

LE PROBLÈME DE L'APPARTENANCE CHEZ FINK

RENAUD BARBARAS

Abstract

The Problem of Belonging in Fink

If it is true that “the life of the world disposes of every individual being; [...] causes things to be born and to pass away, to grow and to disappear, [...] puts things into their individualised being and takes them away again – [...] occurs as a universal individualisation of every finite being”, we must recognise that the Being’s sense of being envelops its belonging to the world. Nevertheless, although Fink never ceases to assert this, the way in which he thinks about this belonging remains rather confused. Insofar as he includes in the account of the world both the being that we are, characterised by understanding, and other beings, the question arises as to how it is possible to reconcile the univocity of belonging to the world, commanded by his cosmological perspective, with the difference, which he also emphasises, between subjects and other beings.

Keywords: Phenomenology; Metaphysics; Cosmology; Phenomenological cosmology

Nous allons montrer que la prise en considération de ce problème nous conduit à contester la perspective de Fink, encore trop marquée par l’influence de Heidegger, au profit d’une cosmologie plus radicale, qui fait véritablement droit au règne du monde sur chaque étant. Rappelons qu’aux yeux de Fink, on ne peut rendre compte du champ phénoménal qu’en ayant recours à une dimension qui excède ce champ et qui, à ce titre, relève résolument de l’ordre spéculatif. Il explicite clairement la situation dans le texte suivant :

<https://doi.org/10.14712/24646504.2025.7>

© 2025 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

Comment l'être pur d'un étant se rapporte à l'être-objet de cet étant – cette question est expressément repoussée comme un problème faussement posé. Mais en vérité c'est le problème le plus cardinal, par-dessus lequel la phénoménologie de Husserl saute, parce qu'elle recule devant la pensée spéculative. Elle décrète simplement que l'étant est identique au phénomène, identique à l'étant se montrant et s'exposant. Une chose en soi, qui resterait fondamentalement soustraite à l'apparaître, n'aurait aucun sens, serait un non-concept (*Unbegriff*) vide. Enoncée en une formule massive, l'argumentation est : ce qui ne peut venir, en tant que phénomène, à la monstration (*Ausweisung*) ne peut, en général, pas être. La phénoménalité du phénomène n'est cependant jamais elle-même une donnée phénoménale.¹

Le problème fondamental, qui fonde la nécessité d'une démarche spéculative, est donc celui de la relation, qui suppose leur distinction, entre *l'être pur* de l'étant et *l'être objet* de cet étant. Loin d'épuiser le sens de l'être, le champ de l'apparaître n'est pas un domaine total et auto-suffisant ; il ne se soutient pas dans l'être mais renvoie à une dimension plus profonde, qui, pour ainsi dire, le précède. C'est donc la question de la genèse de la phénoménalité, pour autant que celle-ci ne se soutient pas elle-même et n'épuise donc pas le sens de l'être, qui ouvre la voie à l'approche spéculative. Ceci ne signifie pas que la phénoménalité renverrait à une réalité qui lui serait absolument étrangère, allergique au domaine de l'apparaître, ni non plus, par là-même, qu'elle pourrait être expliquée de part en part à partir de ce réel étranger à la phénoménalité, ce qui signifierait que celle-ci serait dépourvue d'une légalité propre. Ce serait là retomber dans un naturalisme que la phénoménologie écarte résolument. Il ne s'agit donc pas pour Fink de sortir de la phénoménologie pour faire une genèse objective de l'apparaître : cette genèse ne peut être que phénoménologique, mais elle renvoie nécessairement à un plan qui, comme tel, ne peut apparaître, et c'est en quoi elle recèle une dimension spéculative. L'équation théorique est donc la suivante : comment faire droit à la distinction entre l'être pur et l'être objet de l'étant, entre l'étant lui-même et son apparaître sans quitter le champ de la phénoménologie, autrement dit sans retomber dans un réalisme naïf ?

La réponse se trouve pour ainsi dire dans la question : elle consiste à situer cette différence au sein même du champ phénoménologique et donc à distinguer deux sens de l'apparaître. Tel est l'un des apports fondamentaux de Fink, que Patočka reprendra à son compte. Il y a un apparaître pré-subjectif, n'impliquant donc aucun destinataire, et un apparaître corrélatif d'une subjectivité, ou encore, selon les termes de Fink, un apparaître comme émergence (*Vorschein*), et un apparaître

¹ Fink, Eugen : *Nähe und Distanz*, trad. J. Kessler, *Proximité et distance*, Jérôme Millon, Grenoble 1994, p. 120. Désormais noté PD.

comme apparition (*Anschein*). Ainsi, de l'apparaître comme devenir objet pour une conscience il faut distinguer l'apparaître comme émergence ou surgissement. Fink le résume très clairement : « Le concept de l'apparaître chatoie de manière ambiguë : une fois il vise l'ad-venir et le venir-ensemble de choses de toute sorte dans une présence commune, une deuxième fois il saisit l'apparaître comme être représenté par un sujet. »² L'apparaître au sens de l'apparition ne pose pas de problème particulier car il correspond au sens que nous lui conférons le plus souvent ; il correspond à l'être-objet de l'étant, autrement dit lorsque l'étant entre *dans le cône de lumière d'un étant qui a le pouvoir de représenter*. Il est plus difficile de ressaisir le sens de l'apparaître au sens primaire. Je renvoie à un texte de Fink issu de *Sein, Wahrheit, Welt*, cité par Ovidiu Stanciu :

