturelle, ne rend nécessaire. La différence est ici de nature, et non de degré³. Les « voies », pour « *virer* au transcendantal »⁴, selon la belle formule de Fink, supposent un saut, mais qui paradoxalement n'a pas de sol, de point d'appui dans le monde, sur lequel prendre « appel ». Elles peuvent bien conduire à « des *situations extrêmes* de l'attitude naturelle », il n'en reste pas moins que la connaissance transcendantale ne s'y trouve pas « impliquée » mais n'en jaillit que « comme un éclair »⁵. Bref, conclut Fink, « il n'y a pas dans l'attitude naturelle de motivation “contraignante” à opérer la réduction phénoménologique, et ce, assurément, pour des raisons de principe »⁶. D'où l'idée apparemment paradoxale que si la réduction se présuppose elle-même, non sous une forme développée, mais à titre de « pré-connaissance » se manifestant comme « éveil d'une problémativité », elle fait certes son entrée dans l'attitude naturelle, « mais “transcende” par principe l'horizon de toutes les questions possibles dans l'attitude naturelle »⁷.

Tout cela est bien connu des lecteurs de l'article des *Kant-Studien*. Mais l'intérêt de cette présentation réside dans la manière

¹ *Ibid.*, p. 84.

² *Ibid.*, p. 88-89.

³ *Ibid.*, p. 86.

⁴ *Ibid.*, p. 85.

⁵ *Ibid.*, p. 87.

⁶ *Ibid.*, p. 85.

⁷ *Ibid.*, p. 90.

dont Fink démarque cette auto-présupposition de la réduction de la circularité herméneutique heideggerienne liée à la pré-compréhension ontologique propre à l'étant « homme ». En posant comme un « fait » la « compréhension vague et moyenne de l'être », en concevant le *Dasein* comme un étant ontico-ontologique, rapporté structurellement – quoique de manière athématique –, à son être, et par là même, à l'être en général, en posant ainsi le « comprendre » de l'être comme existentiel fondamental, Heidegger s'assurait ainsi une continuité entre l'existence humaine et la question de l'être.

Or, pour Fink, la question de l'être ainsi posée n'a pas la radicalité de ce qu'il faudrait nommer la « question du transcendantal », comme celle de l'accès au lieu où se constitue, de manière certes « multiple », le sens de l'être. Et avant même l'introduction de la thématique de la réduction de l'idée mondaine de l'être, selon un procédé d'« analogisation », c'est explicitement que Fink affronte ici Heidegger sur son propre terrain. Qu'il y ait bien, dans toute saisie naturelle de l'étant, dans tout comportement naturel de l'homme à son égard, une précompréhension de son être comme « horizon » *a priori* de sa compréhension, Fink le reconnaît : « Avant toute question portant sur un étant déterminé, le domaine général d'être dans lequel je cherche l'étant est pré-compris. Je pose alors la question à partir de la compréhension générale prédonnée de l'horizon »¹. Cette précompréhension – cette « prédonation » du monde et de son « style » différencié² – relève d'une éidétique naturelle, qui rend raison de la régionalisation propre à l'activité scientifique mondaine, mais déjà de celle dans laquelle l'homme déploie sa « vie naturelle », et qui, en dernière instance, est redevable à la structure de la subjectivité transcendantale constituante, « aux *effectuations donatrices de sens* de la constitution transcendantale

¹ *Ibid.*, p. 91.

² Cf. *Autres rédactions*, p. 130 : « Que signifie ici “prédonné” ? La même chose apparemment que prédonné selon la possibilité. La compréhension du style du monde qui précède absolument toute expérience factuelle est celle des possibilités auxquelles doit être conforme toute réalisation effective factuelle. La prédonation du monde n'est donc rien d'autre qu'une unité, universelle et englobant toute la vie d'expérience factuelle, de possibilités constamment disponibles dans la conscience d'horizon ».

d'horizon »¹. L'ensemble de cette « régionalisation athématique de tout étant » nous est naturellement prédonné comme l'effet de la constitution du monde selon des structures d'essence régissant le fonctionnement constituant de la subjectivité transcendantale – la réduction permettant seulement au spectateur transcendantal, dans « les activités de l'intuition catégoriale de l'idéation », de le « connaître » phénoménologiquement. C'est pourquoi l'idéation sera bien conçue, au § 9, comme une « *anamnesis* », « appropriation thématique d'un savoir que nous avons déjà », et que présuppose, par exemple, la « variation imaginative »². Et pourtant, cette prédonnée, ce présavoir, sont de part en part mondains. Certes, il s'agit de se rendre sensible au sens « pluriel » de l'étant saisi « naturellement » – autrement dit, au bien-fondé de la question de « *l'unité d'une analogie* au regard des modes multiples de l'étant *dans le monde* », que Fink, bien entendu, attribue déjà à Aristote³. Mais l'unité de cette analogie relève encore du sens du monde, reste donc sous l'horizon d'un « monisme de l'être » propre à la mondanité⁴. Et c'est une tout autre « analogie » qui se trouvera mobilisée pour penser, non plus le rapport entre des sens multiples de l'étant sous l'horizon du monde, mais la dualité du sens de l'être rendue nécessaire par l'altérité transcendantale du spectateur à l'égard de la subjectivité constituante.

Il n'est certes pas certain, et au-delà même des divergences de terminologie, que tel soit bien le sens accordé par Heidegger à la compréhension pré-ontologique de l'être de l'étant. Il n'en reste pas moins que cette précompréhension « naturelle » de la régionalisation ontico-ontologique que Fink reconnaît et même revendique (laquelle relève de la nécessaire présence, du point de vue du constitué – le monde –, des lois d'essence régissant la constitution transcendantale), est à distinguer radicalement de toute précompréhension

¹ *SMC*, p. 134.

² *Ibid.*, p. 138.

³ *Ibid.*, p. 128.

⁴ D'ailleurs, la conscience d'« horizons eidétiques » a elle-même pour horizon la conscience « horizontale » du monde, conscience que Fink nomme, dans les *Autres rédactions*, « expérience fondamentale » (p. 120).

mondaine du transcendantal comme tel. Il n'y a pas de circularité herméneutique de la compréhension du transcendantal – la réduction brise toute circularité mondaine. D'où la déclaration sans appel de Fink : « Tant que l'on demeure dans *l'attitude naturelle*, le “cercle du comprendre” n'est que *la structure formelle fondamentale du comprendre* en général. La prédonnée est prédonnée du monde dans et pour l'expérience “naturelle”. Quoique la réduction transcendantale présuppose pour être exécutée une compréhension transcendantale préexistante, ce “*présupposer*” n'est pourtant pas un pré-comprendre au sens *d'un savoir de la prédonnée*. La subjectivité transcendantale n'est ni *donnée* ni *prédonnée* dans l'attitude naturelle, elle n'est là en aucun sens »¹.

¹ *SMC*, p. 91. Comme le dit encore Fink, il s'agit de faire valoir « la différence fondamentale qu'il y a entre la prédonnée mondaine (et l'auto-présupposition spécifique de l'étude scientifique mondaine fondée en elle : cercle dans le comprendre !) et l'ouverture tout à fait différente de la pré-connaissance phénoménologique de la subjectivité transcendantale dans la question qui se radicalise transcendantalement » (*ibid.*, p. 92). Sur ce point, cf. aussi *Autres rédactions*, pp. 41-42, où Fink, à propos de la « croyance au monde », note : « En tant qu'événement fondamental de notre vie, elle demeure dans la plus profonde obscurité et le plus profond oubli, et la méditation sur soi qui ose s'avancer dans ces profondeurs est une méditation sur un “soi” dont nous ne savons et ne pouvons rien savoir dans la compréhension de soi courante et dans le discours sur le moi courant (ni même dans la compréhension de soi existentielle aussi intensive soit-elle ou dans la compréhension de soi existentielle aussi approfondie soit-elle du point de vue “philosophique”). Or lorsque la réflexion philosophique parvient au dégagement du soi le plus profond et oublié, qui ne peut nullement s'identifier au moi connu de l'“homme”, cette méditation sur soi peut alors avoir pour résultat un tournant de notre vie qui la transforme de fond en comble ». De surcroît, l'idée selon laquelle cette précompréhension « éidétique » impliquerait d'elle-même un « dépassement » de la conscience intentionnelle ne pouvait apparaître à Fink que comme purement et simplement absurde : « Lorsque la prédonation de l'étant ou le savoir de la prédonation de l'homme est posé comme la “structure d'essence de l'homme”, comme “la *finitude de la compréhension de l'être* en lui” (Heidegger), cela signifie déjà une omission de la situation de mise en évidence et une interprétation *spéculative* non justifiée par “la chose même”. Mais il est totalement erroné et égarant de placer le savoir relatif à l'horizon, la conscience de l'horizon de la prédonation dans une opposition d'essence fondamentale et infranchissable par rapport à la conscience dirigée vers l'objet, et

C'est pourquoi en retour, le saut dans le transcendantal n'est pas seulement irréductible à la conséquence nécessaire « des incompatibilités dernières, des contradictions internes, des “problèmes insolubles” »¹, propres à certains pans de l'activité scientifique naturelle ; il l'est également à tout événement « existentiel » que ce soit – et ce en un double sens : d'une part, aucun problème « d'existence » ne peut motiver le passage au transcendantal ; d'autre part, ce saut dans le transcendantal ne peut être thématiqué à partir d'une « vue » de « l'existence » de celui qui l'effectue.

Une fois encore, c'est Heidegger qui se trouve visé.

En premier lieu en effet, des phénomènes comme l'angoisse évidemment, mais aussi comme l'ennui – dans un cours du semestre

donc *intentionnelle*. Toute forme de conscience d'horizon est une *forme fondamentale d'intentionnalité*. Ce n'est qu'à partir de l'interrogation et de l'élucidation de l'essence de l'intentionnalité en général que la conscience d'horizon de la prédonation peut être comprise » (*ibid.*, p. 255 ; sur cette idée de fonder l'intentionnalité de la conscience dans la temporalité ekstatique du *Dasein*, cf. *Être et temps*, § 343). D'autant que la précompréhension de l'homme par lui-même, en tant qu'homme, n'est rien d'autre qu'un mode d'une telle conscience d'horizon. Ainsi Fink écrit-il que « l'expérience de soi en ce sens large est toujours, dans son actualité respective, sous les horizons de la prédonation. Ce qui veut dire qu'est prédonné le contexte structurel d'ensemble de notre *existence humaine*. Je me comprends toujours en tant qu'homme à partir de la donnée d'expérience qui m'est à chaque fois propre ; je considère donc mon expérience actuelle comme déjà insérée dans l'ensemble de l'existence. L'humanité de mon moi est l'ensemble de l'horizon aperceptif à l'intérieur duquel j'accomplis en général des expériences de moi-même » (*ibid.*, p. 258-259). Sans doute cette critique de Heidegger n'est-elle même pas dénuée d'équivocité. Car dans *Être et temps*, l'apparente circularité de la question de l'être, qui semble justifier à titre d'ontologie fondamentale une auto-explicitation du *Dasein* dans sa quotidienneté, ne doit pas cacher, comme nous l'avons montré ailleurs, le fait que cette auto-explicitation suppose elle-même en amont un « spectateur » – le *Dasein* authentique –, capable d'explicitier ontologiquement cette auto-explicitation pré-ontologique. C'est dire que si Heidegger prend son point de départ dans cet *analogon* de « l'attitude naturelle » qu'est, dans *Être et temps*, la « quotidienneté », le sujet de cette compréhension est un *Dasein* qui, pour sa part, a en quelque sorte déjà « transcendantalement » éclairci cette « situation ». Nous y reviendrons dans la dernière partie de notre étude.

¹ *SMC*, p. 83.

d'hiver 1929-1930, auquel assista Fink, à la mémoire duquel la publication fut d'ailleurs dédiée, Heidegger y consacre une analyse extrêmement poussée¹ –, ne sauraient, tout comme les apories théoriques présentes ponctuellement dans l'attitude naturelle, produire « l'éclair du transcendantal ». Tout au plus peuvent-ils nous conduire à son seuil. Certes, ce lien entre « certaines positions fondamentales (existentielles) et l'éveil de la disposition à l'irruption des préconnaissances fondamentales foudroyantes qui seules motivent l'accomplissement de la réduction », fait signe vers un champ de « problèmes obscurs et énigmatiques » – mais ils relèvent d'une « interprétation de l'être-homme », autrement dit, du plan de l'attitude naturelle en tant que tel. Et le passage à l'authenticité, auquel Fink fait allusion en parlant « d'auto-activation éthique », ne jouit à cet égard d'aucun statut privilégié².

C'est pourquoi en second lieu, aucune « critique existentielle » de la réduction phénoménologique – dénoncée alors comme « fuite devant l'insécurité et l'étrangeté de l'existence humaine »³, « devant la finitude », symptôme « d'un parfait orgueil, une outrecuidance et une excentricité, une *hybris* sans pareille », « fait d'une vie rendue étrangère aux réalités effectives proprement dites, menaçantes et bouleversantes de l'existence humaine (la mort, le destin, la faute et autres “choses ultimes”) »⁴ – ne sauraient se présenter comme légitimes, dans la mesure où toutes s'appuient sur l'être naturel de l'homme dont aucune élucidation n'est possible hors de la transcendantalité proprement dite. Selon cette « critique existentielle » de la réduction, c'est ainsi la « construction du sujet transcendantal » qui se trouve dénoncée comme « chimère intellectuelle »⁵. Même lorsque, d'un point de vue existentiel, l'analyse de la constitution transcendantale se trouve néanmoins recevoir une certaine légitimité

¹ M. Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, trad. D. Panis, Gallimard, 1992, 1^{ère} partie, pp. 97-247.

² *SMC*, p. 171.

³ *Ibid.*, p. 99-100.

⁴ *Ibid.*, p. 168. On appréciera les allusions à Heidegger. Cf. aussi pour une telle critique, *Autres rédactions*, pp. 44-45, p. 83 et p. 200.

⁵ *SMC*, p. 168.

– à titre de « phénoménologie formelle de la conscience » (expression dont Fink rappelle à juste titre qu'elle est de Heidegger¹) –, c'est à titre de « dimension » nécessairement abstraite tant qu'elle n'est pas replacée dans « la concrétion de la totalité de l'existence »². Mais c'est précisément en cela qu'est le contresens : car le passage au transcendantal n'est en rien le repli sur la certitude de l'immanence, destiné à « préserver » l'existant humain de l'extériorité et de ses dangers, mais le saut dans la sphère d'être non humaine où l'humanité comme telle, avec ses certitudes et ses incertitudes, sa sécurité et ses dangers, se trouve constituée³. C'est pourquoi la phénoménologie transcendantale jouit d'une priorité logico-ontologique sur toute approche de l'existence, dans la mesure où elle seule permet l'élucidation de « ce que toutes les philosophies existentielles présupposent, c'est-à-dire *l'être-homme lui-même* (l'attitude naturelle) »⁴.

Ainsi, tant sur les versants pratique et théorique qu'existential, aucune précompréhension du transcendantal n'habite l'existence humaine, et pour cette raison même, aucune « critique » faisant de l'homme la mesure du transcendantal ne saurait être admise. Comme Fink ne cesse de le faire valoir, « l'activité phénoménologisante n'est *absolument pas une possibilité humaine* »⁵. La coupure entre le transcendantal et sa première frange d'extériorité qu'est la mondanité est bien ainsi radicalisée. Nous verrons plus tard de quelle manière, dans la théorie de l'absolu phénoménologique, cette discontinuité se trouve conjurée sur un mode qui supposait précisé-

¹ *Ibid.*, p. 100. Expression d'*Être et temps*, dans laquelle il semble qu'il ne faille voir qu'une formule de politesse à l'égard de Husserl, tant on voit mal à quoi servirait une telle « phénoménologie » – si ce n'est à titre d'exemple de ce qui exige une pure et simple déconstruction – dans l'économie de la pensée heideggérienne.

² *Ibid.*

³ Cf. *Autres rédactions*, p. 90, où la vie transcendantale est désignée comme cette vie dans laquelle « se construisent non seulement le monde en tant qu'ensemble des objets donnés dans l'expérience humaine, mais aussi "l'humanité" de cette expérience elle-même (donc par exemple "son impuissance", etc.) ».

