

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

**ÉLÉMENTS POUR UNE ÉCOPHÉNOMÉNOLOGIE CHEZ EUGEN FINK À PARTIR DE LA CRITIQUE
HUSSELIENNE DU NATURALISME ET DU QUADRIPARTI HEIDEGGÉRIEN**

**MÉMOIRE PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE DE LA
MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE**

**PAR
WILLIAM-PHILIPPE GIRARD**

DÉCEMBRE 2021

REMERCIEMENTS

Je souhaite d'abord remercier ma conjointe Sara-Jeanne, qui m'a accompagnée tout au long de ce processus par son support moral et affectif, et grâce à laquelle j'ai découvert véritablement les joies du *logos* philosophique par nos innombrables discussions. Merci également à mes amis et à ma famille pour leur soutien durant toute la durée de mes études.

Les cours du professeur Claude Thérien ont été déterminants pour éveiller mon intérêt pour la phénoménologie, particulièrement en ce qui concerne l'apprentissage de la philosophie de Husserl et de la pensée de Heidegger. Sans cette transmission lors de mes études de 1^{er} cycle, je n'aurais pas pu porter mon regard sur le philosophe Eugen Fink et sur le courant de pensée écophénoménologique. Je suis heureux qu'il ait été mon directeur et d'avoir pu compter sur ses conseils, sa disponibilité, ses encouragements et sa patience. Je le remercie grandement pour tout cela.

Ma réussite éducative n'aurait pu être possible sans la passion de la philosophie et les outils intellectuels qui m'ont été légués par les professeur.e.s du Département de philosophie et des arts de l'UQTR, je tiens à remercier l'ensemble du corps professoral pour ces belles années à suivre leurs cours.

Je remercie finalement les Fonds de recherche du Québec - Société et culture (FRQSC) pour leur support financier grâce auquel ce mémoire a pu être réalisé.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1 — FINK, HUSSERL ET LES ÉCOPHÉNOMÉNOLOGUES SUR LE NATURALISME	9
1.1 Critique du naturalisme par Husserl	12
1.2 Reprise de la critique du naturalisme par les écophénoménologues.....	22
1.3 Fink et l'attitude naturelle	32
1.4 Fink et sa conception de la scientificité.....	37
1.5 Le dépassement de l'idée de science mondaine dans la phénoménologie	44
1.6 Conclusion du chapitre 1 : une pensée écophénoménologique à partir de Fink.....	46
CHAPITRE 2 — FINK, HEIDEGGER ET LES ÉCOPHÉNOMÉNOLOGUES SUR LE QUADRIPARTI.....	51
2.1 Le Quadriparti chez Heidegger	54
2.2 Reprise de l'idée de Quadriparti par les écophénoménologues	65
2.3 Fink et le Quadriparti	72
2.4 Conclusion du chapitre 2 : les conséquences d'une représentation finkéenne du Quadriparti pour l'écophénoménologie	95
CONCLUSION.....	104
BIBLIOGRAPHIE	116

INTRODUCTION

La crise environnementale à laquelle nous assistons appelle à de nouveaux développements dans la pensée écologiste. C'est dans cette optique qu'est apparue au milieu des années 1980 l'écophénoménologie aux États-Unis, qui ne considère plus cette crise que comme un problème relevant uniquement des sciences naturelles¹. Cette nouvelle discipline entend plutôt répondre aux perturbations écologiques du monde actuel en s'inspirant des méthodes et des idées directrices de la phénoménologie, afin de mieux éclairer « l'interrelation entre l'organisme et le monde dans ses dimensions métaphysiques et axiologiques »². En tentant de mettre en lumière les rapports primordiaux qu'entretiennent les individus avec la nature, l'écophénoménologie cherche à fonder le sens existentiel et moral de l'homme dans son appartenance à la nature plutôt qu'à partir de l'univers produit par la *technè*³. La nature n'est pas simplement à concevoir comme un réservoir matériel servant nos visées utilitaires et la production d'artefacts, elle est tout autant source de significations de notre enracinement au monde qu'un modèle d'inspiration pour l'humanité pensante et agissante.

¹ La crise écologique demeure un état de déséquilibre entre les écosystèmes tel que la science la perçoit, mais il s'agit également d'un problème qui concerne nos attitudes destructrices. La science n'offre que des réponses temporaires et non durables par rapport à ces attitudes sur lesquelles nous devrions agir pour prévenir la crise écologique.