Nous avons distingué l'émerger de l'être-représenté. Ici, il ne s'agit pas d'un mouvement que certaines choses subissent de la part d'une autre chose, douée d'un pouvoir de représentation. Ce qui est pensé dans l'émergence, c'est un *mouvement propre* des choses, un accomplissement d'être qui leur appartient. Les choses éclosent – mais elles ne sont pas d'abord et après éclosent, *elles sont seulement pour autant qu'elles éclosent*. L'apparaître, pensé comme émergence, n'est pas quelque chose qui arrive également aux choses ; cet apparaître est précisément leur être. [...] Les choses apparaissent. L'éclosion dans l'apparaître est seulement une autre manière de décliner l'être des choses finies. [...]. L'apparaître est surgissement dans la lumière, ce qui rassemble et circonscrit tout étant individué.³

Ainsi, l'apparaître secondaire renvoie à une relation de la chose étante à un sujet qui se la représente et, en cela, il est un mouvement que le sujet accomplit et que les choses subissent : il s'épuise dans le *à*, c'est-à-dire dans son destinataire. Au contraire, l'apparaître primaire est un mouvement que les choses effectuent, ou plutôt le mouvement par lequel elles adviennent comme choses, autrement dit leur accomplissement : leur apparaître est leur émergence ou leur éclosion et c'est en quoi il ne se distingue pas de leur être.

Mais si l'apparaître se confond avec l'individuation de l'étant, la question se pose de savoir ce qui justifie l'usage de ce terme. Le surgissement de l'étant relève de l'apparaître dans la mesure où il vient sur la scène du monde, entre dans « le royaume de la singularisation, dans le pays des différences, dans le champ de l'individuation. »⁴ Il apparaît parce qu'il naît, émerge du fond, vient à la présence, autrement dit se tient au sein du monde, même si cette présence n'est encore

² *Ibid.*, p. 194.

³ *Ibid.*, p. 17.

⁴ *Ibid.*, p. 144.

recueillie par personne. Cet apparaître au sens de l'individuation est la condition de la représentation secondaire : la singularité de l'étant est exigée par sa représentabilité. En somme, dire de l'étant qu'il apparaît au sens primaire, c'est signifier qu'il est apparu, qu'il est déjà là sur la scène du monde : c'est à cette condition expresse qu'une conscience est susceptible de le recueillir. Cette analyse est décisive dans la mesure où elle disjoint la phénoménalité de la relation à une conscience pour la penser comme corrélatrice d'un procès d'individuation : l'apparaître signifie d'abord le surgissement au sein du monde. En cela, cette distinction fonde la possibilité d'une cosmologie phénoménologique. Mais elle a aussi une contrepartie : l'apparaître primaire ne pouvant épuiser le sens de l'apparaître, il faut faire place à un apparaître proprement subjectif, ce qui revient nécessairement à conférer au sujet une place d'exception. Il y a un apparaître qui est l'œuvre du monde, sous forme d'une individuation, et un apparaître qui repasse sur les pointillés de l'étant délimité par le monde pour le ressaisir *en tant que tel*. Dès lors, on soupçonne déjà que, si l'on refusait de conférer à la subjectivité une situation d'exception, on serait conduit à remettre en question cette dualité de l'apparaître, de sorte que la question serait alors de savoir dans quelle mesure il est possible de concilier l'univocité de l'apparaître avec le cadre cosmologique.

Nous sommes maintenant en mesure d'en venir à la question de l'appartenance. Cette question renvoie directement à celle du statut de l'homme par rapport aux autres étants intra-mondains. Or, force est de reconnaître qu'il y a, sinon une ambiguïté, tout au moins une tension dans les textes de Fink concernant la question du mode d'appartenance respectif de l'homme et des autres étants. Il faut souligner d'emblée que la formulation même de la question est un indice de la difficulté. En effet, dans la mesure où l'homme est distingué de tous les autres étants, et donc des autres vivants, se trouve écartée *a priori* toute forme de continuité ou de gradation entre l'homme et les choses. Autant dire que Fink met l'homme dans une position d'exception, par laquelle il s'oppose à tous les autres étants : cette position est résumée dans le concept de compréhension, par lequel il caractérise l'homme. Ainsi, en reprenant à Heidegger cet existential fondamental, Fink reprend également l'idée d'une position absolument singulière du Dasein et, par conséquent, le partage fondamental entre existentiels et catégories. Or, comment cela est-il compatible avec le règne du monde sur tout étant et donc l'appartenance des choses et des hommes au monde ? On rétorquera que cette appartenance est aussi revendiquée par Heidegger, mais on sait qu'il ne parvient pas à mettre au jour de manière convaincante, au sein du Dasein, une dimension de l'existence qui permette de rendre compte de cette appartenance. Quoi qu'il en soit, Fink écrit, dans un passage qui résume la situation :

L'homme est une créature singulière, un étant dans le monde, et à la fois un étant qui est pré-façoné par le rapport avec le monde ; il est une chose intramondaine, à laquelle se jette en dévolution le tout de tout l'être pour arriver à éclairer et à briller en lui. Nous pouvons résumer cette idée en deux formules : 1. Toutes les choses en général sont intramondaines, ou encore : l'être de tous les étants est nécessairement saisi comme *être-dans-le-monde*. 2. L'homme est une chose intramondaine qui existe dans un rapport extatique avec le tout du monde, qui, concerné par l'univers, se tourne vers celui-ci en le comprenant ; c'est pourquoi il faut comprendre qu'il « est dans le monde » sur un mode tout particulier.⁵

Il semble bien ici que si la différence de l'homme est mise en avant, à travers le concept de rapport extatique, sa manière d'être dans le monde et, par là-même, son mode de continuité avec les autres étants ne laissent pas de faire problème.