⁴ *SMC*, p. 100.

⁵ *Ibid.*, p. 177.

ment une telle accentuation. Pour le moment, c'est la radicalisation de la disjonction entre le transcendantal et cette deuxième forme d'extériorité caractéristique du lieu même de son élucidation, à savoir le « spectateur transcendantal », qu'il nous faut étudier.

2/ Radicalisation de l'opposition entre « moi phénoménologisant » et subjectivité transcendantale constituante.

Nous avons déjà vu en quel sens Fink parlait, à propos du rapport entre le « moi phénoménologisant » et la subjectivité transcendantale, de « dualisme »¹, de « clivage » de la vie transcendantale, de son « auto-division » ou de son « auto-opposition »² en deux « districts hétérogènes » ou en deux « domaines d'être »³. Certes, et nous le verrons, « l'unité » de la vie transcendantale se trouve maintenue – « *identité dans la différence, opposition dans la constance de soi-même* », annonce Fink dès le § 4⁴ – dans l'absolu phénoménologique. Il n'en reste pas moins que, eu égard à la « vie transcendantale constituante », au transcendantal « au sens restreint », le spectateur de cette vie se trouve bien dans une véritable position d'extériorité. Comme dit Fink, « dans l'accomplissement de la réduction, la vie transcendantale se met *hors d'elle-même* en produisant le spectateur »⁵. Or, plutôt que de « radicalisation » de la scission entre la vie transcendantale et ce deuxième « site » d'extériorité, sans doute devrions-nous parler d'« invention » par Fink de cette scission elle-même. Car elle n'est précisément pas, sous cette forme du moins, husserlienne.

En effet, quelle est en somme, pour Fink, la clef de cette « dualité d'être » au sein même du transcendantal ? L'*époque* suspend l'être donné naturel de l'étant naturel, le convertit en phénomène par la « suspension de la croyance au monde » ; l'activité

¹ *Ibid.*, p. 73.

² *Ibid.*, p. 77.

³ *Ibid.*, p. 73. Dans les *Autres rédactions*, Fink parle d'un « éclatement de l'identité » (p. 107).

⁴ *SMC*, p. 76.

⁵ *Ibid.*

de réduction proprement dite n'est rien d'autre que la vue, propre au spectateur phénoménologisant, de la manière dont la subjectivité transcendante constitue, de façon multiple et mouvante, la validité du donné en tant que donné, et « configure » de manière différenciée cette croyance¹. Ainsi, la vie transcendante se manifeste au regard phénoménologisant comme finalisée, téléologiquement orientée vers la constitution de l'étant. En d'autres termes, ce que dévoile le spectateur, c'est non seulement le résultat de la constitution comme « phénomène », mais aussi la manière dont la constitution comme processus est par principe animée par le *telos* de son résultat, ou, comme dit Fink, « la *tendance téléologique* de toute vie constituante, c'est-à-dire la *tendance à l'être* »² : si l'étant « donné », après réduction, apparaît toujours comme un résultat de la constitution, la constitution, elle, se manifeste toujours comme orientée vers l'étant. Telle est en dernière instance le fondement transcendantal de l'intentionnalité de la conscience. Mais « orientée vers l'étant », elle n'est pas elle-même « étante », mais « en devenir vers l'étant ». Plus clairement : « Si tout étant, conformément à l'idée transcendante de la phénoménologie, n'est rien d'autre qu'un “*étant devenu*” constitutif, le *devenir de l'étant dans la constitution* n'est pas lui-même déjà étant »³.

Or, telle est la position de Fink, le spectateur ne nous livrerait jamais la constitution comme constitution – comme devenir et processus n'étant pas lui-même « étant » au sens des produits finaux de ce devenir constitutif, mais en quelque sorte « pré-étant » en vue de l'étant –, si son activité se trouvait elle-même prise dans ce *telos* à la fois « méontique » et « ontifiant »⁴. Cette saisie de la « tendance à l'être » propre à la subjectivité constituante ne peut elle-même être

¹ Sur cette distinction entre « *epochè* » et « activité de réduction », cf. *ibid.*, p. 94 : « Si nous entendons par *epochè suspension de la croyance*, nous pouvons comprendre sous le concept de l'“activité de réduction” toutes les vues transcendantes par lesquelles nous faisons éclater l'emprisonnement dans une validité et connaissons la validité en général seulement comme validité ».

² *Ibid.*, p. 74.

³ *Ibid.*, p. 129.

⁴ Sur cette idée de « méontique » comme qualificatif du pré-être de la constitution dans son orientation vers l'étant, voir par exemple le « Projet de préface », p. 223.

prise, dans la mesure où elle révèle cette tendance *comme tendance*, dans la tendance qu'elle révèle. Ainsi, « si l'activité effectuant de la subjectivité phénoménologisante est *différente* de l'activité effectuant transcendantale constituante », c'est précisément « parce que le dévoilement du devenir constitutif lui-même n'est pas "constituant" »¹. Le spectateur n'est dès lors que « *l'exposant fonctionnel* de la vie transcendantale constituante ; il n'est (...) pas lui-même constituant, mais rend justement possible, par son *altérité transcendantale*, la conscience de soi (le devenir-pour-soi) de la vie constituante »². Certes, et nous aurons plus tard à souligner de manière critique l'importance de ce point, l'activité propre du spectateur phénoménologisant n'est pas en elle-même dénuée de dimension « ontifiante », sans laquelle il n'y aurait sans doute « rien à propos de quoi » il pourrait développer une connaissance. C'est pourquoi il faut bien admettre que « le spectateur tire les procès constituants d'édification de leur *état propre de pré-être* et les *objective* », « *ontifie les processus vitaux pré-étants de la subjectivité transcendantale* », et se révèle dès lors « productif »³. Mais cette productivité, dans la mesure où elle procède elle-même à une réduction de l'idée d'être – de la constitution de l'étant comme tel à la conversion du pré-être en un simple « quasi-étant » permettant simplement, en toute connaissance de cause, de fixer du regard ce non-étant qu'est le devenir vers l'étant –, ne partage précisément en rien, selon Fink, le *telos* propre à la constitution⁴.

¹ *Ibid.*, p. 75.

² *Ibid.*, p. 93.

³ *Ibid.*, p. 132. De même que du point de vue de l'éidétique transcendantale – non pas de la constitution transcendantale de l'*eidos*, qui relève de la théorie transcendantale des éléments, mais de l'éidétique propre au spectateur qui « connaît » phénoménologiquement cette constitution –, l'expérience théorique de ce spectateur sera dite « ontifier » les « pures possibilités du pré-étant en configurations de validités d'une éidétique transcendantale » (*ibid.*, p. 139).

⁴ C'est pourquoi, comme le dit très justement Fink dans les *Autres rédactions*, la réduction engendre « la *tension vitale la plus forte possible* » : en effet, « en tant qu'homme naturel se tenant dans la positivité de la croyance au monde, il opère en même temps comme moi de la réflexion qui ne participe pas et qui, grâce à

Dès lors se précise le sens même de l'*epochè* : car si elle ne peut être le fait du sujet mondain – si elle n'est pas la suspension « mondaine » de la croyance « naturelle » au « monde », un retour à la certitude de l'immanence psychologique –, elle ne saurait non plus être conçue comme le fait de la subjectivité transcendantale constituante, pour qui une suspension de la croyance signifierait une suspension de la constitution elle-même et une inversion de son propre mouvement téléologiquement orienté. Celui qui exerce l'*epochè* n'est autre que « le moi transcendantal de la réflexion, c'est-à-dire le *spectateur phénoménologisant* », qui en toute rigueur « *ne cesse pas* d'exercer la croyance au monde parce qu'*il n'a jamais vécu dans la croyance au monde* »¹. Ainsi se situe-t-il à l'extérieur de la constitution transcendantale, de la « croyance » qu'il « intuitionne » sans y prendre part, et séjourne-t-il bien sur un tout autre « plan » à partir duquel seul peut s'inverser la tendance caractéristique de la vie constituante « anonyme » et ignorante d'elle-même – tendance que Fink n'hésite pas à qualifier d'« attitude naturelle » de « la vie transcendantale »².

Or, tel est sans doute le point sur lequel Husserl n'était pas prêt à suivre son jeune disciple. Comme le reconnaît Fink dans son « projet de préface », « Husserl trouve que l'opposition entre le moi constituant et le moi phénoménologisant est trop fortement accentuée »³. Il est vrai que pour sa part, Husserl a toujours conservé l'immanence de la réflexivité transcendantale au champ transcendantal réfléchi, et ce jusque dans sa propriété proprement « constituante ». Ainsi par exemple dans ce texte des années 1933-1934, où il note : « 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 y projette toutes les constitutions transcendantales qui se déploient par l'auto-méditation pure et absolue, c'est-à-dire dans le monde qui est

l'*epochè* rigoureuse, transcende l'être-dans-le-monde (l'humanité). Le *pathos fondamental de la philosophie* est de supporter cette énorme tension ».

¹ *Ibid.*, p. 95.

² *Ibid.*, p. 76.

³ *Ibid.*, p. 223.

toujours davantage constitué et qui continue de se constituer ». Car « tout projeter de ce genre est lui-même opération donatrice de sens. Cela veut dire que le sens de monde, à partir d'ici, à partir du phénoménologiser, est en changement permanent »¹. Autrement dit, il ne saurait y avoir de regard phénoménologisant pur de toute activité de constitution : le phénoménologiser « compte » au transcendantal-constituant, et contribue paradoxalement, dans son élucidation réflexive de la constitution, à constituer ce que son « objet » constitue. Pour Fink, il y aurait là une confusion entre d'une part ce qu'il nomme « la réflexion mondaine élevée au transcendantal », laquelle, en raison de son appartenance à la subjectivité constituante, « reste prise dans cette téléologie », et se trouve connue phénoménologiquement, comme toute autre donnée réductive, par le moi phénoménologisant ; et d'autre part la « réflexion de la vie transcendantale sur elle-même », qui n'advient que dans ce spectateur transcendantal, et qui échappe ainsi, par cette altérité, à la tendance à l'être caractéristique de la constitution. Du point de vue de Fink, donc, il y aurait chez Husserl – pour reprendre en la transposant l'expression qu'il emploie pour qualifier le rapport de la réflexion psychologique aux vécus psychologiques réfléchis – un « monisme de l'être transcendantal ».

Cette « dissension » entre Husserl et Fink est d'ailleurs perceptible dans les notes que Husserl appose au texte de la sixième *Méditation cartésienne*, chaque fois que s'y trouvent exposées les difficultés liées, dans différents « secteurs » de la théorie transcendantale de la méthode, à l'altérité du spectateur par rapport à la subjectivité transcendantale. Il n'est pour nous question ni de trancher le débat, ni de marquer explicitement ces points de dissension et d'évaluer dans le détail leur portée.

Car pour Fink, c'est chaque problème de la théorie transcendantale des éléments qui doit être rejoué et repensé à la lumière de cette altérité spécifique du spectateur par rapport à la vie constituante : mode d'« être » du transcendantal, mais aussi mode de présence et

¹ *Beilage XIII*, pp. 213-214, cité par M. Richir, « La question d'une doctrine transcendantale de la méthode », in *Le statut du phénoménologique*, Millon, 1990, pp. 95-96.

auto-temporalisation de la vie transcendantale, mode de préséance de la vie transcendantale par rapport aux « données » du constitué final, constitution empathique de l'autre vie transcendantale, constitution des significations et de la « langue », mode de préséance de la vie transcendantale par rapport aux « données » du constitué final, constitution des idéalités et sens de la « logique transcendantale », enfin, mode de « mondanéisation » du transcendantal lui-même.

Avant de nous consacrer plus thématiquement à ce dernier point, grâce auquel nous pourrions aborder le problème, central pour nous, d'un « transcendantal vu du mondain », penchons-nous d'abord, dans la mesure où il permettra de nous y ménager un accès, sur le cas de la « langue ». Nulle part n'apparaît mieux la manière dont certains secteurs de la théorie transcendantale des éléments se trouvent réinvestis, et singulièrement déplacés, par la théorie transcendantale de la méthode, en raison même de l'altérité transcendantale du spectateur. Si le cas de la langue en effet, et plus précisément de la « prédication », est susceptible de manifester le type de difficultés auxquelles nous confronte cette altérité, c'est en ce sens que, d'un certain point de vue, l'usage de la langue semble de lui-même jeter un pont entre le moi phénoménologisant et la subjectivité transcendantale dont il « observe » la constitution.

En premier lieu, la langue paraît propre à l'homme naturel vivant dans le monde. Chaque langue naît ainsi dans l'attitude naturelle, pour un sujet mondain lié à telle ou telle communauté déterminée, et y acquiert ses caractéristiques propres. Ainsi, dit Fink, « en fonction de la concrétion empirique du sujet parlant, à travers sa participation singulière à une communauté langagière, c'est une langue primitive ou développée, à dominante rationnelle ou affective »¹. Mais dans tous les cas, en tant que langue naturelle, chacune ne se rapporte qu'à l'ordre du constitué tel qu'il est naturellement « donné ». Pour Fink, l'homme ne parle qu'à partir de l'étant donné, à propos de lui ou des expériences qu'il en fait, etc., et la langue, les significations qu'elle véhicule, appartiennent tout comme les étants auxquels elle se rapporte, à l'ordre du mondain en général. C'est la raison pour laquelle, à l'égard de la réduction, la langue ne semble

¹ *SMC*, p. 140.

d'abord poser aucun problème spécifique : le retour à la subjectivité transcendante convertit l'étant en phénomène, et les significations « étantes » en résultats finaux de processus de constitution. C'est bien ainsi le « moi constituant » qui apparaît comme « *le locuteur proprement dit* », puisque la prédication, une fois opérée la réduction, se manifeste comme n'étant rien d'autre qu'une « forme de son activité vitale », un « mode propre de *l'activité constituante* »¹. Nous le montrerons à la fin de notre parcours : il n'est pas certain que cette détermination de la langue naturelle et de sa reprise transcendante soit à ce point univoque, comme ne l'est pas non plus le « point de vue » à partir duquel le « sens naturel » se trouve conçu. Il n'en reste pas moins que pour Fink, la « prédication » est bien un district déterminé de la théorie transcendante des éléments, problème qui, en raison de sa dimension « principalement intersubjective », n'est certes, comme il le reconnaît lui-même, « absolument pas facile »², mais qui ne pose pas pour autant de problème de principe : la langue « est bien une faculté transcendante, comme l'est en dernière instance toute disposition et toute capacité de l'ego »³.

Au contraire, une véritable difficulté grève l'utilisation de cette même langue par le spectateur transcendantal pour former des propositions exprimant des connaissances au sujet de la subjectivité constituante. Car, comme nous l'avons vu, le spectateur n'étant pas lui-même, en raison de son extériorité à la constitution, constituant – autrement dit, n'étant pas pris par la téléologie ou le « devenir en vue de l'étant » propre à la subjectivité transcendante –, ce dont il parle alors n'est pas de l'ordre de l'étant. Ainsi se trouve-t-il contraint d'utiliser une langue non adaptée au mode d'être que lui révèle la réduction. Il ne s'agit pas ici de signaler l'inadéquation entre le langage et ce que le locuteur veut exprimer, inadéquation déjà perceptible dans le langage naturel, et qui se trouve conjurée par des paraphrases, des allégories, et autre usage « symbolique » de la langue. Dans ce cas, « ce qui peut être mis en relation dans le

¹ *Ibid.*, p. 141.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

discours naturel inadéquat est relié par une affinité commune : il «est» ». Adéquatement ou inadéquatement, c'est toujours de l'étant avec de l'étant qui se trouve alors comparé¹. Au contraire, du point de vue de l'utilisation de la langue par le spectateur phénoménologisant, l'inadéquation se situe bien entre deux modes d'être : l'étant comme constitué final auquel se rapporte la langue naturelle, et le caractère « pré-étant » du devenir constitutif lui-même.