² Charles S. BROWN et Ted TOADVINE. *Eco-Phenomenology Back to the Earth Itself*. Suny Series in Environmental Philosophy and Ethics. Albany, NY: State University of New York Press, 2003, p. xii-xiii.

³ Erazim KOHÁK, *The Embers and the Stars: A Philosophical Inquiry into the Moral Sense of Nature*. Chicago: University of Chicago Press, 1984, p. 13.

Ainsi, les écophénoménologues se montrent critiques à l'égard du naturalisme réduisant la nature uniquement à ses lois physiques et mécaniques, en oubliant l'importance existentielle, symbolique et culturelle des rapports de l'humanité à la nature dans son autocompréhension d'elle-même⁴. L'écophénoménologie combat le « nihilisme du scientisme non critique et de la rationalité instrumentale⁵ », omniprésent dans le monde actuel, en « développant un mode d'accès phénoménologique à un domaine d'expérience chargé de valeur⁶ », celui de la nature comme lieu d'expérience originaire de l'humanité.

Les écophénoménologues ont principalement puisé leurs idées dans la pensée des grands noms de la phénoménologie, notamment chez Husserl, pour sa critique du psychologisme (une variante du naturalisme) et sa phénoménologie du *Lebenswelt* ; chez Heidegger où la question du sens de l'être est repensée à partir du Dasein comme être-au-monde et sa critique de la technique ; chez Merleau-Ponty pour sa phénoménologie de la perception qui explore les thèmes de la corporalité, de la chair du monde et l'apport significatif de la nature dans la genèse de l'expérience humaine.

Dans le cadre d'une dissertation écrite au cours de ses études au doctorat, qu'elle a intitulée *Ecological Phenomenology*, Amy Lavender Harris fait la distinction historique entre la première phase et la deuxième phase de l'écophénoménologie. La première phase est, selon elle, un « appel » fait dans les années 70 et 80 dans lequel l'on s'est intéressé surtout à l'écart entre la conception naturaliste de la nature (paradigmatique au sein même de la philosophie environnementale) et la conception phénoménologique de la nature, ainsi qu'à la question de la

⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁵ Charles S. BROWN et Ted TOADVINE, *op. cit.*, p. xiii.

⁶ *Ibid.*, p. xvi.

valeur de la nature⁷. La seconde phase de l'écophénoménologie se trouve être une complexification des réponses apportées à l'appel de la première phase et il s'opère dans cette seconde phase un dialogue entre la phénoménologie et les autres approches (autant celles qui sont philosophiques que celles qui sont scientifiques) face à la crise environnementale⁸. Pour notre part, nous situons notre travail au niveau de l'appel, dans la mesure où nous voulons nous pencher sur la pensée de Eugen Fink (1905-1975), qui n'a pas encore été étudiée par les écophénoménologues et en ce sens, notre travail de maîtrise ne cherche pas tant à faire dialoguer les idées de Fink avec le reste de la philosophie environnementale qu'à poser des jalons qui rendent possible un tel dialogue.

Nous pouvons *a priori* croire que nombreuses sont les possibilités de questionnements qui peuvent être posés par l'écophénoménologie dû à sa relative nouveauté. Comme Eugen Fink n'a jamais été analysé en écophénoménologie, nous pensons qu'il vaut mieux évaluer une quelconque contribution à ce courant en comparant la pensée de ce phénoménologue avec celles de Edmund Husserl et de Martin Heidegger, auprès desquels Fink a souvent été dans l'ombre à cause de la proximité de sa pensée avec la leur. Nous tenons à avertir le lecteur : ces comparaisons seront avant tout d'ordre méthodologique, c'est-à-dire que bien qu'elles partent de concepts mobilisés par les écophénoménologues, elles porteront sur la pensée de ces philosophes sans entrer de front dans une interrogation en soi écophénoménologique. Autrement dit, la plupart des analyses que nous mettons de l'avant dans notre mémoire pourraient avoir été faites même sans l'existence de la crise écologique et donc du problème du profond déséquilibre entre les écosystèmes. Ainsi, à l'intérieur des propos qui seront amenés, les écophénoménologues ne

⁷ A. L. HARRIS. *Ecological Phenomenology*. Document inédit, 2004, p. 7.