De fait, nombre de textes soulignent, dans une voie qui est manifestement heideggerienne, la différence radicale de l'homme avec les autres étants. Ainsi, lorsque Fink désigne les différents sens possibles de la mondanéité, le troisième concerne l'homme et seulement lui :

L'homme est dans le monde de telle sorte qu'il se rapporte à son être-dans. Ce fait le distingue de toutes les choses que nous connaissons et lui confère la place unique dans le cosmos d'être l'habitant du monde. [...] L'ouverture compréhensive de l'homme au monde qui se manifeste dans bien des dimensions et des champs de notre vie désigne donc un troisième sens du « mondain ». Ainsi compris, l'homme est seul mondain parmi toutes les choses phénoménales.⁶

Tout d'abord, à l'instar du *Dasein* heideggerien, l'homme est caractérisé par le fait qu'il est en rapport avec lui-même, se comprend lui-même. De plus, dans la mesure où il est dans le monde, il se distingue également par le fait qu'il ne se contente pas d'être inscrit dans le monde mais comprend son être-dans. Et la compréhension de cet être-dans n'est pas pensable si elle n'implique pas celle du monde lui-même, à partir de quoi l'appartenance de l'étant qu'il est peut faire sens : c'est en quoi compréhension de soi et compréhension du monde sont articulées. Mais, d'autre part, cette compréhension de son propre être-dans, en tant qu'elle enveloppe celle du monde, implique une compréhension de l'être-dans des choses. À ce niveau, une première co-implication des deux appartenances se fait jour, qui repose sur le concept de compréhension :

⁵ Fink : *JSM, op. cit.*, p. 48

⁶ *Ibid.*, p. 219.

L'être-dans-le-monde de l'homme inclut une relation d'entente avec l'être-dans-le-monde de toutes les choses singulières. La conscience de soi suprême de l'homme enveloppe la mondanéité de tout étant. C'est pourquoi nous ne pouvons pas traiter les deux concepts de l'être-dans-le-monde général des choses et de l'être-dans-le-monde particulier de l'homme doué de compréhension ontologique comme deux problèmes séparés : il nous faut reconnaître que les deux questions sont attachées l'une à l'autre.⁷

Cependant, on le voit, cette co-implication ne renvoie pas à une appartenance commune ou à un mode commun d'appartenance mais au fait que l'être dans le monde de l'homme enveloppe une compréhension de celui des autres étants. La co-implication est donc la suivante : l'appartenance de l'homme au monde, dès lors qu'elle se comprend comme appartenance, comprend par là-même celle des autres étants par la médiation de la compréhension du monde. Inversement, l'être-dans-le-monde des autres étants renvoie à celui, singulier, de l'homme pour autant qu'il ne peut se donner qu'à celui-ci.

Quoi qu'il en soit, la situation d'exception de l'homme est soulignée par le fait qu'il y a un concept de la mondanéité qui ne convient qu'à lui. Mais alors, comment articuler ce concept de la mondanéité avec les deux premiers, à savoir à la fois l'insertion dans le tout du monde et l'action du monde lui-même, qui produit *cet épanouissement mystérieux de tout étant fini* ? Si l'on admet que les deux premiers concepts de la mondanéité conviennent aussi à l'homme, alors il s'agit de savoir comment l'action du monde (sens 2) produit un étant intra-mondain (sens 1) capable d'une compréhension du tout du monde (sens 3), ou encore comment le monde peut faire naître en lui-même un rapport compréhensif ou extatique à lui. Ce troisième sens de la mondanéité conduit bien à introduire une ligne de fracture entre l'homme et tous les autres étants :

La pierre reste insensible à sa place, les soleils tournent avec indifférence dans leurs trajectoires géantes ; l'arbre se tient silencieusement dans le vent ; l'animal se meut dans les cercles fermés selon les schémas de son espèce. La pierre, l'arbre et l'animal sont intramondains, mais ils ne sont pas en rapport avec leur intramondanéité, ils ne sont pas en rapport avec leur propre être et avec l'être des choses du monde environnant. Ils sont pour ainsi dire encore à l'intérieur de la nature. Ce sont des créatures naturelles qui ne se rapportent pas encore à leur être dans une attitude interrogative et ne lancent pas un regard explorateur à la recherche de la puissance créatrice.⁸

⁷ *Ibid.*, p. 59.

⁸ *Ibid.*, p. 218.

Tout d'abord, on ne peut être que frappé par la résonnance heideggérienne du fragment. En effet, cela au nom de quoi tous les étants, y compris vivants, sont rejetés du même côté tient au fait qu'ils n'ont pas de rapport à eux-mêmes et sont incapables d'une attitude interrogative. Ici, la compréhension de son propre être et celle de l'être sous forme interrogative, qui sont co-impliquées chez Heidegger, commandent la possibilité d'un rapport au monde : c'est pourquoi ni les plantes, ni les animaux ne sont capables d'un tel rapport. Dès lors, en toute cohérence et dans une ligne à nouveau heideggérienne, l'animal est décrit comme se mouvant dans des cercles fermés, dont il faudrait préciser qu'ils sont commandés par la pulsion.