C'est pourquoi, si la langue ne pose pas de problème de principe du point de vue de la constitution, en tant qu'elle vise l'étant, elle devient tout à fait problématique eu égard à la théorie transcendantale de la méthode. La langue du constitué n'est ontologiquement pas adaptée aux expériences auxquelles le spectateur transcendantal a affaire. Autrement dit, si la langue est bien une « faculté transcendantale » de la subjectivité constituante, elle n'est pas pour autant « une langue transcendantale », c'est-à-dire « une langue telle qu'elle puisse *explicitement* l'être transcendantal de manière authentique et appropriée, et le *consigner de façon prédicative* »².

Nous semblons bien ici confrontés à une disjonction entre la position du spectateur et la langue qu'il utilise³. Et certes, le problème ne se poserait pas si le spectateur pouvait se fournir à lui-même une langue adéquate, c'est-à-dire, précisément, une langue transcendantale : « la mise en forme prédicative des connaissances transcendantales aurait alors simplement le sens d'une méthode de fixation »⁴. Or, sur ce point, Fink est formel : « La réduction *ne* conduit *pas* au développement d'une langue transcendantalement indépendante »⁵. Et il va même plus loin : « L'idée d'une langue transcendantale qui n'aurait pas même besoin de la médiation de la langue naturelle est en soi un contresens »⁶. À ce stade de son exposé, Fink ne donne pas de raison véritable à cette « nécessité ».

¹ *Ibid.*, p. 145.

² *Ibid.*, p. 141.

³ Et comme dit Fink, en utilisant la langue, le spectateur risquerait de tomber « hors de l'attitude transcendantale avec chaque mot qu'il prononcerait » (*ibid.*, p. 142).

⁴ *Ibid.*, p. 140.

⁵ *Ibid.*, p. 150.

⁶ *Ibid.*, p. 153.

Dans une note, Husserl tente d'en rendre compte par analogie avec le problème du monde lui-même : « De même que l'être du monde précède l'être du phénomène transcendantal du monde et se répète en quelque sorte thématiquement en lui – de même, la langue naturelle précède la langue entre parenthèses qui se convertit en une nouvelle langue effective »¹. Mais une telle « explication » semble bien plus concerner la présence nécessaire de la langue à titre de faculté transcendantale dans la subjectivité constituante découverte par la réduction, que la nécessité pour le moi phénoménologisant d'utiliser une telle langue (ce qui n'a rien d'un hasard, puisque, nous l'avons vu, Husserl refuse la manière dont Fink conçoit leur disjonction). Au contraire, pour Fink, la reconduction de la langue naturelle à sa source transcendantale n'implique pas du tout qu'elle soit « disponible » pour le moi phénoménologisant. Ainsi insiste-t-il pour sa part sur le fait que « si l'activité phénoménologisante est mise en jeu immédiatement après la réduction, à ce stade initial, elle est non seulement sans concepts, mais elle est aussi par principe *dénuée de langue* »². Et cette pauvreté en langue n'est d'ailleurs pas un obstacle à l'égard de l'expérience transcendantale ; l'expression langagière n'est en aucun cas pour Fink un réquisit de la « connaissance » qui se trouve ici mise en jeu. En d'autres termes, l'absence de langue transcendantale ne relève pas du fait que, après la réduction, le moi phénoménologisant se trouverait dans l'obligation, pour connaître quelque chose de la subjectivité transcendantale, de s'exprimer à lui-même des connaissances dans la seule langue qui lui serait de prime abord disponible – toute « traduction » dans une hypothétique langue transcendantale portant dès lors le poids irrémissible de cette première forme d'expression. Au contraire, pour Fink, certaines connaissances sont d'abord requises pour que devienne possible l'utilisation de la langue naturelle à des fins d'expression de l'expérience transcendantale. Ainsi, non seulement l'utilisation de la langue naturelle ne semble relever, pour le moi phénoménologisant, d'aucune nécessité, mais tel est également le cas à l'égard de toute « expression » langagière, aurait-elle lieu dans une hypothétique

¹ *Ibid.*, pp. 150-151 (note).

² *Ibid.*, p. 151.

langue transcendantale. Comme il l'affirme avec force, « il n'y a dans l'expérience phénoménologique théorisante en tant que telle *aucune raison* et *aucune contrainte* d'expression prédicative »¹. Comme nous le verrons, elle n'en est pas moins, d'un certain point de vue « *transcendantalement nécessaire* » – pour la même raison qu'il est « *transcendantalement nécessaire* » que cette prédication s'opère dans la langue naturelle. Car cette nécessité relève en dernière instance du fait que, d'un point de vue de l'économie spécifique de l'absolu phénoménologique, et de ce que nous avons nommé – dans une tendance elle-même transcendantale à l'intégration des différents types « d'extériorité » que nous nous contentons pour l'instant de détailler – la « clôture transcendantale du transcendantal », « l'attitude naturelle n'est (...) pas seulement le *point de départ* mais également le *lieu de destination* de l'activité philosophante »².

Il n'en reste pas moins qu'une fois admise cette nécessité pour le moi phénoménologisant d'exprimer son expérience propre dans la langue naturelle, il revient à la théorie transcendantale de la méthode de rendre compte de cet emploi spécifique en vertu duquel des *états de choses* d'un ordre ontologique peuvent être exprimés dans une langue faite pour ceux d'un tout autre ordre, et d'expliquer comment cette utilisation n'est qu'une sortie « apparente » hors de l'attitude transcendantale. Nous verrons plus loin l'importance de ce concept d'« apparence ». Notons pour le moment que par l'usage de la langue naturelle, comme dit Fink, « l'activité phénoménologisante sort d'une certaine manière de l'attitude transcendantale, mais de telle manière qu'elle *indique et "exprime" le fait qu'elle y reste et y demeure dans des termes qui en sortent*, parle de ce qui, à proprement parler, n'est pas étant (est pré-étant), avec des concepts et en des termes ontiques »³. Ce n'est qu'extérieurement, vu du mondain, que le moi phénoménologisant semble parler la « même langue » que le sujet naturel – car par l'emploi qu'il en fait, il la modifie « dans son *mode de signification* », de telle sorte que « la

¹ *Ibid.*, p. 154.

² *Ibid.*, p. 155.

³ *Ibid.*, p. 142.

signification naturelle indiquée par les vocables précis ne sert alors *elle-même que d'indice* d'un sens transcendantal des mots »¹ – lequel n'est précisément saisissable que par celui qui, accomplissant pour sa part la réduction, est capable de reproduire la connaissance phénoménologique des *états de choses* transcendants auxquels se rapporte ce sens. D'où l'incompréhension du sujet mondain à l'égard des écrits phénoménologiques, dans lesquels il ne lit que « des propositions bizarres de la langue naturelle » ; d'où également le risque pour le chercheur de retomber, en vertu du poids mondain de sa langue – et si son activité de réduction n'est pas utilisée à titre de contrôle –, dans le dogmatisme mondain².

Et certes, si le rapport entre les significations naturelle et transcendantale n'est pas univoque, il n'est pas non plus équivoque ; car toutes les significations mondaines ne sont aucunement fausses dans la même proportion quand il s'agit d'exprimer des *états de choses* transcendants : il existe des « *relations d'affinité* tout à fait précises entre les *états de choses* transcendants et les *états de choses* à chaque fois désignés par le sens terminologique naïf des expressions naturelles »³. C'est pourquoi la catégorie maîtresse de la théorie transcendantale de la méthode à l'égard de la constitution transcendantale, dans sa prise en compte de l'altérité spécifique de l'activité phénoménologisante dont elle se veut la science, sera l'analogie. Non pas certes l'analogie qui existe entre deux significations étantes, mais une analogie elle-même réduite, « *analogie transcendantale* de la signification »⁴, ou encore « *affinité analogisante vivante* »⁵ entre les ordres de désignation de l'ontique et du méontique⁶.

¹ *Ibid.*, p. 143.

² *Ibid.*, pp. 147-148.

³ *Ibid.*, p. 151.

⁴ *Ibid.*, p. 146.

⁵ *Ibid.*, p. 143.

⁶ Le risque de ne pas saisir l'analogie transcendantale et de se laisser guider par les significations mondaines est d'ailleurs plus grand dans la compréhension des concepts fondamentaux que dans les analyses de détail, toujours susceptibles d'être affinées. Fink prend l'exemple de l'expression de « subjectivité constituante » elle-même, dont la syntaxe semble évoquer le rapport d'une

Ainsi, cette théorie de l'analogie s'avère être la pièce maîtresse de la théorie transcendantale de la méthode, puisque servant à désigner le rapport entre les deux modes d'être de l'étant et du pré-étant¹, et par là même, l'écart qui sépare les idées de science², d'eidétique³, d'intersubjectivité et d'objectivité de la connaissance⁴, de vérité et d'absolu⁵, selon qu'elles sont saisies sous l'angle de la théorie des éléments ou de celle de la méthode. Et certes, rien n'est dit encore du fondement de cette analogie, dont on sent déjà qu'elle jette un pont entre les différents « lieux » de l'extériorité que nous avons jusqu'ici mis en relief. Mais avant d'en venir au point central de notre problématique, et d'étudier pour elle-même la question de la « mondanéisation du transcendantal », il nous faut clore ce premier moment de notre étude par une exposition de ce que nous avons programmatiquement désigné comme un troisième « site » d'extériorité au transcendantal-constituant, sous le titre très général de « non-donnée réductive ».

3/ Radicalisation de l'opposition entre donnée et non-donnée dans la réduction

Nous signalions plus haut qu'en marge des deux zones d'extériorité au transcendantal-constituant que sont l'ordre du mondain d'une part, et d'autre part le lieu occupé par le spectateur phénoménologisant, la *Sixième méditation cartésienne* en thématisait

substance avec son accident, etc., alors que la subjectivité n'est pas d'abord, pour se trouver ensuite constituante du monde, mais bien plutôt « se constitue elle-même dans la constitution du monde ». Et certes, cette dernière expression n'est pas elle-même dénuée d'équivocité. Car comme dit Fink, « le problème n'est pas seulement celui du passage du statique au dynamique ». Simplement, nous avons là un cas représentatif d'une affinité analogique : l'expression « processuelle » est plus appropriée à l'exposition du sens de la subjectivité transcendantale que sa version statique (*ibid.*, p. 153).

¹ *Ibid.*, p. 128.

² *Ibid.*, p. 123.

³ *Ibid.*, p. 136.

⁴ *Ibid.*, p. 181.

⁵ *Ibid.*, p. 199.

une troisième, sous la figure de la non-donnée excédant, en droit et non en fait, la donnée réductive. Nous ne pourrions nous appesantir sur sa portée qu'une fois étudié – ce à quoi nous nous attacherons dans un instant – le processus de « mondanéisation » qui procède, dans l'économie du discours finkien, à la réintégration des différentes formes d'extériorité au transcendantal. Signalons simplement deux points caractéristiques de cette extériorité spécifique, dont on verra aisément la connexion : d'une part, à la différence de ce qui a lieu dans l'approche de l'activité phénoménologisante du point de vue de la phénoménologie régressive, le thème de la phénoménologie constructive – le non-donné – ne semble pas « précéder » l'être du spectateur. Alors que dans le premier cas, c'est à partir de la vie transcendantale donnée que se déploie l'activité phénoménologisante, comme « connaissance » de la donnée réductive, rien ne lui est ici, par définition, donné d'avance. La constitution est toujours connue phénoménologiquement « en cours », et rien dans la vie transcendantale en tant que telle ne semble présenter, ni même faire signe vers des phénomènes tels que, par exemple, la naissance et la mort. En d'autres termes, les phénomènes auxquels a affaire l'activité constructive du connaître phénoménologique n'est pas de l'ordre d'un « en soi » transcendantal devenant « pour soi » dans la connaissance qu'en prend le spectateur, précisément parce que, à en rester au point de vue de la vie transcendantale constituante, « la donation du thème à l'activité phénoménologisante est une non-donation »¹. Dans la phénoménologie constructive, comme dit encore Fink, « *l'être du spectateur phénoménologisant précède à un certain égard l'être de son thème construit* ». Et précisément, « déterminer le sens plus précis de cette "précession" forme la problématique fondamentale de la théorie transcendantale de la méthode référée à la phénoménologie constructive »².

Mais d'autre part, le paradoxe est redoublé en ceci que si, pour en rester aux phénomènes de la naissance et de la mort, ils sont bien absents de la donnée réductive, il semble bien qu'ils soient pourtant « donnés », d'une manière ou d'une autre, dans la vie naturelle elle-

¹ *Ibid.*, p. 120.

² *Ibid.*, p. 121.

même, de telle sorte que la préséance de l'être du spectateur transcendantal par rapport à son thème « construit » semble pouvoir être compensée, dans une étrange mise entre parenthèses du transcendantal-constituant lui-même, par une préséance de ce thème au sein de la vie naturelle en tant que naturelle. Certes, Fink a sans doute raison lorsqu'il écrit : « Quoique la *question* puisse *se poser* de savoir si les grandes réalités de l'existence humaine, naissance et mort, renvoient elles-mêmes à une réalité transcendantale effective, il est néanmoins évident que les *donations de sens* constitutives qui sous-tendent transcendantalement de telles *teneurs* mondaines de *sens*, ne sont pas à montrer immédiatement dans l'enchaînement d'être de la constitution du monde en cours, laquelle est bien donnée par la réduction et rendue possible en tant que thème d'analyses intuitives, mais que, pour pouvoir ne serait-ce qu'acquérir une compréhension, il nous faut "construire" »¹. Mais d'une part, il est clair que, si nous n'expérimentons certes pas comme « données » la naissance et la mort dans la vie naturelle, il n'en reste pas moins qu'elles n'y sont pas « non données » au même titre qu'elles se trouvent par principe absentes de la subjectivité transcendantale² ; et d'autre part, et par là même, l'idée selon laquelle naissance et mort pourraient ne pas renvoyer à une réalité transcendantale effective, si elle se confirmait, signifierait que quelque chose échappe à la constitution, ou tout au moins que la réduction du mondain au transcendantal laisse échapper une dimension fondamentale de l'existence mondaine. Non pas qu'il faille dès lors repenser le transcendantal, à la manière de Heidegger, à partir du « plan » où de

¹ *Ibid.*, p. 117.

² La preuve en est que naissance et mort ont besoin, comme « aperceptions humanisantes », d'être mises entre parenthèses pour accéder au transcendantal. Ainsi Fink note par exemple, dans les *Autres rédactions...* : « La mise entre parenthèses de l'assentiment que donne le moi réfléchissant à l'auto-validation du moi saisi réflexivement en tant qu'"un homme dans le monde", celle des moments structurels auto-aperceptifs qui y reposent comme la "naissance" et la "mort", de l'auto-subsumption à l'"enchaînement génératif", de l'essentielle "réceptivité" (impuissance) de l'expérience humaine, etc. – seule cette mise entre parenthèses parachève en réduction phénoménologique l'*époque* qui porte sur l'être du monde » (*ibid.*, p. 111).

tels phénomènes ont lieu ; comme nous tenterons de le faire valoir, cette problématique complexe nous engage à assumer l'idée d'une véritable extériorité au transcendantal, qui ne conteste pas sa clôture mais en quelque sorte coexiste avec lui, remettant simplement par là en question son absoluité. Car, et tel sera l'objet du deuxième temps de notre étude, le statut très ambigu de cette troisième forme d'extériorité au transcendantal « restreint » tient précisément à la manière tout à fait singulière dont les deux autres se trouvent réintériorisées à un transcendantal plus large.

II. L'INTERIORISATION PAR LE TRANSCENDANTAL DE SES EXTERIORITES

Nous avons tenté, dans le premier moment de notre étude, de déterminer trois franges d'extériorité à la subjectivité transcendantale constituante. Sans doute, comme nous l'avons souvent rappelé, cette tripartition reste tout à fait abstraite, et le concept même d'« extériorité », utilisé pour marquer l'unité de ces marges du transcendantal, est évidemment, si ce n'est équivoque, du moins simplement « analogue » – tant que n'a pas été précisé leur rapport, et le point de vue tout à fait singulier à partir duquel il doit être conçu.