⁸ *Ibid.*, p. 9-10.

doivent pas s'attendre à des arguments qui se veulent convaincants à leur égard. Ceux-ci sont déjà convaincus du bien-fondé du projet de l'écophénoménologie. Ils seront d'abord informés sur des conceptions fondamentales de la phénoménologie. Notre position se veut nuancée et ce sera à eux de déterminer s'ils veulent adhérer à cet « appel » modéré et indirect.

La thèse des écophénoménologues de la première période selon laquelle le naturalisme et la valuation de la nature constituent l'origine de la crise écologique a été primordiale pour le développement du mouvement écophénoménologique. Néanmoins, cette thèse est-elle essentielle? Certains, comme David Wood avec son texte « *What is Eco-Phenomenology?* », en appellent à une naturalisation de la phénoménologie. D'autres, tel que John Llwelyn avec le texte « *Prolegomena to Any Future Phenomenological Ecology* », critiquent l'utilisation même en écophénoménologie de phénoménologues tels que Husserl et Heidegger parce que leur pensée pourrait contenir une certaine trace d'anthropocentrisme.

Compte tenu de ce qui précède, une analyse sur la critique du naturalisme et sur l'idée de Quadriparti chez Eugen Fink est-elle prédestinée aux mêmes objections faites à Husserl et à Heidegger? Les spécialistes francophones et anglophones de Fink n'ont jamais examiné la philosophie de ce dernier en ayant comme thèmes centraux de leur analyses le naturalisme ou le Quadriparti, pourtant si importants chez ses maîtres. Chercher s'il n'y aurait pas chez Eugen Fink une pensée sur ces éléments similaire à ce qui se retrouve chez Husserl et chez Heidegger permettrait peut-être d'outrepasser les critiques d'anthropocentrisme dont ces derniers ont été la cible.

Eugen Fink a été un philosophe peu étudié au fil des ans dans la francophonie et dans le monde anglophone. Pourtant, un intérêt nouveau en France s'est développé au cours des années 90 jusqu'à aujourd'hui. La traduction en français de la *Sixième Méditation cartésienne* par

Natalie Depraz et le colloque de Cerisy-la-Salle sur Eugen Fink, qui ont eu lieu tous les deux en 1994 (les actes du colloque furent publiés en 1997) représentent un moment décisif pour le renouvellement de l'intérêt des phénoménologues français pour l'œuvre de Fink⁹.

Pour sa part, Ronald Bruzina (1936-2019) a sans doute été le spécialiste de Fink le plus influent dans le monde anglophone, notamment avec son ouvrage *Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928-1938*. Or, mis à part ce dernier, il n'y a pas vraiment d'autres spécialistes anglophones de Fink, sauf quelques commentateurs. Ceci peut peut-être trouver une explication dans le fait que moins d'ouvrages de Fink ont été traduits en anglais qu'en français ou simplement que la phénoménologie est traditionnellement davantage étudiée en France qu'au Royaume-Uni ou qu'aux États-Unis.

Au terme de nos premières interrogations, une question principale ainsi qu'une sous-question émergent. La phénoménologie finkéenne dépasse-t-elle celle de ses maîtres (Husserl et Heidegger) sur le plan de la critique du naturalisme et de la compréhension du Quadriparti? Les commentateurs comparent des idées directrices de Fink avec Husserl et Heidegger, ce qui permet d'obtenir certains indices de la distance entre ces auteurs. Selon la réponse à cette question, la phénoménologie finkéenne est-elle pertinente pour le projet critique de l'écophénoménologie? Nous pouvons penser que oui, autant sur le plan de la conception même de la critique de l'attitude naturaliste et de la compréhension du Quadriparti que sur celui des objections qui furent faites à l'encontre de ces notions à l'intérieur du mouvement écophénoménologique lui-même.

⁹ Depuis lors, une thèse de doctorat nommée « Introduction à la phénoménologie cosmologique d'Eugen Fink » a été soutenue en 2011 par David Chaberty à l'Université de Grenoble. Durant la même année, Stéphane Finetti, qui est actuellement le chercheur français travaillant le plus sur la philosophie de Fink avait soutenu sa thèse doctorale « La phénoménologie de la phénoménologie de E. Fink et son problème directeur », thèse qui fut ensuite publiée en 2014 chez l'éditeur Jérôme Millon.