Or, il est possible et légitime de rétorquer à cela que la vie de l'animal peut être pensée comme ayant une tout autre amplitude et, de manière générale, qu'il y a certainement un rapport du vivant au monde et à sa puissance créatrice qui ne passe pas nécessairement par une compréhension de soi, ni par une aptitude interrogative, tout au moins telle qu'elle est comprise par Heidegger, à savoir comme ordonnée au *logos*. L'animal habite son monde, le comprend dans cette mesure, et cette compréhension enveloppe nécessairement un rapport à sa puissance créatrice, c'est-à-dire par exemple une compréhension des autres vivants, des saisons etc. Peut-être faudrait-il même ajouter que c'est dans la mesure où l'animal n'a pas de rapport à lui-même qu'il peut comprendre le monde en profondeur et entrer dans une intimité avec lui dont nous sommes incapables. Ici, selon une perspective que Rilke a développée admirablement, ce que nous nommons conscience apparaît comme limitation d'un rapport au monde qui, déployé au niveau de la vie pure, est beaucoup plus ample et profond. Les animaux ont un rapport au cosmos comme tel dont nous sommes incapables : contrairement à nous, ils sont des vivants cosmiques. Quant à l'interrogation, sans doute n'est-elle pas étrangère à l'animal si on veut bien la délier du langage et la référer à l'étonnement ainsi qu'à un rapport à ce qui se retire, s'absente dans la présence.⁹ L'alternative n'est donc certainement pas entre un rapport de compréhension au monde, impliquant une compréhension de soi, et une insertion dans le monde sous la forme d'une soumission totale à son œuvre, c'est-à-dire d'une détermination par des lois, qu'elles soient physiques ou biologiques. Fink répète que le fait d'être capable de se rapporter à son être-dans confère à l'homme « la place unique dans le cosmos d'être l'habitant du monde. »¹⁰ Or, peut-on vraiment nier le fait que l'animal, tout comme la plante, habitent également le monde, tout autant sinon plus ou mieux que nous ne pouvons le faire ?

⁹ Dans le cours sur *La nature*, Merleau-Ponty évoque un être interrogatif de la vie.

¹⁰ Fink : *JSM, op. cit.*, p. 219.

Loin donc de minimiser la différence entre l'homme et les autres étants, en particulier l'animal, au nom de leur commune intramondanéité, Fink, à l'instar de Heidegger, accuse plutôt la différence, qui n'est autre que celle de la liberté et de la choséité. C'est en effet à la condition de ressaisir la différence humaine au seul niveau de la liberté que l'on se trouve légitimé de creuser un abîme entre l'homme et les autres étants :

Même si la finitude est un caractère essentiellement fondamental de toutes les choses intramondaines, il faut probablement comprendre la finitude de la liberté autrement que comme la finitude d'une chose constante dans son *eidōs* et dans sa structure catégoriale.¹¹

Mais revient alors la question de l'appartenance à la puissance du monde et de la vie que le monde insuffle dans chaque étant. Comment concilier ce principe de continuité, sous l'égide de la puissance individuante du monde et, par conséquent, d'une vie que tous les étants ont en partage – au moins au sens de la vie de la manifestation, dès lors qu'ils naissent et meurent – avec l'écart abyssal que Fink creuse entre la liberté humaine et l'être assujéti à la puissance du monde ? Une telle différence entre une activité qui est compréhension et une pure passivité est-elle compatible avec l'idée d'une présence active du monde en tout étant ? En d'autres termes, le concept de finitude, qui renvoie à l'emprise active du monde sur tout étant, et donc au devenir propre de l'étant, est-il encore pertinent si on le divise selon le partage de la liberté et de la choséité ? La finitude peut-elle avoir le même sens pour un sujet libre et pour une chose ?

Ainsi, en toute cohérence, le mode d'appartenance en vient à contaminer cela à quoi l'étant appartient. Comme Fink finit par le reconnaître dans le même texte, il apparaît que seul l'homme habite le monde, tandis que les choses et les animaux, quant à eux, appartiennent à la nature. C'est donc l'unité du monde lui-même qui se trouve compromise par la très grande différence entre les modes d'appartenance. L'étant qui se trouve simplement dans le monde, totalement passif par rapport à lui, a la nature pour lieu véritable. À l'inverse, seul l'homme, en tant que capable de compréhension, est inscrit dans un monde. Si on pousse cette démarche à la limite, le concept de monde éclate, ou plutôt se restreint considérablement. En effet, en toute rigueur, seul peut être désormais nommé monde cela qui est configuré par l'homme, de sorte que Fink se trouve ici au plus près de Heidegger, même s'il le critique sur ce point précis. En revanche, on nommera nature cela à

¹¹ *Ibid.*, p. 222.

quoi appartiennent les étants incapables de compréhension et de liberté ; la nature est le règne de la passivité et donc de la légalité. Bien entendu, Fink ne peut pas aller jusque-là puisqu'il ne cesse de souligner l'unité du monde et l'appartenance de tous les étants au même monde. Dès lors, la nature est simplement une région du monde, celle qui correspond précisément aux étants dépourvus de compréhension et cela dans une perspective qui n'est plus celle de Heidegger puisque ce monde n'est pas déployé par l'homme mais demeure la puissance qui règne également en lui à travers son rapport de compréhension, tout comme il règne sur les étants dits naturels. Il n'en reste pas moins que l'usage de ce concept de nature est ici tout à fait significatif : il manifeste la profondeur de la coupure entre les deux catégories ou les deux régions de l'étant, puisque celle-ci va jusqu'à ébranler l'unité du monde lui-même.