Or, c'est précisément dans la manière dont Fink procède à leur réintériorisation dans un concept élargi – jusqu'à se confondre avec l'absolu lui-même – de « transcendantal », que ce point de vue pourra progressivement être dégagé – à charge pour nous de le soumettre ensuite à la critique, et d'évaluer ses prétentions. Et certes, même si de telles réintériorisations ont pour vocation de se fondre dans l'unité d'un seul et même mouvement différencié de l'absolu, il n'en reste pas moins qu'elles ne peuvent être clairement saisies que dans la séparation, au moins méthodologique et provisoire, des « champs » dans lesquels elles interviennent. C'est pourquoi, de même que nous avons traité séparément les différentes « extériorités » au transcendantal, il nous faut d'abord penser séparément leur réintériorisation.

A/ La réintérieurisation du mondain au transcendantal constituant

Nous avons montré plus haut de quelle manière Fink radicalisait la problématique de la réduction, et par là même, la scission entre les deux ordres du mondain et du transcendantal : de même qu'aucun passage du mondain au transcendantal ne pouvait s'annoncer dans le mondain lui-même, de même qu'aucune précompréhension du transcendantal comme tel ne pouvait y être conçue, de même aucune « critique » du transcendantal au nom du mondain n'était susceptible de jouir d'une quelconque légitimité.

Et pourtant, la rupture radicale que constitue le saut dans le transcendantal – et l'ignorance totale du transcendantal qui caractérise la vie naturelle –, n'est telle que du point de vue du mondain. En d'autres termes, la discontinuité du mondain au transcendantal n'est que l'autre face d'une continuité inverse du transcendantal au mondain. Car le mondain, dans son extériorité au transcendantal, n'est lui-même, d'un point de vue de l'économie générale de la théorie transcendantale des éléments, qu'un « effet de constitution ». La constitution n'est jamais constitution du « monde » sans être simultanément constitution du « mondain » et de l'homme naturel, c'est-à-dire sans être constitution de son propre voilement comme constitution. Le transcendantal ne se réalise dans le monde qu'en se retirant, par la constitution de ce qui le rend proprement inconcevable – l'humanité comme telle.

La constitution, au sein du transcendantal, de son propre recouvrement, est bien connue des lecteurs de Husserl sous le titre de « mondanéisation », concept qui recouvre à la fois l'auto-constitution de la subjectivité transcendantale comme « homme » dans le monde – auto-aperception mondanéisante dit Husserl au § 45 de la cinquième des *Méditations cartésiennes*¹ –, et la constitution corrélative de ce monde dans lequel la subjectivité transcendantale ainsi auto-mondanéisée se trouve située. L'ensemble du processus constitutif trouve ainsi son terme – son *telos* – dans un tel corrélat homme/monde. Et certes, il est possible de distinguer, au sein même

¹ E. Husserl, *Méditations cartésiennes et Les conférences de Paris*, PUF, Épiméthée, 1994, p. 148.

de la subjectivité transcendantale, la constitution des « objectités » de toutes sortes, et celle de leur insertion dans le couple homme/monde qu'est précisément « l'attitude naturelle ». Comme dit Fink, l'orientation de la constitution est bien « articulée *de deux manières* » : d'abord, « comme constitution des “objets” (des unités identiques dans les multiplicités de profils subjectifs, des perspectives, des expositions, des modes de données, etc.) ; puis comme constitution du *caractère de monde* de la subjectivité, comme constitution de *l'humanité* en tant qu'auto-aperception mondaine du sujet constituant »¹. Mais d'une part, ces deux orientations sont le plus souvent et de prime abord données, remarque Fink, comme « entrelacées »² ; et d'autre part, comme « couche finale » de la constitution vers laquelle, en tant que telle, elle tend, le couple homme/monde reste bien le *telos* propre – jouissant donc d'une « priorité finale » dont nous verrons qu'elle prend un sens tout particulier du point de vue de l'absolu phénoménologique – de la constitution en tant que telle. Ainsi, « la constitution “objective” (monde environnant, monde extérieur) se déroule toujours aussi selon une correspondance essentielle *en ne faisant qu'un* avec “l'auto-constitution” du sujet transcendantal comme homme dans le monde »³.

C'est la raison pour laquelle, de ce point de vue, l'extériorité du mondain au transcendantal n'est qu'une « apparence » : ou plutôt, cette extériorité, pour radicale qu'elle soit, n'est telle que parce qu'elle se trouve constituée comme extériorité au transcendantal à l'intérieur même du champ transcendantal. La subjectivité transcendantale engendre donc, dans la constitution de l'humanité comme couple homme/monde, sa propre altérité.

Ainsi, si cette première « extériorité » au transcendantal-constituant s'y trouve réintégrée, c'est qu'elle n'était telle que « vue du mondain », lequel n'est rien d'autre que le *telos* de la constitution elle-même et, en tant que tel et vu transcendantalement, n'en avait en fait jamais été séparé. Si, comme dit Fink, « l'expérience transcen-

¹ *SMC*, p. 162.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 163.

dantale du monde (...) n'est rien d'autre que l'immanence humaine dépouillée de l'aperception de l'homme »¹, le mondain n'est en retour qu'une certaine modalité du transcendantal, une « situation déterminée et limitée de la vie de la subjectivité transcendantale qui n'est pas consciente d'elle-même ». Mondain et transcendantal ne sont donc que les deux pôles abstraits de ce « transcendantal » désormais élargi. Ou encore, dans une formule dialectique saisissante : « L'attitude naturelle est "en soi" transcendantale, mais elle ne l'est pas pour soi, elle est d'une certaine manière *la situation de l'être-hors-de-soi* de la subjectivité transcendantale »². Formule d'autant plus frappante que, comme nous l'avons vu, elle était également utilisée par Fink, à l'identique, pour caractériser la production, dans l'immanence de la vie transcendantale, du spectateur dans son altérité. Dans ce clivage, disait Fink, « la vie transcendantale se met *hors d'elle-même* »³. Ainsi se profile, dans cette « mise hors de soi » de et par la subjectivité transcendantale constituante, la possibilité d'une unification des deux premières modalités de l'extériorité au transcendantal que nous avons dégagées plus haut, en tant que deux figures de la mise hors-de-soi transcendantale du transcendantal.

S'éclaire dès lors d'une lumière nouvelle l'idée selon laquelle le « saut » dans le transcendantal, par la réduction, n'a rien d'une « possibilité humaine ». Car il ne s'agit pas là de prendre acte d'une « incapacité » propre à l'étant humain, mais simplement de comprendre que l'humanité n'est rien d'autre que la « couche » de constitution qui doit être mise entre parenthèses dans la réduction pour libérer la vie transcendantale de ce « hors de soi » dans lequel elle s'emprisonne. Elucidée transcendantalement, la réduction n'est pas tant une « mise entre parenthèses de l'existence du monde » – expression scolaire et équivoque – qu'une suppression de l'auto-limitation de la subjectivité transcendantale par une saisie de cette auto-limitation comme couche constituée. C'est donc par principe que l'humanité se trouve dépourvue d'une compréhension, même

¹ *Ibid.*, p. 73.

² *Ibid.*, p. 155.

³ *Ibid.*, p. 76.

« implicite », du transcendantal, puisque cette dernière implique, en toute rigueur, une suppression de l'humanité comme telle¹. Une compréhension du transcendantal par l'homme serait une contradiction *in adjecto*. Et dès lors, les critiques « existentielles » de la réduction apparaissent aux yeux du phénoménologue comme la paradoxale « prise de parti » en faveur d'une couche « abstraite » de la constitution, contre l'univers de la constitution dans son intégralité.

Tout cela, une fois encore, est bien connu, et la question de savoir si cette « réintégration du mondain au transcendantal » – expression finalement impropre puisque son développement nous permet au contraire de comprendre à la fois qu'il n'en a jamais été séparé et pourquoi il pouvait donner l'apparence de l'être – permet de rendre justice à l'être-homme lui-même, ne peut pas encore être posée de manière satisfaisante. Car un autre problème se profile d'abord de manière plus pressante : celui de la réintégration du spectateur, en position d'altérité, au transcendantal lui-même. Or, cette question ne prend sens qu'au regard de ce transcendantal élargi au couple transcendantal/mondain.

B/ La réintérieurisation du spectateur à la subjectivité constituante élargie

Cette seconde théorie de la réintérieurisation, à la différence de la première, est là encore un apport propre de Fink à la phénoménologie, tout comme le problème de l'altérité ontologique radicale du spectateur dont elle est la tentative de résolution. Or, de même que plus haut, l'idée d'une compréhension humaine du transcendantal était intrinsèquement contradictoire, dans la mesure où l'homme se définissait comme le lieu même de son ignorance, il semble que celle d'une appartenance du spectateur à la subjectivité constituante le soit tout autant, puisqu'il se définit lui-même comme le lieu de son

¹ Sur ce point, cf. *Autres rédactions*, p. 234 : « Ce n'est pas en tant qu'hommes que nous accomplissons dans notre vie psychique la croyance au monde ; car en tant qu'hommes, nous sommes déjà une *croyance* qui repose dans le fait de croire au monde ».

altérité, et comme l'autre même de la constitution. Et de fait, ce n'est pas dans son rapport à la constitution que cette réintégration pourra s'opérer, mais dans son rapport au constitué, au « mondain » comme tel, au sein d'une transcendantalité qui ne cesse de s'élargir. Autrement dit, le problème de l'appartenance du spectateur au transcendantal-absolu se posera dans les termes du rapport paradoxal entre les deux modalités du « hors de soi » de la subjectivité constituante que sont le spectateur transcendantal et le mondain.

Or, nous avons déjà rencontré ce problème dans notre étude de la « prédication ». Si nous saisissons mieux, après l'exposé de la thématique de la mondanéisation, pourquoi la constitution transcendantale de la langue naturelle n'a rien de problématique, si par conséquent nous sommes à même de comprendre que « le moi constituant, en tant que moi proprement dit recouvert par l'être-homme, est aussi le locuteur proprement dit », et si, enfin, le caractère « transcendantal » de la langue naturelle elle-même ne doit plus nous étonner, il n'en reste pas moins que son usage par le spectateur transcendantal, en position d'extériorité par rapport à l'ensemble de la constitution (sur le versant de la constitution proprement dite comme sur celui du « constitué final »), ne gagne par cet exposé aucune légitimité. Nous l'avons vu, Fink insiste sur le fait que, en raison d'un processus d'analogisation du sens, la sortie du spectateur hors de son attitude transcendantale par l'utilisation de la langue naturelle n'est qu'« apparente ». Identique d'un point de vue « extérieur », la langue naturelle se trouve métamorphosée par l'usage spécifique qu'en fait le spectateur transcendantal – « usage transcendantal » du langage opposé à son « usage naturel ordinaire ». En quittant ainsi l'attitude transcendantale « de manière seulement apparente », le phénoménologue, ajoute Fink, « passe dans son “apparition” »¹. Or, suivant en cela le fil directeur de la problématique du langage, il apparaît clairement que d'une part, cette « apparition » est bien celle de l'altérité transcendantale du spectateur dans l'ordre du « naturel » ou du « mondain » ; et d'autre part, que cette problématique de la langue n'est qu'un cas particulier de ce phénomène « d'apparition » qui, de manière analogue à l'auto-mondanéisation de la subjectivité transcen-

¹ *Ibid.*, p. 142.

dantale, assure un retour du transcendantal au mondain. Et c'est bien en ce sens qu'il fallait comprendre l'impossibilité d'une création authentique d'une langue transcendantale ; non qu'en toute rigueur l'expérience du transcendantal, d'abord muette, se trouvait contrainte « gnoséologiquement » de « passer à l'expression », mais en ceci que, disions-nous, elle se trouvait elle-même prise dans un certain *telos* en raison duquel l'attitude naturelle n'était pas seulement le point de départ mais aussi « le *lieu de destination* de l'activité philosophique »¹. Ainsi, tout comme la subjectivité transcendantale tend à s'auto-mondanéiser – tendance qui n'est rien d'autre que le *telos* même de la constitution –, le spectateur semble bien lui-même obéir à une « motivation transcendantale » qui le pousse, lui et son activité phénoménologisante, à « apparaître » aux hommes pris dans leur mondanéité.

Mais précisément, l'originalité de Fink est de maintenir l'altérité du spectateur à l'égard du transcendantal, jusque dans la manière dont ils se « mondanéisent ». En effet, la mondanéisation de la subjectivité transcendantale relève d'un processus de constitution : elle s'auto-constitue comme « homme dans le monde » qui ignore, parce qu'il les recouvre, ses racines transcendantales. Ce processus de constitution de soi de la subjectivité transcendantale, qui s'achève dans le monde comme « constitué final », Fink le nomme « *monda-*

¹ *Ibid.*, p. 155. Fink parle ici « *d'impulsions pédagogiques transcendantales* », comme si, en dernière instance, la motivation transcendantale poussant le spectateur à se « mondanéiser » secondairement reposait sur une sorte de « philanthropie transcendantale », en raison de laquelle, et en fonction d'une « unité métaphysique » de toute vie transcendantale, le phénoménologue était pris dans une téléologie « libératrice » à l'égard des autres hommes – ou plus exactement, à l'égard des autres vies transcendantales emprisonnées dans leur humanité. Nous verrons qu'une telle approche se doit d'être doublement relativisée : d'une part en ceci qu'elle se trouve elle-même intégrée à un mouvement intrinsèque de l'absolu, de telle sorte que cette philanthropie transcendantale n'apparaît de ce point de vue que comme un « moyen » pour l'absolu de se révéler à lui-même ; d'autre part, mais pour la même raison, en ceci qu'il n'est pas certain que cette réintégration de la communauté humaine dans l'absolu fasse véritablement « justice » à l'être-homme comme tel, et surtout à son « être ensemble ».

néisation propre ou primaire »¹. Or, nous l'avons vu, le spectateur phénoménologisant se trouve en position d'altérité radicale à l'égard de la constitution : non seulement il n'appartient pas, dans son mode d'être, à l'univers des processus constituant, mais son activité elle-même de description et de connaissance de cet « univers » ne peut en rien s'assimiler à une « constitution ». Ainsi ne peut-il participer, d'aucune façon que ce soit, de cette première « mondanéisation ». Et pourtant, les « impulsions transcendantales » qui poussent le spectateur phénoménologisant à apparaître dans le monde nous obligent bien à concevoir « une mondanéisation impropre ou secondaire », concept qui n'indique précisément rien d'autre, dit Fink, que « *l'advenir constitutif qui installe l'activité phénoménologisante elle-même dans le monde, c'est-à-dire dans l'attitude naturelle, la "localise" et la "temporalise" là, en d'autres termes, la fait apparaître dans le monde* »² – processus en raison duquel ce n'est pas seulement la constitution, mais aussi son « devenir-pour-soi » dans le regard phénoménologisant du spectateur, qui se révèle avoir pour vocation ou pour terme son être mondain. Or, c'est précisément cette mondanéisation secondaire qui rend possible la clôture du transcendantal dans l'absolu phénoménologique, et finalement fonde, dans le statut tout à fait particulier que lui confère Fink, la possibilité même de cet absolu. Et en retour, comme nous allons le montrer, c'est cette même mondanéisation « secondaire » qui fournit le point de vue – et ici seulement pourra intervenir la question de la réintégration de la troisième zone d'extériorité, la non-donnée réductive, dans le transcendantal – à partir duquel une mise en question de cette clôture devient possible.

La théorisation de cette « mondanéisation secondaire » se trouve élaborée par Fink au § 11 de cette sixième méditation – de loin le plus long et le plus dense de toute l'œuvre –, intitulé « L'activité phénoménologisante en tant que scientificisation ». Ce terme de « scientificisation » peut surprendre, dans la mesure où il semble d'abord suggérer une interrogation sur le statut « scientifique » des connaissances phénoménologiques, sur leur « dignité » propre eu

¹ *Ibid.*, p. 154.