Bien sûr, comme l'a noté David Chaberty dans sa thèse doctorale, la représentation que nous nous faisons de Fink à partir des textes traduits ne prend en compte que des textes secondaires ou des textes de jeunesse¹⁰. Notre travail de mémoire est donc limité par cette partialité et cela représente une de ses plus grandes faiblesses. Nous tenterons de combler ce manque en faisant parfois appel à des commentateurs qui ont lu en allemand les ouvrages plus importants et qui ont pris le soin de traduire ces passages.

Ted Toadvine nomme dans son article *Ecophenomenology in the New Millenium* trois principales directions que prend l'écophénoménologie : l'axiologie écophénoménologique, l'ontologie écophénoménologique et la méthodologie écophénoménologique. L'axiologie écophénoménologique concerne principalement les questions sur la valeur éthique et esthétique de la nature, sur la manière dont la valeur émerge dans l'expérience et sur notre traitement éthique du vivant et du non-vivant¹¹. L'ontologie écophénoménologique, pour sa part, touche à des problèmes métaphysiques et ontologiques sur les limites entre le soi et le monde, sur la place de l'individu dans les processus naturels holistiques, sur la téléologie naturelle et sur la relation entre nature et culture¹². Finalement, la méthodologie écophénoménologique porte sur la mise en question des hypothèses métaphysiques de la phénoménologie en général à la suite des questionnements axiologiques et ontologiques soulevés précédemment et les concepts opératoires de la phénoménologie sont donc examinés sous ce regard neuf, par exemple en ce qui concerne la relation entre la transcendantalité et la mondanité du sujet humain¹³.

¹⁰ David CHABERTY. *Introduction à la phénoménologie cosmologique d'Eugen Fink*, thèse de doctorat (philosophie), Grenoble, Université Grenoble-Alpes, 2011, p. 6.

¹¹ Ted TOADVINE, « Ecophenomenology in the New Millennium », dans Steven CROWELL, Lester EMBREE et Samuel J. JULIAN, dir. *The Reach of Reflection: Issues for Phenomenology's Second Century*. Centre for Advanced Research in Phenomenology. Electron Press, s.l., 2001 p. 78.

¹² *Ibid.*, p. 79-80.

¹³ *Ibid.*, p. 81

Dans la première partie du mémoire, nous traiterons de la critique du naturalisme chez Husserl et chez le Husserl repris par les écophénoménologues, d'une part, et chez Fink et le Fink que nous voudrions voir repris par les écophénoménologues d'autre part. Chez le Husserl repris par les écophénoménologues, cette question touche surtout à des éléments qui concernent la première direction donnée par Toadvine, l'axiologie écophénoménologique (la valuation dans le monde de la vie), ainsi que la deuxième direction, l'ontologie écophénoménologique (la relation entre le soi et le monde). En ce qui concerne Fink, puisque c'est par la théorie transcendantale de la méthode que nous passerons pour relever une critique du naturalisme, nous ferons ressortir chez lui non seulement des éléments sur le plan de l'axiologie et de l'ontologie, mais également de façon secondaire sur le plan de la méthodologie de la phénoménologie. Il s'agira ensuite pour nous d'opérer un dialogue entre Fink et le Husserl repris par les écophénoménologues pour en dériver des éléments utiles pour l'appel à une axiologie écophénoménologique, à une ontologie écophénoménologique et à une méthodologie écophénoménologique.

La deuxième partie du travail peut se diviser en plusieurs points d'intérêts puisque Heidegger a été davantage utilisé en écophénoménologie que Husserl. Le point principal à considérer est bien entendu l'analyse de l'idée de Quadriparti chez Heidegger (et ce que les écophénoménologues en retirent) et chez Fink (et le Fink que nous aimerions voir repris par les écophénoménologues). Ce travail passera surtout par la direction ontologique. Nous pensons que la notion de Quadriparti est une réponse adéquate à l'attitude naturaliste en science, ce qui crée une cohésion entre la première et la deuxième partie de notre ouvrage.

Nous accorderons le plus grand intérêt à la spécificité de la phénoménologie de Fink exposée dans sa *Sixième méditation cartésienne* à l'intérieur du premier chapitre, ainsi qu'à la conception finkéenne du monde en tant que jeu cosmique retrouvée dans *Le jeu comme symbole*

du monde à l'intérieur du second chapitre. S'esquisse dans ce dernier ouvrage une théorisation de la mondanéisation, dont l'on pourrait tirer des conséquences sur le plan éthique, s'avérant peut-être utiles pour la mise en place de principes dans le cadre de la fondation future d'une nouvelle éthique environnementale.