Il faut souligner ici que cette scission au sein même du monde, qui est impliquée par la dualité des modes d'appartenance, finit par affecter également la pensée de Patočka, alors même que celui-ci prétend rendre compte de l'existence en toutes ses dimensions à partir du procès de la *physis*, dans une ligne résolument finkéenne. Ainsi, écrit-il,

la caractéristique du mouvement qui nous est spécifique serait cependant la non-indifférence à l'être, l'intérêt pour l'être propre et, conjointement, pour l'être de l'étant en général, sur le fondement d'une manière nouvelle dont l'être conditionne l'étant – non plus simplement dans son émergence et sa disparition, mais bien en tant que clarté rendant possible la rencontre en dedans, à l'intérieur de l'univers.¹²

Ainsi, comme chez Fink, l'être (c'est le terme que Patočka privilégie) intervient deux fois : comme condition de l'émergence de l'étant – il est alors synonyme de monde, au sens d'une nature ; comme clarté rendant possible la rencontre – et il s'agit alors de l'Être même en tant qu'éclaircie en laquelle advient l'ouverture qui nous caractérise. Tout se passe donc comme si l'approche heideggerienne était préservée en étant intégrée dans la perspective cosmologique, au titre de cette dimension du monde qui, en et par nous seulement, vient au paraître. La situation est résumée dans un texte d'une étonnante lucidité :

L'être est donc 1/ le tout préalable de l'espace-temps qui, compte tenu de son caractère préalable et non composé, toujours déjà présupposé par toutes les singularités, ne peut être réduit aux choses étantes qu'il rend possible ; 2/ le tout préalable de la

¹² Patočka, Jan : *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. E. Abrams, Editions des compagnons d'humanité, Paris 2023, p. 117.

compréhension qui rend possible l'être-à-découvert tant de l'univers en totalité que des singularités, tout qui appartient au premier comme son aspect de sortie hors de soi, de dévoilement de soi.¹³

Une telle conclusion n'est évidemment pas sans poser de problème puisqu'elle revient à accepter que la prise en considération du mode d'être de l'homme se solde par une mise en question de l'unité originaire du monde et donc de la cosmologie : le monde est-il cela qui règne sur tout étant (nature) ou bien ce qui donne lieu à l'homme pour accéder au paraître (Être) ?

Cependant, nous n'avons déployé là qu'une moitié de la vérité car Fink est par ailleurs, sinon conscient du problème, tout au moins lucide quant à la nécessaire univocité de l'appartenance qui est impliquée par son concept de monde. Ainsi, précise-t-il dans un texte qui fait pendant au premier que nous avons cité :

Nous avons distingué deux sens dans le concept de l'être-dans-le-monde : 1. L'être-dans de toutes les choses dans l'univers. 2. L'être-dans-le-monde de l'homme, marqué par un rapport cosmique de compréhension, mais cette distinction ne signifie pas deux espèces de l'être-dans en général, car dans l'être-dans-le-monde des choses finies est inclus aussi l'être-dans de l'homme.¹⁴

Alors que, dans le texte précédent, commandé par la même distinction, Fink insistait sur le fait que l'homme est dans le monde sur un mode tout particulier, il rappelle au contraire ici l'univocité de l'être-dans. Affirmer en effet que l'on n'a pas affaire à deux espèces de l'être-dans, c'est souligner que l'appartenance ne saurait être divisée et donc que, en dépit de la différence de leur rapport au monde, tous les étants sont d'abord en lui de la même manière, ce qui revient au fond à reconnaître que c'est bien le même monde qui est à l'oeuvre chez les uns et les autres. Alors que, auparavant, c'est la différence entre les deux modes d'appartenance qui était mise en avant, au point qu'elle pouvait sembler compromettre l'unité même du monde, dans ce texte Fink reverse au contraire l'homme du côté des choses, si on veut bien entendre par *chose* cela qui est produit, individué par le monde. Avec cette tension se précise l'équation théorique à laquelle Fink se trouve confronté : comment l'homme peut-il à la fois appartenir au monde à l'instar des choses et néanmoins se rapporter à lui sur le mode singulier de la compréhension ? Pour le dire brutalement, dans un vocabulaire non-phénoménologique : comment

¹³ Patočka, Jan : *Papiers phénoménologiques*, trad. E. Abramams, Jérôme Millon, Grenoble 1995, p. 116.

¹⁴ Fink : *JSM, op. cit.*, p. 56.

l'homme peut-il être indistinctement chose et liberté, c'est-à-dire de part en part soumis aux lois du monde et pourtant capable de se rapporter à lui de manière compréhensive ? Ce qui revient à demander, du côté du monde, comment il est possible de penser celui-ci de telle sorte qu'il puisse régner sur l'étant et donc s'individualiser tout en donnant lieu à des étants qui soient capables d'un rapport extatique à lui ? Si Fink ne pose jamais la question en ces termes, il est néanmoins conscient des difficultés qu'implique la reconnaissance de l'univocité de l'appartenance, c'est-à-dire de la radicale intramondanéité de l'homme. Revenant sur les différents sens de la mondanéité (qui sont au nombre de trois), il ajoute :

en ce qui concerne la première signification [à savoir l'insertion dans le tout du monde], il faut certainement dire que l'intramondanéité, parce qu'appartenant à tout étant, appartient aussi à l'homme et par là détermine *a priori* toutes ses activités, ses affaires sérieuses et futiles. [...] Mais dire *comment* il est intramondain et comment il est fini, c'est cela qui pose un problème d'une grande profondeur, un problème qui met le penseur devant d'énormes difficultés.¹⁵

On voit qu'ici la problématique de la liberté fait place à la dimension de la détermination par le monde, inhérente à une véritable intramondanéité. Mais, phénoménologiquement, il n'y a pas d'alternative : il s'agit de les penser *ensemble* et, comme Fink le reconnaît, cela soulève d'énormes difficultés.