² *Ibid.*

égard à d'autres modes de connaissance, etc. Mais une telle question relève de la théorie transcendantale des éléments, et ne touche pas au problème de la méthode, qui s'en tient, de manière très générale, à la question de « l'être transcendantal spécifique du spectateur phénoménologisant ». De ce point de vue, la « scientificisation » d'une telle activité ne désigne précisément rien d'autre que la « mondanéisation secondaire » – vue, il est vrai sous l'angle de la « science phénoménologique » comme absolu – ou, comme dit Fink, que « ce procès remarquable que nous pouvons désigner comme le passage de l'activité phénoménologique à son apparition mondaine, au philosophe surgissant dans le monde, s'adressant aux autres qui sont comme lui dans le monde » – bref, à ce procès par lequel le spectateur transcendantal et son activité « scientifique » se « montrent » d'un point de vue mondain¹. Or, comme l'annonce Fink, c'est bien sous l'angle de cette problématique que doit se produire la réintégration de l'altérité transcendantale du spectateur à l'ordre absolu du transcendantal en général : « Si le problème fondamental central de la théorie transcendantale de la méthode (...) résidait dans *l'opposition* transcendantale *d'être* entre le spectateur phénoménologisant et le moi transcendantal constituant, il semble que cette opposition *doive* d'une certaine manière *être dépassée* avec la mise en œuvre du problème de la “scientificité” (objectivation) de l'activité du spectateur »². Voyons dans quelle mesure.

Le paradoxe de la mondanéisation secondaire résidait en ceci qu'à la différence de la première, et en raison de l'altérité du spectateur à l'égard de toute activité constituante, elle ne semblait précisément pouvoir être conçue en termes d'auto-constitution. Or, la thèse de Fink est que, « d'une certaine manière qui est très difficile à analyser »³, le spectateur se trouve en quelque sorte « emporté », « “entraîné” vers le monde, par l'auto-mondanéisation de la subjectivité transcendantale qu'il observe pour sa part de manière “désintéressée” »⁴. C'est précisément parce qu'elle ne repose pas

¹ *Ibid.*, p. 156.

² *Ibid.*, p. 162.

³ *Ibid.*, p. 164.

⁴ *Ibid.*

« sur une activité proprement dite », que cette mondanéisation « passive » du moi phénoménologisant sera dite secondaire, « *impropre et apparente* »¹. C'est donc la mondanéisation primaire – qui une fois encore n'est finalement rien d'autre que le processus de constitution dans son intégralité –, qui réunira dans le même mouvement de son « devenir mondain » et la subjectivité transcendante proprement dite, qui en est le support actif, et le moi qui l'observe. Ainsi possède-t-elle une fonction synthétique de réintériorisation de l'altérité transcendante du spectateur au mouvement général du transcendantal constituant.

Mais précisément, cette « synthèse » du clivage, de la dualité transcendante, ne se réalise que dans le constitué final du processus qu'est l'homme naturel. Celui-ci présente en quelque sorte, pour autant qu'il soit l'objectivation d'une subjectivité transcendante ayant déjà été clivée par la réduction, une double face correspondant aux deux aspects – actif et passif – de la mondanéisation : d'une part homme dans son humanité mondaine, d'autre part spectateur transcendantal parmi les hommes. Et ainsi, « par la mondanéisation, l'activité phénoménologique est justement replacée dans la *situation de l'attitude naturelle en faveur de laquelle elle se déclare* »², dans une sorte de « retour » à sa situation initiale.

Ainsi intervient un quatrième personnage – en marge de l'homme naturel, de la subjectivité transcendante-constituante, et du spectateur transcendantal de cette constitution –, qui réunit en quelque sorte les trois autres : « l'homme qui phénoménologise ». Il est bien à la fois homme – comme constitué final « hors de soi » de l'auto-objectivation de la constitution transcendante –, subjectivité transcendante – comme « en soi » se mondanéisant dans l'homme naturel –, spectateur transcendantal enfin qui réfléchit transcendantalement dans le monde et peut ainsi communiquer aux autres hommes leur origine transcendante et leur auto-constitution en hommes. Ainsi se présente-t-il comme l'unité vivante de la subjectivité transcendante constituante et de ses deux franges d'extériorité que nous avons dégagées, le mondain d'une part, le

¹ *Ibid.*, p. 165.

² *Ibid.*, p. 166.

spectateur transcendantal d'autre part. Il est en quelque sorte le lieu où l'en soi de la vie transcendantale devient pour soi dans son être hors de soi, et revient ainsi à lui-même pour clore le cycle de la transcendantalité.

C'est dire que ce « retour » à l'attitude naturelle n'est en rien un retour à la naïveté première qui constituait le point de départ factuel de ce cycle. Comme le remarque Fink, le devenir-mondain du spectateur ne signifie pas qu'il « renonce à l'épochè et à l'attitude réductive de la connaissance en général ». L'activité phénoménologisante ne retombe pas à son tour effectivement dans l'attitude naturelle, ni ne succombe au dogmatisme naïf du monde, mais c'est précisément son « attitude transcendantale maintenue de manière conséquente qui apparaît dans le monde, dans l'horizon de l'attitude naturelle, conformément à une mondanéisation qui repose elle-même sur des donations transcendantales de sens ». Ce qui apparaît dans le monde, c'est donc bien, de manière paradoxale, l'activité de le transcender, et ce qui se trouve ainsi ré-humanisé, c'est bien la réduction elle-même comme dés-humanisation¹.

Or, le propre de « l'homme qui phénoménologise », comme lieu de synthèse du moi phénoménologisant, de la subjectivité transcendantale, et de sa mondanéisation (l'homme lui-même), est bien de conserver son « altérité » de spectateur en vertu de laquelle chacune de ces dimensions de la transcendantalité peut se réfléchir, devenir pour soi, et se trouver maintenue en toute clarté en face des autres, de sorte que leurs « limites » respectives fassent aussi l'objet d'une connaissance phénoménologique. Autrement dit, seul le phénoménologue, qui s'est rendu transparents tout à la fois la subjectivité constituante, sa mondanéisation primaire, l'altérité transcendantale du spectateur, sa mondanéisation secondaire et, enfin, l'aspect pris par le transcendantal du point de vue de ce double processus de mondanéisation, peut élaborer ce que Fink nomme alors un « canon de la raison phénoménologique », clarifiant la distinction entre « vérités d'apparition et vérités transcendantales »².

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

Ainsi la problématique centrale de la théorie transcendantale de la méthode – « *qui* » phénoménologise et quel est son mode d'être ? – demande un nouveau traitement au sein même de cette distinction, dont seul l'homme phénoménologisant possède la maîtrise.

Du point de vue de l'attitude transcendantale « pure », en effet, la réponse était univoque : seul « phénoménologise » le spectateur transcendantal produit dans une scission radicale d'avec la subjectivité constituante. Et pourtant, en raison de sa mondanéisation secondaire, il semble tout autant justifié de considérer l'activité phénoménologisante comme « la praxis théorique d'un homme qui (...) philosophe »¹, d'un homme qui développe une activité humaine comme toutes les autres – d'autant précisément que, toute action « mondaine » n'étant que le produit de l'auto-mondanéisation primaire de la subjectivité transcendantale, la manière dont celle-ci se met « hors de soi », l'élucidation transcendantale de ce processus nous permet d'acquérir « l'idée fondamentale selon laquelle toutes les actions humaines sont au fond des actions et des activités transcendantales »². N'y aurait-il pas là, dès lors, une tentation de rabattre la transcendantalité sur la simple mondanéité ?

À vrai dire, pour répondre à l'objection, ces deux aspects du problème exigent un traitement séparé.

D'une part, entre ces deux propositions – « c'est le spectateur transcendantal qui déploie une activité phénoménologisante », « c'est l'homme qui déploie une activité phénoménologisante » –, il n'y a pas, eu égard à la vérité, de contradiction. Mais seul l'homme qui phénoménologise et qui, ayant élucidé transcendantalement l'ensemble de ces situations et le « passage » des unes aux autres, peut rendre à chacune la part de vérité – ou plutôt le « lieu » de la vérité – qui lui revient. L'homme est bel et bien le sujet de l'activité phénoménologisante, mais il ne l'est que sur le plan restreint de son « apparition ». Ainsi la proposition selon laquelle c'est l'homme qui phénoménologise est-elle vraie, mais d'une vérité elle-même « d'apparition ». De même, la thèse selon laquelle c'est le spectateur transcendantal qui phénoménologise est bien une vérité transcen-

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 167.

dantale, mais qui ne rend pas justice, une fois absolutisée, au nécessaire processus de mondanéisation secondaire de cette activité. Chacune de ces vérités occupe un plan spécifique qui n'est pas en lui-même « vrai » en un sens absolu. Comme dit Fink, au regard du phénoménologue, « le *sujet à part entière* de l'activité phénoménologisante n'est ni le moi transcendantal (qui persiste dans sa transcendantalité) ni "l'homme" fermé au transcendantal, ce qui fait la naïveté de l'attitude naturelle, mais bien plutôt *la subjectivité transcendantale qui apparaît dans le monde (...)*. Cela veut dire que le "qui" recherché est un sujet théorisant qui doit être caractérisé *aussi bien comme transcendantal que comme mondain* », dans une synthèse de plans soigneusement distingués et situés à leur place respective au sein du canon de la raison phénoménologique – « unité dialectique », dit Fink, « entre les sphères du transcendantal et du mondain, laquelle fait le concept concret du "sujet phénoménologisant" »¹. Cette dénomination de « dialectique » n'a rien d'un hasard, puisque c'est – du moins au premier abord – à une véritable *Aufhebung*, « relève » ou « sursomption », de la vérité mondaine que procède son élucidation transcendantale. Et en effet, la supériorité de la vérité transcendantale ne relève pas d'une supériorité supprimant purement et simplement la vérité d'apparition, mais tient en ceci que « la vérité mondaine est elle-même cernée par la vérité transcendantale, et acquiert en elle son intelligibilité propre, lucide », la connaissance du « rang » qui est le sien. Les vérités mondaines ne sont donc « supprimées » que pour autant qu'elles sont pensées dogmatiquement, mais conservées, pour autant qu'elles sont « éclaircies dans leur vérité transcendantale »².

Mais c'est d'une autre manière encore que ce rapport dialectique des deux plans du transcendantal et du mondain, élucidés dans leurs relations et en toute transparence par le « sujet phénoménologisant concret », risque cependant d'être manqué. En effet, comme nous l'avons fait valoir, la compréhension de la mondanéisation primaire semble ruiner toute opposition stricte entre le mondain et le transcendantal sous l'angle de la constitution – le mondain n'étant

¹ *Ibid.*, p. 172.

² *Ibid.*, p. 174.

rien d'autre que du transcendantal « humanisé », le transcendantal l'ordre du mondain une fois biffée l'ignorance de soi de la mondanéisation. Ainsi toute activité humaine se révèle être, « en soi », une activité transcendantale. De telle sorte que la réduction elle-même – et sa mondanéisation secondaire –, ne semble plus pouvoir jouir d'un statut particulier, et paraît exiger sa réintégration à titre de « possibilité » d'une humanité élargie. Ici se rejoue ce que nous avons plus haut étudié sous le titre de « critique existentielle » de la réduction, selon laquelle « la soi-disant connaissance *transcendantale*, en vertu de laquelle toutes les actions humaines sont à proprement parler transcendantales et ne peuvent être compréhensibles en dernière instance que par une analyse transcendantale, est elle-même une attitude *humaine* de connaissance », « une *interprétation humaine* », une « théorie humaine »¹. Il y aurait là, dit Fink, une sorte de « dogmatisme » non pas d'avant, mais « d'après la réduction ».

Néanmoins, ce « dogmatisme d'après la réduction » peut avoir lui-même deux sens que Fink ne distingue pas – et qu'au contraire Husserl remarque –, qui compliquent très intensément le problème.

En un premier sens, un tel dogmatisme serait le fait de celui qui, n'effectuant pas lui-même la réduction, mais prenant acte de « l'humanité » du philosophe, lui objecterait qu'elle appartient donc bien aux « possibilités humaines » en général, et suppose donc à titre de propédeutique une analyse non-transcendantale de l'homme dont l'activité de réduction ne sera tout au plus qu'un étrange district. C'est ce cas qu'évoque ici Fink, et qu'il soumet à la critique. Le fait qu'avec son « apparition », la réduction se manifeste comme une « possibilité humaine », ne signifie pas qu'elle soit « en général » une telle possibilité. Pour répondre à cette objection, il est donc nécessaire de bien distinguer l'articulation entre potentialité et actualité d'une science, selon qu'il s'agit là d'une science mondaine ou de la science transcendantale. Alors que la « découverte » d'une science mondaine est saisie par l'homme, dans une sorte de « mouvement rétrograde du vrai » dirait Bergson, comme l'actualisation d'une *praxis* théorique qui fut possible pour lui de tout temps,

¹ *Ibid.*, p. 167.

la science phénoménologique se caractérise par une « potentialité transcendante » en vertu de laquelle, tout en élargissant, dans son « apparition », les potentialités « humaines », elle n'était pas pour autant « possible » avant d'être effectivement réalisée. Ce n'est pas avant mais bien après la réduction que le connaître phénoménologique « apparaît » comme une possibilité humaine, si bien qu'en accomplissant la réduction phénoménologique, l'homme accomplit par là même une action qu'« il » ne peut absolument pas accomplir, qui ne réside pas dans le champ de ses possibilités ». L'élargissement est bien, au sens technique du terme, « apparent », relève bien de la mondanéisation secondaire, laquelle présuppose d'abord la déshumanisation réductive¹. En d'autres termes, à la différence des autres « activités » humaines qui, par la réduction, se révèlent comme étant « en soi » transcendantales, la réduction elle-même ne commence pas dans le « hors de soi » de la vie naturelle pour être saisie, ensuite, comme étant depuis toujours « en soi » transcendante – elle ne se « possibilise » d'abord que comme « pour soi », et ne devient mondaine, élargissant ainsi le champ des possibilités humaines, que secondairement. Comme toujours, il s'agit de bien distinguer « canoniquement » les vérités d'apparition des vérités transcendantales, distinction que seul le phénoménologue est capable d'opérer, et qui reste fermée aux critiques « existentielles » – lesquelles sont donc, par là même, illégitimes.

Pourtant, il nous semble que ce « dogmatisme après la réduction » possède un autre sens. Non pas sous la forme du dogmatisme de celui qui ne phénoménologise pas, mais d'un dogmatisme d'après la réduction, de la part de celui qui pratique effectivement la réduction transcendante, et est capable de tenir sous son regard la totalité dialectique des « cycles » de mondanéisation – un dogmatisme, pourrait-on dire, « en connaissance transcendante de cause ».

La raison pour laquelle Fink n'aborde pas véritablement ce problème est que la réduction phénoménologique, à ses yeux, et pour autant qu'elle soit authentiquement « accomplie », « auto-valide » son propre statut. De telle sorte que celui qui la « pratique »

¹ *Ibid.*, pp. 176-178.

effectivement sait d'un savoir en quelque sorte « auto-référent » qu'aucun point de vue n'est « extérieur » au transcendantal, et ne saurait valoir comme « lieu » de son interrogation critique. Ainsi écrit-il, à propos du « critique existentiel », que « s'il prend effectivement la confrontation au sérieux, c'est-à-dire *accomplit* la réduction phénoménologique après en avoir assimilé la compréhension, il abandonne dès lors *eo ipso* son attitude critique ». Ou encore, « l'accomplissement de la réduction apporte la certitude assurée, univoque et indissoluble que le sujet proprement dit (ultimement effectif) de l'activité phénoménologique est le spectateur *transcendantal*. L'activité phénoménologisante s'atteste elle-même comme un advenir *transcendantal*, et plus précisément, comme l'advenir de *l'auto-mouvement transcendantal de la vie constituante* »¹, – et ce jusque dans la saisie de cet auto-mouvement comme « un mouvement qui tourne sur lui-même », dans la mesure où, en raison de la mondanisation primaire que la réduction clarifie en clarifiant la constitution, « l'activité phénoménologisante est elle-même entraînée à son tour par la tendance mondaine finale du procès constitutif »².

Mais cette « auto-attestation » ne laisse-t-elle pas elle-même – y compris pour celui qui en parcourt la totalité dialectique et la saisit bien comme cet « événement originaire »³ qui scinde non seulement en deux la vie de la subjectivité transcendantale désormais « advenue à elle-même », mais aussi l'Histoire mondaine, reconduite à sa constitution intermonadique transcendantale, et s'achevant ainsi comme Histoire « hors de soi » et « anonyme »⁴ – la place à une certaine « extériorité » que le phénoménologue peut pressentir comme son « impensé » ? Husserl semble entrevoir ce problème lorsqu'il remarque, dans une longue note, que le problème de ce que Fink nommera plus tard « l'illusion transcendantale »⁵ – autrement dit, le problème de la compréhension du transcendantal à partir du

¹ *Ibid.*, p. 169.

² *Ibid.*, p. 170.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 188.

⁵ *De la phénoménologie, op. cit.*, p. 172.

mondain –, n'est pas seulement celui de ceux « qui ne se situent absolument pas dans l'attitude transcendantale », mais *surtout* – « les questions proprement dites sont là », dit Husserl –, de « ceux qui ont “déjà compris quelque chose”, mais ne savent pas “le retenir” »¹. Est-ce Heidegger qui, dans cette note teintée d'ironie mais aussi de déception du maître à l'égard de ce que son discipline a pu « retenir » de son enseignement, se trouve « visé » ? Heidegger est-il véritablement dans ce cas ? Comme nous le verrons, rien n'est moins sûr. Mais sans doute est-il possible de pousser plus loin la remarque de Husserl : car l'illusion transcendantale porte peut-être en elle un élément de vérité telle que celui-là même qui a déjà « tout compris » peut tout à fait – non pas : « ne pas savoir » – mais ne pas « vouloir » pour de bonnes raisons (non pas, par exemple, au nom d'une assimilation naïve de l'attitude transcendantale à une attitude « humaine ») – et en raison même de sa « compréhension » – le retenir. Peut-être porte-t-elle l'exigence d'une mise en question du transcendantal qui ne soit pas la simple expression d'une mauvaise volonté transcendantale, comme refus immotivé de voir ce que l'on ne voit que trop bien.

Mais avant d'en venir à cette dimension « critique » de notre travail, il nous faut d'abord saisir le sens dernier que Fink confère à ce mouvement circulaire du transcendantal advenant à soi en revenant sur lui-même dans la dimension de son « hors de soi » qu'est la mondanité. Car cet auto-mouvement dialectique, cette clôture transcendantale du champ transcendantal, n'est rien d'autre que l'absolu phénoménologique lui-même.

C/ L'absolu phénoménologique comme clôture du champ transcendantal

L'exposé du concept phénoménologique de l'absolu, la caractérisation ultime de l'absolu comme « science phénoménologique », permet d'abord à Fink de synthétiser l'ensemble des résultats de la théorie transcendantale de la méthode. Son champ problématique, en raison de ce que nous avons nommé des « franges

¹ *SMC*, p. 187.

d'extériorité » au transcendantal, se structure d'abord comme un réseau d'oppositions : opposition entre le transcendantal « constituant » et le mondain, opposition entre l'en soi de la constitution et son devenir pour soi sous le regard du spectateur, opposition enfin entre le spectateur et l'homme comme produit de l'auto-constitution « voilante » de la subjectivité transcendantale qui elle-même se prolonge, dans la mondanéisation secondaire, en une opposition de l'homme naturel et de l'homme phénoménologisant ayant transcendantalement mis à jour et ses racines transcendantales et le sens de son double mode d'existence dans le monde, comme homme et comme phénoménologue.

Afin de procéder à la « synthèse » de ces déterminations dans l'idée d'absolu, il est comme toujours nécessaire d'en effectuer une « réduction », une saisie analogisante, qui la dépouille de ses résonances mondaines, et notamment du schème de la substance qui conduit à ériger en absolu le monde lui-même dans l'immanence duquel se déploieraient, comme autant d'accidents, ses modes. Le passage du mondain au transcendantal, la « relativisation » du constitué final comme couche abstraite et auto-voilante de la subjectivité constituante, rend compte d'une première « scission » dans cette conception naïve de l'absolu, quoique, bien entendu, ils n'établissent pas un rapport entre deux substances relatives l'une à l'autre, mais la double polarité d'un même mouvement de la constitution, dans une opération de différenciation qui joue à l'intérieur de la subjectivité transcendantale elle-même, laquelle, prise à ce premier niveau de détermination, n'a pas de « dehors » : « La constitution du monde dans laquelle se situent la subjectivité transcendantale *et* le monde comme les pôles de la "provenance" et de la "destination" est l'univers fondamentalement dernier, qui n'est plus lui-même connaissable comme "relatif" »¹. Ainsi cet absolu est-il une première synthèse, ou plutôt, un premier mouvement d'auto-différenciation en deux pôles antithétiques.

Pourtant, ce premier « absolu » phénoménologique, en quelque sorte rétro-désigné comme « absolu » anonyme d'avant la réduction, perd sa dimension absolue dans le mouvement de son devenir pour-

¹ *Ibid.*, p. 199.

soi dans l'altérité transcendante du spectateur. Le mouvement de la constitution se scinde de nouveau – mais sur un autre plan que celui de la scission transcendantal/mondain – en deux pôles que sont l'ensoi et le pour-soi du transcendantal. Et c'est pourquoi, « après la réduction, la “cosmogonie constitutive” (la constitution du monde) ne peut plus être *seule* désignée comme l'absolu : celui-ci est bien plus justement l'*unité* de la *constitution* transcendante et de l'advenir transcendantal de *l'activité phénoménologisante* »¹.

Ainsi le concept d'absolu désigne-t-il une fois encore « l'unité synthétique de moments antithétiques »², une « *coincidentia oppositorum* »³, non pas certes en un sens ontique, mais dans le mouvement constitutif d'auto-différenciation entre étant et pré-étant, en soi de la constitution et advenir pour-soi de l'ensemble de ce processus.

Or, c'est bien au sein de ce « devenir pour-soi » que semble s'introduire un nouvel élargissement de l'absolu. Nous le savons : tout comme nous devons distinguer la constitution du constitué, il nous faut également rendre compte de la scission entre le spectateur transcendantal et sa propre « mondanisation ». Et c'est précisément eu égard à cette exigence que l'exposé du concept phénoménologique de l'absolu permet également de faire en quelque sorte un pas de plus dans la résolution d'un problème jusqu'ici laissé en suspens : en quel sens l'apparition de l'activité phénoménologisante, la perception du transcendantal d'un point de vue mondain, est-elle une véritable nécessité – non simplement un élément en quelque sorte factuel lié à l'entraînement du spectateur par l'auto-constitution de la subjectivité transcendante comme mondaine, à propos duquel la distinction « canonique » entre vérités transcendantales et vérités d'apparition permet de prévenir les contresens et l'ensemble des « illusions transcendantales » –, mais une véritable nécessité du point de vue même de la théorie de l'absolu comme clôture du transcendantal ? Problème formulé ainsi par Fink : « Il convient maintenant de soulever la question de savoir si la mondanisation a bien lieu

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 200.

effectivement sur un mode extérieur, externe et tout à fait inessentiel de l'activité phénoménologisante elle-même, ou bien si elle est elle-même *essentiellement* déterminée par celle-ci »¹ ? Nous citons plus haut le passage où, dans un effet d'annonce, Fink mentionnait certaines « impulsions pédagogiques transcendantales », et nous avons nous-même posé la question d'une possible « philanthropie transcendantale » rendant compte de ce mouvement de la science transcendantale en direction de son exposition mondaine. Mais le véritable problème est de savoir en quoi – et pourquoi – ce retour compte à l'absolu. Autrement dit, il s'agit d'élucider les raisons pour lesquelles « *la situation mondaine* dans laquelle l'activité phénoménologisante fait son entrée en tant que “philosophie phénoménologique” (et qui est exprimée dans les vérités d'apparition) n'est *en aucun cas non pertinente* en vue de la saisie du concept phénoménologique de science, mais représente un moment intégral de celui-ci »².

Or, ce qui semble d'abord faire obstacle à une telle nécessité n'est rien d'autre que le rapport de « sursomption » des vérités d'apparition dans les vérités transcendantales. Car ce rapport semble d'abord analogue à la « sursomption » du monde dans la saisie phénoménologique de sa constitution, ou de l'attitude naturelle dans l'attitude transcendantale. Et il est vrai que, tout comme le monde et l'attitude naturelle sont tous deux, et corrélativement, le résultat de la constitution, la vérité d'apparition est bien elle-même « résultat d'une constitution transcendantale » – quoiqu'il ne s'agisse pas ici de véritable « constitution » – sous la figure de la « mondanéisation impropre ». Pourtant, il y a dans ces deux mouvements de mondanéisation une différence fondamentale que nous avons déjà indiquée, mais qu'il nous faut maintenant ressaisir du point de vue spécifique du problème de la vérité. Car à la différence du couple mondanéité/humanité, les vérités d'apparition ne sont pas d'abord en-soi pour devenir pour-soi, mais supposent au contraire le pour-soi de l'advenir transcendantal dans le regard du spectateur. Et c'est en ce sens que le concept de « sursomption » s'avère équivoque : car les

¹ *Ibid.*, p. 192.

² *Ibid.*, p. 191.

vérités d'apparition ne précèdent pas – pour ainsi dire ni logiquement ni chronologiquement – les vérités transcendantales. Bien au contraire, nous pourrions ici être tentés d'inverser le rapport d'*Aufhebung*, de telle sorte que, par un singulier retournement, les vérités d'apparition « sursumeraient » les vérités transcendantales. Fink ne va pas jusque-là – quoique, nous allons le voir, l'économie du système de l'absolu l'exige –, et se contente simplement de signaler qu'« en un certain sens », en concevant les vérités d'apparition comme des « résultats » d'une mondanéisation – ce qui pouvait laisser croire qu'elles étaient « résultats » au même titre que le monde l'est de la constitution – « on n'a pas satisfait en cela à la vérité d'apparition en tant que telle », précisément en ce qu'« elle a été constamment rétro-référée à sa *constitution*, et « a été discutée de façon primaire dans sa transparence transcendantale » – c'est-à-dire, enfin, que son « explicitation a été orientée *en direction de la question en retour* dans la constitution »¹. Et certes, « ce qui nous intéressait alors, c'était la sursomption des vérités d'apparition dans les vérités transcendantales »². Mais dans la mesure où les vérités d'apparition ne sont pas d'abord « en soi » ce qu'elles deviendront ensuite « pour soi », de même que l'homme phénoménologue n'est pas d'abord en soi ce qu'il sera pour soi dans le spectateur saisi dans son unique transcendantalité, de même, donc, que le passage du transcendantal au mondain n'est en rien, à l'égard de l'apparition en général, et à la différence de ce qui a lieu dans la mondanéisation primaire, un mouvement simplement inverse et purement symétrique de la question-en-retour du mondain au transcendantal, il semble que l'idée même de « sursomption » doive elle-même être sursumée dans une compréhension de cette antithétique comme telle. Comme dit Fink, nous ne pouvons à présent « rendre justice à la vérité *mondaine* concernant celui qui phénoménologise que si nous *n'écartons* absolument plus *l'opposition* de l'homme et du spectateur transcendantal, mais si nous la concevons comme une structure antithétique nécessaire dans l'unité de l'absolu ». Autrement dit, « la thèse selon laquelle "l'homme phénoménologise" comme, tout aussi bien, la

¹ *Ibid.*, p. 208.

² *Ibid.*

thèse opposée selon laquelle “l’ego transcendantal phénoménologise”, sont toutes deux *sursumées dans la vérité absolue* d’après laquelle l’activité phénoménologisante est en elle-même un mouvement de connaissance de l’absolu »¹.

Ainsi le mouvement de l’absolu constitue bien la synthèse de trois mouvements de différenciation en pôles antithétiques : le mouvement « en soi » de constitution transcendantale du « hors de soi » mondain, le mouvement de cet en-soi-hors-de-soi qui, dans son unité, devient pour soi sous le regard du spectateur, enfin le mouvement – retour sans aller – de sortie hors-de-soi de cet en-soi-pour-soi dans l’apparition mondaine. Ainsi, si comme dit Fink, ce n’est « pas seulement *l’être-en-soi* de l’absolu qui forme l’objet de la science absolue, mais aussi son *devenir-pour-soi* dans l’advenir transcendantal de l’activité phénoménologisante »², de telle sorte que, dans l’absolu, l’activité phénoménologisante comme science absolue de la constitution s’avère donc également référée à elle-même dans la théorie transcendantale de la méthode – qui n’en est que le devenir-pour-soi –, cette auto-référence ultime de l’absolu se clôt bien dans l’ordre de son apparition mondaine, de son être-dans-le-monde transcendantalement clarifié. Et dans la désignation de cet auto-mouvement de clôture, le concept d’absolu est bien « identique » au concept de « transcendantal »³, pour autant que ses « apparentes » franges d’extériorité se suppriment dans l’unité de l’absolu pris dans une perpétuelle auto-différenciation multi-dimensionnelle.

Mais précisément, en quel sens l’ordre de l’apparition est-il en quelque sort le *telos* de l’absolu, le lieu de clôture du transcendantal sur lui-même ? Pour le dire très simplement, qu’est-ce qui, « pour l’absolu », devient possible dans cet ordre de l’apparition qui ne l’est absolument pas sur le plan du transcendantal « non apparaissant » ?

Ici intervient un dernier élément fondamental – mais aussi fondamentalement problématique – dans la théorie phénoménologique de l’absolu : le problème de l’intersubjectivité. Car il s’agit

¹ *Ibid.*, p. 209.

² *Ibid.*, p. 206.

³ *Ibid.*

de comprendre en quoi ce que nous nommions « philanthropie transcendante », comme nécessité pour la science phénoménologique d'apparaître dans le monde des hommes, est elle-même intériorisée à titre de « moment » exigé par l'auto-advenir à soi de l'absolu.

III. LA CLOTURE DU TRANSCENDANTAL PHENOMENOLOGIQUE ET LE PROBLEME DE LA QUOTIDIENNETE

A/ Le problème de l'intersubjectivité transcendante du point de vue de la théorie transcendante de la méthode

Nous avons plus haut insisté sur la manière dont le passage d'une théorie transcendante des éléments à une théorie transcendante de la méthode exigeait que se reposent tout autrement les problèmes qui apparaissent dans l'élucidation de la constitution du monde.

Or, tel est éminemment le cas en ce qui concerne le problème de l'« intersubjectivité ». Du point de vue de la théorie transcendante des éléments, de la science de la constitution en tant que constitution, la problématique de l'*alter ego* occupe bien, quoiqu'il n'en soit finalement qu'un certain « district », une place tout à fait spécifique. En effet, la forme « égologique » que prend l'élucidation transcendante de la constitution du monde place le moi phénoménologisant et la constitution qu'il « observe » dans un solipsisme transcendantal incommensurable avec toute solitude mondaine. Et comme le rappelle Fink, la constitution apparaît dès lors comme « une science *solitaire, solipsiste* »¹. Ni les « objectités » de toutes sortes qui peuplent l'univers de la constitution, ni l'élucidation des lois d'essence qui régissent cette constitution, ni enfin les vérités qui résultent de cette élucidation, ne semblent d'abord posséder une validité au-delà de l'ego transcendantal solitaire. C'est pourquoi la constitution de l'*alter ego* possède, dans l'économie de la théorie transcendante des éléments, une fonction tout à fait singulière,

¹ *Ibid.*, p. 179.

puisque dans une rétro-référence de cette couche de la constitution à toutes les autres, il en va précisément de leur « objectivité » comme omni-validité. La manière dont s'opère chez Husserl cette constitution de l'*alter ego* – ses difficultés aussi bien – est connue : dans le double mouvement de réduction à la sphère de la « primordialité » d'une part (univers restreint de la constitution où la couche de sens « autrui » se trouve supprimée, ainsi que ses « effets » en retour sur le « phénomène » du monde dans sa globalité), et d'autre part dans la mise en relief de la mondanéisation primaire comme auto-constitution par la subjectivité transcendantale de son être-homme psychophysique, se trouve assuré le « sol » à partir duquel, dans une « aperception analogique », un « appariement », et la saisie de « l'appréhension » comme mode d'expérience spécifique, s'opère la constitution empathique de l'*alter ego* – comme homme d'abord, comme autre subjectivité transcendantale ensuite¹ – processus qui mène à la reconnaissance d'une intersubjectivité transcendantale de « monades » co-constituant le monde.