Nous pouvons maintenant esquisser la direction dessinée par les coordonnées mêmes du problème. Celui-ci est le suivant : comment concilier l'univocité de l'appartenance avec la pluralité des modes d'être dans le monde, c'est-à-dire avec la différence apparente entre des étants qui se rapportent au monde et des étants qui sont agis et produits par lui ? Au fond, trois solutions se trouvent exclues. 1/ Tout d'abord, que le monde règne sur tous les étants comme il règne sur les étants non-humains selon Fink, à savoir en agissant comme une nature. Cette voie, naturaliste, reviendrait à dissoudre la spécificité de notre appartenance au monde, dont on sait qu'elle doit être déterminée comme être-au-monde, ou encore intentionnalité. 2/ Tout autant se trouve exclue la voie opposée, subjectiviste et idéaliste, qui consisterait à entériner la différence de notre mode d'être en l'extrayant du monde et en maintenant donc l'opposition classique entre un monde compris comme nature et une conscience étrangère à qui ce monde apparaît. 3/ La troisième solution, que nous avons déjà rencontrée, consisterait à prendre acte de la différence de mode d'être entre nous et les autres étants en la répercutant sur le

¹⁵ *Ibid.*, p. 221.

sens d'être du monde, sous la forme de la dualité entre être et monde (Patočka) ou monde et nature (Fink). Dans ce cas, le prix à payer de la reconnaissance de la dualité est l'éclatement de l'unité du monde et donc la fin de la perspective cosmologique. L'exclusion de ces trois voies permet de préciser à nouveau le problème : comment faire droit à notre rapport compréhensif ou intentionnel au monde sans compromettre notre appartenance à celui-ci (contre le subjectivisme) ni non plus mettre en danger l'univocité du monde (contre Fink et Patočka) ?

Notons d'abord que Fink ne s'étend pas beaucoup sur la manière dont le monde est présent dans chaque étant : il se contente d'insister sur la dimension d'individuation et sur le fait que nous saisissons les étants conformément à ce qu'ils sont, c'est-à-dire sur fond de monde. Cependant, sauf à retomber dans un naturalisme qui est en vérité inconciliable avec la perspective de Fink – la théorie de l'individuation est une théorie de l'apparaître – on soupçonne déjà que le mode d'inclusion des autres étants dans le monde n'ira pas non plus de soi. Qu'ils soient *pour ainsi dire encore à l'intérieur de la nature et qu'ils ne se rapportent pas non plus à leur être dans une attitude interrogative* n'implique pas qu'ils soient dans le monde comme le vêtement dans l'armoire ou subissent sa loi comme la pierre qui tombe. Autrement dit, l'absence de rapport à soi n'exclut pas que l'appartenance enveloppe un rapport à d'autres étants mondains, voire au tout du monde. Ainsi, si l'on met de côté l'exigence radicale, issue de Heidegger, d'un rapport à soi comme condition du rapport au monde, le fossé entre les hommes et les autres étants ne se donne plus comme aussi infranchissable qu'il y paraissait. Quoi qu'il en soit, c'est d'abord du côté de l'homme qu'il faut aborder la question de l'appartenance dès lors que, selon les termes mêmes de Fink, l'homme est dans le monde sur un mode tout particulier. Ainsi, si l'on croise les deux conditions, à savoir la singularité de l'homme et l'appartenance au monde, c'est-à-dire le règne de sa puissance tel qu'il se manifeste dans les autres étants, la question devient la suivante : comment la compréhension elle-même peut-elle relever de l'oeuvre du monde, de la puissance du monde ?

Il est évidemment exclu d'opter pour une solution plus ou moins explicitement finaliste en affirmant, comme le feront Dufrenne et même Patočka dans une certaine mesure, que le monde se donne l'homme afin d'apparaître ou d'accéder à la compréhension de lui-même. Cette solution consiste à entériner d'abord la singularité de l'homme, et donc sa situation d'exception et de séparation, pour ensuite le réintégrer au monde au titre d'une fin vers laquelle celui-ci tendrait ; ou encore, à faire droit à l'appartenance de l'homme en invoquant le fait que le monde règne aussi en lui, sauf que ce règne serait compris comme l'accomplissement d'une fin et non plus comme une production. Or, les coordonnées du problème

nous projettent au-delà de l'alternative entre un rapport de production élémentaire régi par la causalité et l'accomplissement d'une fin – ce qui revient à dire que ce monde efficient n'est ni nature ni esprit. Bref, il s'agit de comprendre l'oeuvre du monde comme oeuvre phénoménalisante, comme un faire être qui est un se faire paraître, au-delà de la simple production mais en deçà de la réalisation d'un *telos*. La solution finaliste revient toujours en effet à projeter le problème dans la solution, c'est-à-dire à postuler une précession de l'homme au sein du monde, ce qui a évidemment pour conséquence de dépasser subrepticement la détermination initiale du monde comme pure puissance individuante, comme Vie. Il s'agit de comprendre comment c'est bien le monde comme tel, monde qui ne comporte aucune fin car il est sa propre affirmation ou sa propre surpuissance, qui donne lieu à un apparaître et une compréhension de lui-même. En ce sens, rendre compte de la singularité humaine à partir d'un monde conçu comme surpuissance, c'est bien se proposer de faire une *physique de la manifestation*.