Or, et quelles que soient par ailleurs les difficultés qui grèvent cette constitution d'autrui dans la sphère transcendantale, le problème qu'elle pose – et au-delà, que pose l'idée même d'« intersubjectivité transcendantale » – s'avère, du point de vue de la théorie transcendantale de la méthode – et de l'altérité transcendantale du spectateur qui en constitue la thématique –, tout autre. Car le caractère intersubjectif-transcendantal de la constitution du monde, attesté dans la théorie transcendantale des éléments, ne s'atteste précisément que dans le regard phénoménologisant du spectateur transcendantal, en qui advient la connaissance de soi de cette intersubjectivité transcendantale. Si bien qu'en un certain sens, le problème « solipsiste » dépassé, du point de vue de la constitution, par l'intersubjectivité transcendantale constituante, réapparaît ici à un autre niveau – niveau en quelque sorte radicalisé. Car si la constitution s'opère bien de manière intersubjective, son advenir à soi reste pris dans un solipsisme qui semble à son tour indéradicable. Tel est le véritable problème de « l'intersubjectivité », posé d'un

¹ Voir sur ce point les premiers paragraphes de la Cinquième des *Méditations cartésiennes*.

point de vue « méthodologique ». À en rester en effet à la théorie transcendantale des éléments, dit Fink, « les “autres” sont transcendantalement existants comme monades constituantes avec lesquelles l'ego se trouve dans une communauté de constitution, mais *pas* dans une communauté d'une connaissance transcendantale de soi »¹. Le problème n'est plus celui de la constitution de l'autre subjectivité transcendantale constituante, mais de la reconnaissance de l'autre spectateur transcendantal de la constitution intersubjective.

Or, de même que dans la mondanéisation primaire s'annonçait la solution au problème de la constitution de l'*alter ego* constituant, de même c'est dans la mondanéisation secondaire – dans le retour transcendantal au mondain – que doit être cherchée la possibilité d'un caractère intersubjectif de l'advenir à soi de l'absolu. Ce n'est que si l'homme phénoménologisant reconnaît, du point de vue désormais « mondain » qui est le sien, l'autre homme comme lui-même phénoménologisant – l'autre homme donc, comme spectateur phénoménologisant mondanéisé « secondairement et improprement », et exprimant dans la langue mondaine des propositions faisant « signe » vers un sens transcendantal qu'il « maîtrise » à titre de moi phénoménologisant –, que « l'intersubjectivité transcendantale constituante » peut elle-même, passant ainsi dans son apparition, être reconnue par chaque phénoménologue dans une nouvelle forme d'empathie « manifestant » des « *co-phénoménologisants* »². Comme le dit très clairement Fink, « l'objectivation de l'activité phénoménologisante qui se produit dans l'attitude naturelle (ce par quoi seulement une communication transcendantale est possible) est le *moment-charnière* de la formation de la communauté purement transcendantale de ceux qui phénoménolisent de manière collective »³. Ainsi, chaque « monade » qui, comme spectateur, « advient à elle-même », peut entrer en communauté avec d'autres monades qui « adviennent à elles-mêmes » de façon similaire, par l'objectivation des connaissances phénoménologiques et la constitution d'une communauté phénoménologisante. Et de même que

¹ *SMC*, p. 180.

² *Ibid.*, p. 182.

³ *Ibid.*, p. 183.

l'absolu « solipsiste » ne pouvait venir à soi que dans le mouvement total de son auto-différenciation qui s'achevait dans « l'homme phénoménologisant », de même « l'absolu de la constitution intersubjectif » – l'absolu proprement dit – ne peut se clore sur lui-même que dans une telle communauté. Ou plutôt : c'est parce que l'absolu se trouve pris dans un mouvement d'advenir à soi-même, et qu'il est par ailleurs, comme le révèle la théorie transcendantale des éléments, un absolu « intersubjectif », qu'il procède à une dernière sortie hors-de-soi – après le devenir-pour soi de son en-soi constitutif dans le regard du spectateur solitaire – dans le monde « naturel », seul lieu où peut advenir un co-advenir à soi transcendantal, unique advenir authentique et conforme à l'absolu lui-même en tant qu'il est précisément, par essence, « intersubjectif ». La communauté de phénoménologues improprement mondanisés est le lieu même – le seul lieu possible – de l'advenir total et définitif de l'absolu phénoménologique à lui-même.

Ainsi se trouve fondé « dans l'absolu » ce que Fink nommait « les impulsions transcendantales pédagogiques », en vertu desquelles le spectateur se trouvait « entraîné » en direction du monde, et amené à communiquer sa science. Et ce que révèle cette « fondation dans l'absolu », c'est que de telles impulsions ne relèvent précisément pas de ce que nous nommions une « philanthropie transcendantale », mais au contraire, d'une nécessité liée – à titre de « moyen » – au *telos* de l'absolu phénoménologique. C'est parce que l'absolu ne peut pleinement et définitivement advenir à lui-même que dans une intersubjectivité transcendantale « co-connaissante » – et pas simplement co-constituante –, que le phénoménologue doit communiquer sa « science » dans le monde. Et certes, Fink ne cache pas le caractère « métaphysique » du caractère originellement intersubjectif de l'absolu. Comme il le reconnaît, « la nécessité de l'expression de l'activité phénoménologisante, la nécessité de l'explication phénoménologique sont donc (...) fondées dans la *tendance* de toute activité philosophante à la *communication*, dont la source la plus profonde procède de l'*unité "métaphysique"* de toute vie transcendantale »¹, la question étant même de savoir si – ce que

¹ *Ibid.*, p. 155.

Husserl, d'ailleurs, refuse¹ – la pluralité constitutive de l'idée même d'« intersubjectivité transcendantale » ne doit pas se résoudre – tant d'un point de vue de la théorie de la méthode que de celle des éléments – dans la saisie d'une unité plus profonde dont la pluralité ne pourrait être saisie qu'en termes de différenciation interne².

Mais quoi qu'il en soit, et pour paraphraser Husserl, c'est d'abord parce qu'il est « fonctionnaire de l'absolu » que le phénoménologue « apparaît » dans le monde comme « fonctionnaire de l'humanité ». Et de même que la réduction phénoménologique, comme advenir à soi – d'abord « solipsiste » – de l'absolu, constitue une « coupure » dans l'histoire de l'humanité, de même le *telos* de l'absolu exige qu'une telle coupure se réalise dans le monde – conquière son « intersubjectivité » – sous la forme d'une humanité nouvelle « phénoménologisante », pouvant clore définitivement le transcendantal en réalisant cette clôture dans l'humanité comme telle – en réalisant l'humanité nouvelle comme une telle clôture. Alors seulement intervient – après le cycle du transcendantal, et non avant la réduction – la « fonction existentielle de la phénoménologie », dans sa tâche de produire dans le monde une « existence nouvelle de l'humanité », fondamentalement différente, rappelle Husserl dans

¹ Cf. le « Projet de préface », *ibid.*, p. 223 : Husserl « défend le concept individuel du sujet philosophant contre la réduction, implicite il est vrai dans cet écrit, du sujet philosophant commençant comme esprit individuel, à la profondeur de vie de l'esprit absolu située avant toute individuation ».

² Unité qui en toute dernière instance permettrait de concevoir une paradoxale préséance de l'intersubjectivité transcendantale de l'advenir à soi de l'absolu avant sa différenciation – ce qui ne signifie d'ailleurs pas qu'un tel advenir ne s'opérerait pas dans l'ordre de la mondanité. Sur ce point, cf. p. 182 : « En ce qui concerne les *communautés transcendantales de monades*, le problème reste entier de savoir si elles sont effectivement édifiées à partir d'individus. La question se pose donc de savoir si une activité phénoménologisante commune est un procès *pluriel* de connaissance ou si elle doit être déterminée en définitive comme *une* tendance transcendantale qui s'articule seulement sur un mode pluriel monadique ; il s'agit donc de savoir si l'advenir au “devenir pour soi” de la subjectivité transcendantale n'a pas lieu à une profondeur qui se situe *avant toute “individuation” monadique*. Nous ne pouvons trancher la question soulevée sans nous engager dans le grand problème “métaphysique” de *l'implication* mutuelle *des monades*, qui amène avec lui des conséquences d'un tout nouveau style ».

une longue note, de « la vie naturelle naïve »¹. S'annoncent ici la vaste thématique et le « pathos » caractéristique de la *Krisis*, qui n'ont rien d'une « lubie » husserlienne, mais découlent en quelque sorte « analytiquement » de la théorie de l'absolu phénoménologique.

En conclusion, si, comme le dit Fink, il y a bien « une dépendance de la connaissance phénoménologique à l'égard de la situation mondaine d'expression », si « toute connaissance transcendantale de soi qui se réalise dans la question-en-retour dans la constitution ne part pas seulement de l'attitude naturelle, *mais lui demeure également rétro-référée* »², si c'est « par principe » que « la conscience de soi de la subjectivité transcendantale n'est pas possible à titre d'être-chez-soi de la vie constituante dans les stades les plus profonds de la constitution » mais se produit au contraire « *dans la couche transcendantale du constitué final* », et si, enfin, « le devenir-pour-soi de la subjectivité transcendantale a lieu dans la dimension constitutive de *l'être-hors-de-soi* »³, c'est pour la raison ultime que cet être-hors-de-soi qu'est le monde lui-même constitue le seul « *topos* » où cet « advenir » peut avoir lieu, conformément à son essence, sur un mode intersubjectif.

Mais c'est précisément sur ce point que surgit un dernier problème.

B/ L'absolu phénoménologique et le reste

L'advenir-à-soi de l'absolu dans l'intersubjectivité transcendantale « apparaissante » que forme la communauté des « phénoménologisants » clôt définitivement l'auto-mouvement de l'absolu phénoménologique dans sa différenciation multiple animée par le *telos* d'un retour sur soi. Et pourtant – telle est la thèse que nous voudrions ici avancer – cette clôture du transcendantal sur lui-même laisse échapper comme un dernier résidu, un « reste » à propos duquel, en raison de l'auto-attestation de la transcendantalité, il serait

¹ *Ibid.*, p. 187.

² *Ibid.*, p. 193.

³ *Ibid.*, p. 194.

dépourvu de sens de dire qu'il « remet en question » le mouvement du transcendantal, mais qui, coexistant avec lui d'une manière spécifique, pose la question d'une possible « extériorité » à son absoluté.

Comme est bien obligé de le rappeler Husserl dans une note, « l'homme phénoménologisant », dans sa situation mondaine « transcendantale clarifiée », est loin de ne se trouver en commerce qu'avec des co-phénoménologisants. D'une part, comme « fonctionnaire de l'humanité » au service de l'advenir à soi intersubjectif de l'absolu, il se trouve pris dans un rapport « pédagogique » avec les *non-phénoménologues* « les *amenant* à la réduction phénoménologique et à la compréhension de la phénoménologie qui s'ensuit », rapport au sein duquel il comprend transcendentale « qu'ils le prennent, lui et sa prétention à une sagesse supérieure au monde, pour de la folie » ; d'autre part, il est bien lui-même « en commerce avec des non-phénoménologues au quotidien »¹. Ainsi se trouve-t-il confronté – lui, lieu de l'absolu qui se pense lui-même – à une humanité qui, par cécité au transcendantal, ne se comprend pas comme lui-même la comprend. Mais précisément : en quel sens la « comprend »-il ? Certes, il a élucidé sa « transcendantalité » dans toutes ses dimensions. Mais comprend-il véritablement sa non-compréhension ? Comprend-il véritablement le sens de « l'illusion transcendantale » comme effet de la perception naïvement mondaine du transcendantal ? Et au-delà, comprend-il véritablement cette naïveté ? Cette naïveté, dit Husserl ici, il ne peut la posséder que comme « abstraction »². Certes, le phénoménologue a bien élucidé l'ordre du « mondain » en le ramenant à ses conditions transcendantales ; mais ce « mondain vu du transcendantal » – ou, comme dit Fink, cet « être-hors-de-soi (...) de part en part éclairé transcendentale » – est-il également une élucidation du « mondain » comme « point de vue » – ce même « point de vue » qui, pris sur le transcendantal, est la cause des « illusions transcendantales » ? Ou encore, si, comme dit Husserl, « la *vie* de l'homme dans l'humanité élucidée transcendentale est fonda-

¹ *Ibid.*, pp. 187-188.

² *Ibid.*, p. 188.

mentalement différente de la vie naturelle naïve »¹, peut-il se ménager un accès à cette naïveté – ou plutôt, à cette naïveté qui s’ignore comme telle ? La réponse à cette question est fort complexe. Dans la *Krisis*, il note par exemple : « Avec le bris de la naïveté par le changement d’attitude transcendantale phénoménologique se produit un important changement (...). En tant que phénoménologue, je puis certes à tout moment revenir à l’attitude naturelle, au simple accomplissement de mes intérêts vitaux théorétiques, ou autres ; je peux tout comme avant être en action en tant que père de famille, citoyen, fonctionnaire, bon Européen, etc., justement donc, en tant qu’homme dans mon humanité, dans mon monde. *Comme avant – et cependant pas tout à fait comme avant. Car l’ancienne naïveté, je ne peux plus l’atteindre, je ne peux plus que la comprendre* »². Mais dès lors, de même que plus haut, Fink déclarait à propos de la vérité d’apparition que, dans la mesure où elle avait été « constamment rétro-référée à sa constitution », et « discutée de façon primaire dans sa transparence transcendantale », la théorie transcendantale de la méthode ne lui avait pas fait justice, de même, dans la mesure où l’attitude naturelle n’est jamais élucidée – et ne peut même apparaître – que dans sa « relève » transcendantale, il semble que quelque chose échappe ici à la science phénoménologique.

Et certes, la question se pose de savoir si cette impossibilité d’atteindre la « naïveté » constitue un « manquement » d’une quelconque importance pour l’advenue à soi de l’absolu. Husserl semble ici se prononcer négativement : cette « vie naturelle naïve », dit-il, « le phénoménologue sérieux n’a absolument plus à [la] produire de manière effective »³. Pourquoi la science de la constitution universelle du monde et de son advenir à soi peut-elle se passer d’une telle « reproduction » ? Une seule réponse nous semble devoir s’imposer : c’est que précisément, d’un point de vue phénoménologique, la vie naturelle en tant que naturelle n’est absolument pas et ne peut absolument pas être, en tant que telle, constituante de

¹ *Ibid.*, p. 187.

² *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, « Tel », p. 237. Nous soulignons.

³ *SMC*, p. 187.

quoi que ce soit. N'ayant aucune autonomie ontologique – si ce n'est, précisément, en tant qu'apparition du transcendantal –, la vie naturelle, comme « effet » de constitution, ne peut en aucun cas en être, subjectivement ou intersubjectivement, et de quelque manière que ce soit, l'agent. Telle est la condition pour que cette impossibilité, pour le phénoménologue, de regagner cette naïveté, ne fasse pas obstacle à la clôture sur soi du transcendantal. Or, n'y a-t-il pas là comme une pétition de principe ? Que la vie naturelle soit de l'ordre du constitué, c'est bien ce que révèle la réduction ; mais pourquoi le constitué ne serait-il pas, à son niveau d'autonomie propre, à son tour constituant, dans une sorte de « décrochage » de la constitution qui, certes, en changerait fondamentalement le sens, mais qui surtout constituerait comme le point aveugle de sa « reprise » transcendantale ?

Pour tenter de clarifier le sens même du doute que nous formulons, il nous faut revenir en arrière. Comme nous tentons de le faire valoir, si la naïveté naturelle est bien donnée comme naïveté dans la « donnée réductive » – la constitution de la naïveté n'étant rien d'autre que la mondanéisation primaire –, la naïveté qui s'ignore comme telle, l'attitude naturelle naturellement vécue, est au contraire fondamentalement « non donnée » dans la réduction. Or, ne sommes-nous pas ici face à un phénomène similaire à ceux que nous avons plus haut désignés comme « troisième frange d'extériorité » au transcendantal, dégagée par Fink au titre de « champ thématique » de la phénoménologie « constructive » ? On se souvient de quelle manière, à partir des exemples paradigmatiques de la vie et de la mort, cette « extériorité » était présentée : « Quoique la *question* puisse *se poser* de savoir si les grandes réalités de l'existence humaine, naissance et mort, renvoient elles-mêmes à une réalité transcendantale effective, il est néanmoins évident que les *donations de sens* ne sont pas à montrer immédiatement dans l'enchaînement d'être de la constitution du monde en cours, laquelle est bien donnée par la réduction et rendue possible en tant que thème d'analyses intuitives, mais que, pour pouvoir ne serait-ce qu'acquérir une compréhension, il nous faut “*construire*” »¹. Or, nous signalions que, s'il était possible de douter du fait que ces « grandes réalités »

¹ *Ibid.*, p. 117.

relèvent d'une « réalité transcendantale effective », il était au contraire difficile de leur refuser une « réalité naturelle » dans la vie naturelle elle-même, d'où surgit en dernière instance le sens même de la question. N'avons-nous pas là des exemples de « décrochage » de la constitution, de phénomènes qui, apparemment étrangers à l'univers constitutif, n'en sont pas moins effectifs d'un point de vue du constitué ? Et de tels décrochages ne révèlent-ils pas une « quasi-autonomie » de la vie naturelle par rapport à sa reprise transcendantale – et en somme, une zone d'extériorité irréductible à l'absolu phénoménologique, au sein de laquelle les cas de la naissance et de la mort sont sans doute paradigmatiques, mais dont il est possible de se demander si elle n'intervient pas à sa manière dans la totalité des « couches » de la constitution ?

Interrogeant de cette manière, nous semblons bien nous rapprocher de Heidegger. Car tout le projet heideggérien, depuis les cours sur l'herméneutique de la facticité et jusqu'à *Être et temps*, a bien consisté à assumer le double mouvement d'un retour à l'être-homme comme tel dans son « attitude naturelle », à refuser son explicitation transcendantale-constituante, et à en même temps le doter, dans son « auto-explicitation herméneutique », des dimensions transcendantales de la subjectivité constituante, pensées dès lors, conformément au plan de la « facticité » adoptée, comme « existentiels »¹. Il s'agissait donc bien de satisfaire à la double nécessité de penser l'attitude naturelle pour elle-même, et de lui conférer une fonction « constituante » à sa mesure, (où la question de la mort joue, ce n'est pas un hasard, un rôle déterminant), mais irréductible à toute constitution transcendantale au sens propre. Et telle est précisément la fonction de la « compréhension pré-ontologique » du *Dasein* dans sa quotidienneté. Or, comme nous l'avons montré ailleurs, ce projet aboutit, dans son intention, à un échec. Car, comme le révèle une lecture attentive d'*Être et temps*, ce qui se trouve présenté comme

¹ À ce sujet, Fink parle, dans les *Autres rédactions*, de « simple concrétisation de la relation humaine à l'objet Heidegger », qui renvoie « ce qui est légitime du point de vue philosophique dans ces tentatives à la dimension principielle de leur provenance : à l'attitude naturelle, dans la mesure où c'est précisément la relation de l'homme aux objets de son monde environnant qui se voit ici interprétée ».

une auto-explicitation immanente du *Dasein* quotidien suppose toujours, en amont, le saut du *Dasein* en direction de son authenticité, le passage d'une pré-compréhension ontologique à une compréhension proprement dite, de telle sorte que cette pré-compréhension elle-même n'est thématizable que rétrospectivement, et grâce à une rupture.

C'est pourquoi, nous restons d'accord avec Fink pour refuser à l'homme comme tel une quelconque précompréhension du transcendantal. Le passage au transcendantal suppose toujours un saut radical que rien n'exige ni même n'annonce dans l'attitude naturelle. Mais nous restons fidèle à Heidegger en voyant dans « l'attitude naturelle » – ou le mode d'être quotidien du *Dasein* – un problème fondamental mettant en échec, dans sa prétention à l'absolu, la constitution transcendantale.

Comment dès lors résoudre le problème ? Il nous semble que d'un côté comme de l'autre, un même préjugé subsiste, préjugé selon lequel l'ordre du « mondain » non transcendantalement ou non ontologiquement élucidé relèverait d'une certaine « attitude » ou « manière d'être ». D'un côté comme de l'autre – que l'on joue la carte de la continuité ou de la discontinuité du mondain et du transcendantal/ontologique – on ne voit pas que ces termes sont purement et simplement corrélatifs, et tributaires du lieu même d'où se trouve posée, en rupture ou en pseudo-continuité, la question du monde et de l'homme. Certes, Fink lui-même le voit très bien : « Le concept d'attitude naturelle ne saurait être intégralement développé et déployé dès le départ, *puisque ce concept n'est justement pas un concept mondain prédonné, mais un concept transcendantal* »¹. Mais ce n'est pas seulement le concept, c'est la chose même qui s'avère tributaire de sa constitution transcendantale, de telle sorte que revendiquer une « positivité » de l'attitude naturelle face à sa reprise transcendantale, c'est toujours paradoxalement la supposer et se situer dans son orbe. De la même manière que le spectateur transcendantal, dans son activité théorique, « ontifie les processus vitaux pré-étants de la subjectivité transcendantale », il soumet, dans son regard rétrospectif, la vie non transcendantale et ses déterminations.

¹ Fink, *De la phénoménologie*, op. cit., p. 132. Nous soulignons.

tions – ainsi par exemple du « sens naturel » que porterait la langue mondaine, l'idée qu'elle serait langue « à propos de l'étant », etc. – à une même ontification qui n'est pas aperçue comme telle, et ce en dépit – et même en raison – de l'attention au processus d'« analogisation ». Car précisément, le point de départ de l'analogie n'est jamais lui-même désigné comme problématique, est supposé aller de soi, alors même qu'il est lui-même, dans cette ontification du mondain, le résultat d'une proto-analogie comme rétro-projection dans le monde de ce qu'il est appelé à être comme résultat de la constitution. Il y a certes bien une attitude transcendantale, et une attitude naturelle élucidée dans la constitution ; mais la vie naturelle elle-même, ignorante de l'une comme de l'autre, n'est pas pensable en termes d'attitude, et coexiste, comme champ non transcendantal pur, avec l'absolu phénoménologique et sa clôture. Nous avons tenté de désigner, dans d'autres travaux, ce champ non transcendantal du terme de « quotidienneté », terme neutre pour autant que le substantif ne nous induise pas à y réinjecter l'unification *a priori*, dont l'une des fonctions du concept transcendantal d'« attitude naturelle » ou de « mode d'être quotidien » était de fonder la légitimité. De ce point de vue, penser la quotidienneté comme attitude ou mode d'être n'est rien d'autre, pour reprendre la terminologie de Fink, qu'une illusion transcendantale du deuxième degré, illusion transcendantale sur l'illusion transcendantale, qui induit en erreur le phénoménologue sur le point de vue de la « vie naturelle » – et en premier lieu lorsqu'il commence par la penser comme un tel « point de vue ».

Ainsi, notre opposition à Fink et à Heidegger relève d'une opposition à leur commune volonté – quoiqu'elle s'opère en sens inverse – de réduire l'alternative du transcendantal et du non-transcendantal, de l'ontologique et du non-ontologique, à l'un de ses deux termes. Réintégration du non-transcendantal dans le transcendantal chez Fink, le premier étant le produit sans « reste » du second, réintégration du transcendantal dans le non-transcendantal chez Heidegger, sous la forme d'une précompréhension de l'être¹. Il faut

¹ Il va de soi que ce que nous disons ici de Fink relève de sa « première » philosophie, dans laquelle il tente une réélaboration systématique et une radicalisation de la phénoménologie husserlienne. Car c'est rapidement que cette

tenir jusqu'au bout l'alternative, et le sens de la rupture du mondain au transcendantal, ou plutôt, de la quotidienneté au couple corrélatif transcendantal/mondain, et, séjournant dans cette coexistence, penser le fonctionnement du quotidien dans sa pure non-transcendentalité. Une telle position ne remet pas en cause la clôture du transcendantal ; simplement sa prétention à régner sur la non-transcendentalité de ce qui lui est hétérogène. Il ne s'agit pas de penser la quotidienneté comme un nouvel « hors de soi » du transcendantal ou de l'être absolu, mais comme son bord de non-être qui, en quelque sorte, ne le concerne d'aucune façon, et coexiste avec lui sans jamais interférer.

Mais comment se ménager un accès à ce bord de non-être ? Comment procéder à son analyse ? En quoi « consiste »-t-il, pour autant qu'il « consiste » en quelque chose ?

Nous ne pouvons donner ici que quelques indications sommaires des directions de recherche et des procédés méthodologiques que notre position implique, et dans la stricte limite de nos analyses précédentes.

Tout d'abord, de la même manière que, pour Fink, la communauté des phénoménologues co-phénoménologisants constituait le lieu de la réalisation dans le monde de l'advenir à soi de l'absolu, il s'agit en retour de prendre pour fil directeur la commu-

position sera abandonnée, au profit d'une approche tout à fait heideggérienne de la question, dont les éléments critiques à l'égard de Heidegger ne peuvent cacher une profonde communauté de vue. Dans cette « conversion », nous semble-t-il, Fink abandonne ce qui faisait la véritable originalité – le véritable intérêt – de sa pensée. À titre d'exemple, citons ce passage de *Proximité et distance*, Millon, 1994 : « La philosophie doit (...) s'élaborer à partir de la connaissance du monde et de la compréhension de la vie du Dasein pré-philosophique, quotidien et ordinaire, ouvrir en tout premier lieu les dimensions dans lesquelles se déploient ses questions de fond sur l'être, la vérité et le monde » (« La réduction phénoménologique de Husserl », p. 248). Ou encore, dans *Le jeu comme symbole du monde*, trad. H. Hildebrand et A. Lindenberg, Minuit, 1966 : « La philosophie est une possibilité finie de l'homme fini ; elle est une compréhension de l'être, qu'anime un questionnement... » (p. 12). D'où la critique du « spectateur » : « La méditation sur le jeu n'est-elle possible que pour ainsi dire du point de vue du spectateur, du spectateur de la vie d'autrui et de sa propre vie ? Ou bien y a-t-il une méditation authentique, véritable sur le jeu, qui se tient dans l'ouverture au monde déterminée par le jeu ? » (*ibid.*, p. 54).

nauté donnée factuellement des phénoménologues et des non-phénoménologues, afin d'interroger leur terrain commun de rencontre. Ce que révèle ce terrain commun, et indépendamment des divergences quant aux interprétations ontologiques qui peuvent en être données, est précisément son indépendance à l'égard des « positions ontologiques » à partir desquelles il est interprété. Il s'agit ainsi, pour l'homme phénoménologisant, d'opérer une contre-réduction, qui n'est certes pas un retour – impossible et de toute façon transcendantalement illusoire – à une quelconque « attitude naturelle », mais de procéder à une mise entre parenthèses du transcendantal – et avec lui du « mondain » qui en est corrélatif –, et par là même de toute « positionnalité ontologique » que ce soit, aussi auto-attestée soit-elle. Cette mise entre parenthèses – que nous avons nommé ailleurs « béhaviorisme ontologique », et qui n'a bien entendu rien à voir, et pour cause, avec une ontologie béhavioriste – n'est en rien une « suppression » du transcendantal – le spectateur expérimente bien la transcendantalité de sa position, son hétérogénéité par rapport à ce que lui-même détermine comme attitude et naïveté naturelle – mais une simple neutralisation en vertu de laquelle une telle expérimentation n'entrera pas en ligne de compte dans son investigation. Il s'agit donc non pas de concevoir l'intersubjectivité « impure » que forment les phénoménologues et les non-phénoménologues, mais de dégager le noyau qui, indépendant de leur connaissance (ou de leur ignorance, avec tous les degrés qu'on voudra) du transcendantal, constitue ce qu'ils ont en commun, et en regard duquel un tel statut n'a pas la moindre importance. Dans le langage de la *Phénoménologie de l'esprit*, il s'agit ici, non pas de revendiquer le « pour elle » de la conscience naïve, de lui accorder une profondeur spécifique, contre le « pour nous » surplombant et totalisateur de l'esprit absolu, mais d'atteindre un terrain neutre où les deux se rencontrent, où la distinction du « pour elle » et du « pour nous », la question de savoir de quel « point de vue » se trouve menée la description, n'a plus la moindre importance. Il faut ici rappeler une fois encore ce que disait Husserl : comme moi phénoménologisant, « je peux tout comme avant être en action en tant que père de famille, citoyen, fonctionnaire, bon

Européen, etc., justement donc, en tant qu'homme dans mon humanité, dans mon monde ». Or, c'est cet « être en action » qu'il faut dégager de toutes les « attitudes » dans lesquelles il est susceptible d'être transcendentalement réfléchi. Il ne s'agit donc pas, par exemple, de se proposer par là une analyse du « monde de la vie », qui n'a jamais été qu'une analyse transcendantale de l'attitude naturelle et du monde naturellement « expérimenté »¹, mais bien de concevoir un champ de *praxis* ou d'usages purifié de toutes les expérimentations de ce genre, qui coexiste avec elles, et assure la possibilité d'une intersubjectivité universelle comme « coopération ». Dès lors, la contre-réduction phénoménologique, comme mise entre parenthèses de toute « position ontologique », devra assurer une fonction de contrôle, de manière à ne jamais réinjecter dans les pratiques de déterminations ontologiques – on ne pensera par exemple pas la *praxis* comme « l'action d'un sujet sur un objet, en collaboration avec d'autres sujets », etc., mais on étudiera son fonctionnement autonome, indépendamment de sa catégorisation ontologique. Ainsi la question du langage ne devra plus se poser en termes de « sens », de communication, de compréhension comme faculté psychique, etc., mais purement et simplement – ce qui manquait précisément à Fink –, en termes d'*usage*. La problématique générale d'une telle analytique de la quotidienneté dans son hétérogénéité pure à l'égard de toute ontologie et de toute détermination transcendantale pourra ainsi se formuler de la manière suivante : que faisons-nous, indépendamment de la façon dont nous réfléchissons transcendentalement, ontologiquement, ce que nous faisons ? Et quelle est la « logique » de ce que nous faisons, une fois ce plan de *praxis* purifié de toute détermination ontologico-transcendantale, et saisi sous l'angle d'une pure et simple univocité (non) ontologique ? Il y a, dans cette saisie par le spectateur, non pas d'un nouvel « être-hors-de-soi » du transcendantal, mais en quelque sorte d'un « non-être coexistant avec lui », l'ouverture d'un champ problématique immense, qui rejoue de tout autre manière, à la

¹ Pour en rester au cadre de la *Sixième méditation cartésienne*, cf. la note de Husserl p. 229 : « Si je reviens à l'attitude naturelle tout en restant sous réduction, si j'explicité de manière ontique le monde de la vie de l'attitude naturelle... ».

lumière du quotidien ainsi déterminé, la totalité du champ philosophique – non pas contre, mais en marge de sa caractérisation comme « ontologie », comme « science transcendantale », comme « savoir absolu »¹.

Grégori JEAN
Université de Nice Sophia Antipolis

¹ Il serait intéressant d'établir un parallèle avec la clôture du « transcendantal » dans la phénoménologie de l'esprit hégélienne. Car qu'est-ce que la théorie transcendantale de la méthode, si ce n'est la « reprise » de la phénoménologie de l'esprit hégélienne, sur un plan transcendantal-phénoménologique ? Il s'agirait notamment de montrer de quelle manière les « critiques existentielles » que ces deux démarches ont suscitées échouent, dans la mesure où elles sont toujours-déjà intégrées dans la dimension de l'absolu, et comment, au contraire, l'acceptation de la clôture, mais la mise en relief du « reste » qu'est précisément la *praxis* pure – laquelle remet en question de l'extérieur l'absoluité du savoir absolu – s'avère valable, et féconde, dans un cas comme dans l'autre.