Le problème se précise donc ainsi : comment la production d'un étant par le monde peut-elle impliquer l'apparaître du monde à cet étant ? Ou encore : comment la présence du monde *dans* l'étant peut-elle être en même temps et indistinctement présence du monde *à* l'étant ? C'est bien le substrat ou la condition physique (au sens de la *physis*) qui est ici en question et on se doute que cette présence de la *physis* dans le comprendre, la manière dont elle donne lieu à son propre apparaître, ne pourra justement pas relever d'une action physique au sens où l'entend le naturalisme. Si, en un sens, le monde ressaisi sous l'angle de ce problème peut être compris comme une nature, ce ne peut être que selon une acception neuve de celle-ci, dès lors qu'elle donne d'emblée lieu à son propre dépassement, sa propre sublimation dans un apparaître. La question est alors exactement la suivante : à quelles conditions l'appartenance cosmologique de l'étant au monde est-elle appartenance phénoménologique du monde à l'étant ? On le voit, les conditions du problème renvoient ici au statut exact du monde, au mode de déploiement de sa puissance, à la manière dont il se fait être dans l'étant. Autrement dit, le chemin de la phénoménologie vers la cosmologie, qui est celui que parcourt Fink, doit permettre de rendre compte du chemin inverse, de la cosmologie vers la phénoménologie et, en quelque sorte, le contenir en lui. L'insertion de l'étant dans le monde doit donc impliquer *ipso facto* l'insertion phénoménale du monde dans l'étant, c'est-à-dire *a minima* l'apparaître du monde à l'étant. Or, une telle exigence, commandée par la nécessité de concilier l'appartenance en son univocité avec la dimension compréhensive de l'homme, a une conséquence aussi lourde que nécessaire.

En effet, si l'appartenance donne bien lieu en nous à une phénoménalisation, si l'être dans le monde du sujet que nous sommes se mue en être du monde pour lui, force est de conclure, en raison de l'univocité de l'appartenance, *qu'il ne peut en être autrement pour tous les autres étants*. C'est bien ici l'envers phénoménalisant de l'appartenance, tel qu'il se manifeste de manière privilégiée en nous, qui norme l'appartenance sous toutes ses formes. Autrement dit, c'est sa modalité apparemment la plus accomplie qui délivre la vérité de l'appartenance : dès lors que celle-ci est univoque, la compréhension qu'elle permet, en quelque sorte par sa physique propre, est également univoque. En effet, renoncer à cette condition, c'est-à-dire maintenir la différence entre des étants qui sont seulement produits et d'autres qui ont un rapport au monde, c'est se condamner soit à introduire une dualité radicale contestant l'univocité de l'appartenance, soit laisser dans l'obscurité la manière dont nous appartenons au monde. Bref, l'univocité de l'appartenance doit impliquer celle de la phénoménalisation elle-même, dès lors qu'elle advient en nous comme conséquence ou envers de cette appartenance. Autant dire qu'à l'instar des sujets que nous sommes, tout étant *se rapporte au monde à sa manière*, que la puissance mondifiante qui règne sur l'étant a toujours pour envers une phénoménalisation du monde par cet étant, quel qu'il soit. Ainsi, contrairement à ce que Fink affirme, la pierre, l'arbre ou l'animal, *dès lors* qu'ils sont intramondains, sont en rapport avec l'être des choses du monde environnant, *même s'ils* ne sont pas en rapport avec leur propre être et donc leur propre intramondanéité. On le voit à nouveau, c'est notamment l'affirmation du caractère indissociable de ces deux conditions (rapport à soi/ rapport au monde) qui rend Fink aveugle à la possibilité d'une phénoménalisation qui ne soit pas identique à la nôtre. En finir avec cette contrainte, issue de Heidegger, c'est au moins s'ouvrir à la spécificité du mode d'être des vivants. Cependant, il ne s'agit pas de répéter l'erreur de Fink en déplaçant simplement la frontière au lieu de la surmonter : ce rapport au monde attesté dans les vivants vaut pour tout étant. En vérité, s'il y a bien une vie du monde, tous les étants en lesquels il se fait être doivent être à leur façon des vivants.

Une telle conclusion revient à en finir avec le concept de nature tel que Fink l'utilise ; si tout étant appartient à un monde qui se phénoménalise en lui, il n'y a plus d'étants naturels, seulement naturels. La nature s'est toujours déjà dépassée dans un monde qui donne lieu à son propre apparaître et elle ne peut donc procéder que d'une pure abstraction. Bref, tous les étants sont, à l'instar de nous-mêmes, des sujets, pour autant que le règne du monde en eux implique qu'ils se rapportent à lui, que le chemin puissanciel qui conduit du monde à eux est l'envers d'un chemin phénoménalisant qui conduit d'eux-mêmes à ce monde. Bref, cela *en*

quoi le monde apparaît (se fait être) est *ipso facto* cela à *quoi* il apparaît (se phénoménalise). Il s'ensuit qu'il faut renoncer purement et simplement à la distinction entre apparaître primaire et apparaître secondaire, distinction qui reposait sur la situation d'exception conférée au sujet. On affirmait en effet que cet apparaître en soi ou anonyme qu'est l'individuation de l'étant par le monde pouvait donner lieu à un apparaître secondaire, au sens d'une appréhension de cet étant par un sujet qui, repassant sur les pointillés de son individuation, le saisissait comme tel, le portait au sens. Or, cette distinction disparaît en même temps que la position d'exception du sujet. Tout apparaître primaire est désormais en même temps toujours secondaire dès lors que l'individuation de l'étant par le monde implique une relation de cet étant au monde – ce qui revient bien à reconnaître qu'il n'y a pas d'étants qui seraient simplement produits, individués sans plus par le monde, bref naturels. En vérité, l'analyse même de la différence entre les deux apparaître nous aurait sans doute conduits au même résultat. En effet, si le monde n'est pas une totalité morcelée ou fragmentée sous forme de la pluralité des étants, s'il n'est donc autre que sa propre différenciation, force est de reconnaître que, pour cette raison même, il se distingue radicalement du plan des étants. S'il n'est pas autre, car il n'est pas un étant, il en diffère néanmoins radicalement puisqu'il est ce qui advient en eux sans jamais être épuisé par eux. Autant dire que, au plan même de l'apparaître primaire, le monde est caractérisé par un retrait fondamental qui a pour contrepartie un écart des étants vis-à-vis de ce monde. Cette différenciation *au sein* du monde, qui caractérise l'apparaître primaire, est en même temps différenciation *vis-à-vis* du monde, ce qui revient à reconnaître que le monde se retire de ce qu'il fait être dans la mesure même où il le fait être. Ceci conduit à atténuer la différence entre les deux plans d'apparaître dès lors que la distance du sujet, qui apparaissait comme la condition de l'apparaître secondaire, affecte en réalité tous les étants. L'apparaître du monde ne peut se réduire à une individuation en son sein : il implique toujours quelque chose comme une sortie du retrait pour autant qu'il se retire toujours derrière les étants qu'il individue. Même au niveau primaire, l'apparaître n'est pas seulement délimitation mais dévoilement : la venue de l'étant dans la lumière du monde doit en même temps être venue du monde à la lumière.

De là une dernière conséquence. On s'en souvient, lorsque Fink accentue la différence entre l'étant que nous sommes et les autres, il s'appuie sur le fait que *l'homme est une chose intramondaine qui existe dans un rapport extatique avec le tout du monde*. En effet, le rapport au tout du monde, en tant que transcendant les étants intramondains, exige quelque chose comme un dépassement, une extase. Or, à bien y penser, cela revient à dire que l'homme n'est pas purement immanent au monde, situé au même plan que lui, que son insertion en lui implique

donc une forme de distance, distance sans laquelle il ne pourrait pas se rapporter au monde comme tel. C'est bien à nouveau la question du statut de l'appartenance qui est ici en jeu et que Fink n'affronte finalement pas. Celle-ci peut-elle signifier une insertion dans la puissance productrice telle que l'étant produit soit tout entier compris en elle, strictement immanent au monde parce qu'engendré par sa division interne, ou encore profondément inséré en lui car retenu dans sa puissance individuante ? Force est de reconnaître qu'il n'en est rien et que, au vu de l'univocité d'une insertion qui doit être comprise comme phénoménalisation, tout étant doit, à l'instar de nous-mêmes, se rapporter au monde sur un mode extatique (formule finalement tautologique), bref impliquer un certain écart ou une certaine distance par rapport au monde. Cela ne signifie évidemment pas qu'il sort du monde pour lui devenir étranger mais que, contrairement à ce qui se passe avec une pure nature, il n'y a pas d'appartenance qui n'implique un certain écart ou une certaine distance. Si l'être-dans et toujours aussi être-au-monde, alors l'appartenance doit être repensée et comprise comme comportant une dimension de séparation vis-à-vis de cela même en quoi l'étant est inscrit. Mais l'appartenance nous reconduit toujours au monde, de sorte que la repenser signifie s'interroger sur la manière dont le monde règne sur l'étant, sur les modalités d'effectuation de sa surpuissance. Même si Fink n'est pas très précis sur ce point, il semble que, pour lui, cette puissance, en tant que puissance individuante, s'accomplit comme différenciation au sein du fond, de telle sorte que les étants individués demeurent immanents à ce fond : les divisions ou les déchirures dont il parle semblent se limiter à des délimitations. Or, si on reconnaît la modalité extatique de l'existence de l'étant, force est de revenir sur le produire mondain pour introduire en lui un mouvement de séparation ou de sortie de soi, quelque chose comme une extase physique, qui serait comme l'envers et, en vérité, la condition de l'extase existentielle. Dès lors que l'étant phénoménalise, son individuation par le monde ne peut demeurer purement intérieure et immanente au monde ; elle doit impliquer une séparation, certes singulière puisqu'il ne s'agit en aucun cas d'une sortie du monde. C'est plutôt celui-ci qui sort de lui-même, qui s'affirme en se niant d'une certaine façon. Bref, si la phénoménalisation est toujours intentionnelle, le cosmos est nécessairement distensionnel. Il faut donc conclure qu'il n'y a bien qu'un seul mode d'appartenance au monde, qui est en quelque sorte normé par notre être-au-monde extatique, que, par conséquent, si tout étant est bien inscrit dans le monde, c'est à la condition de demeurer à distance en le faisant paraître à sa façon, bref que tout étant est phénoménalisant et, à ce titre, vivant. En d'autres termes, l'apparaître primaire est toujours déjà secondaire. Une telle conclusion permet alors de spécifier l'être du monde, de clarifier la manière dont il règne sur

l'étant, par-delà les indications finalement assez allusives de Fink : en tant qu'envers et condition de l'extase existentielle qui caractérise désormais tout étant, le monde doit lui-même être compris comme incessante sortie de soi, auto-négation retenue en elle-même, ou encore explosion stabilisée, déflagration éternelle.

Renaud Barbaras est professeur émérite des universités (Paris 1 Panthéon-Sorbonne) et membre honoraire de l'Institut Universitaire de France. Il a reçu en 2014 le grand prix de philosophie de l'Académie française pour l'ensemble de son œuvre. Derniers ouvrages publiés : *Phénoménologie et cosmologie* (Vrin, 2024), *Le propre du corps* (PUF, 2025). Il enseigne actuellement à l'Institut Catholique de Paris. E-Mail: Renaud.Barbaras@univ-paris1.fr