CHAPITRE 1 — FINK, HUSSERL ET LES ÉCOPHÉNOMÉNOLOGUES SUR LE NATURALISME

Bien que Husserl ait pu incontestablement influencer tous les phénoménologues lui ayant succédé, Fink, qui étudia et travailla longtemps auprès de lui, fut peut-être celui dont la pensée se situa le plus près de celle du fondateur de la phénoménologie. La comparaison de la phénoménologie de chacun avec celle de l'autre est d'une grande richesse pour mieux comprendre l'histoire de ce courant philosophique. De plus, cette comparaison permettra également une compréhension plus précise des problématiques au sein même de l'écophénoménologie.

Le fait que Fink travailla quelques années dans l'ombre de Husserl en tant qu'assistant et qu'il existe encore aujourd'hui peu de traductions en langue française de ses travaux en phénoménologie a contribué à en faire un simple commentateur de Husserl sans que l'on prenne véritablement connaissance de l'originalité de son propre projet philosophique. Fink commença à suivre en tant qu'étudiant les cours de Husserl au semestre d'hiver 1925-1926 et fut rapidement remarqué par ce dernier pour sa mémoire phénoménale, notamment pour retenir les leçons enseignées sans avoir besoin de prendre aucune note écrite¹⁴. En tant qu'assistant, Fink commença à travailler pour Husserl à partir de 1928. Durant cette période, il entama sous sa supervision la rédaction de sa dissertation doctorale¹⁵. Mais Fink ne se contente pas de réutiliser

¹⁴ Ronald BRUZINA. *Edmund Husserl and Eugen Fink Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928-1938*. Yale Studies in Hermeneutics. New Haven, CT: Yale University Press, 2004, p. 5.

¹⁵ *Ibid.*, p. 10-11.

les concepts husserliens qu'il a appris dans les cours suivis avec son maître et à travers son travail d'assistant. Dès cette époque, il intègre aussi des éléments de la pensée heideggérienne qui suscite en lui une grande admiration¹⁶.

À l'hiver 1929, Husserl demande à Fink de l'aider dans les révisions de ses *Méditations cartésiennes*, ce qu'il fait en apportant lui-même des améliorations au texte de Husserl¹⁷. Lors d'un séjour à Chiavari en 1930, Husserl développe une bronchite et Fink se trouve contraint de poursuivre seul la révision des *Méditations cartésiennes*, tout en n'hésitant pas à critiquer Husserl et à apporter ses propres idées originales comme le souligne Ronald Bruzina : « *Fink was not at all working as someone with a mind slavishly subordinated to the rubrics inscribed in Husserl's own texts; rather, he ranged freely and creatively in critique of Husserl's standard formulations in the interest of advancing his program*¹⁸. » Pour souligner que Fink n'est plus considéré alors par Husserl que comme un assistant, mais également comme un collaborateur, Bruzina ajoute ceci : « *As Fink now began to do more for Husserl, he also began to do more with Husserl, [...] [who] discovered that Fink was a genuinely distinct other who could focus on the same topic that he, Husserl, was investigating but could see it differently and in this way offer an alternative, a complementarity, and a critique that Husserl would have to take into account and think about*¹⁹. » Cette collaboration changea complètement la dynamique de travail de Husserl durant les dernières années de sa vie. Bruzina va même jusqu'à affirmer que l'influence de Fink sur

¹⁶ *Ibid.*, p. 17.

¹⁷ *Ibid.*, p. 20-21.

¹⁸ [Traduction] Fink ne travaillait pas du tout comme quelqu'un ayant un esprit esclave des règles inscrites dans les textes de Husserl ; plutôt, il a pris position librement et de façon créative en critique des formulations standards dans l'intérêt d'avancer son programme. *Ibid.*, p. 29.

¹⁹ [Traduction] Maintenant que Fink a commencé à faire plus pour Husserl, il a aussi commencé à faire plus avec Husserl, [...] [qui] a découvert que Fink était un autre véritablement distinct qui pourrait focaliser sur le même sujet que lui, Husserl, était en train d'examiner, mais pourrait le voir différemment et de cette façon offrir une alternative [à ses propres idées], un complément et une critique que Husserl devrait prendre en compte et réfléchir. *Ibid.*, p. 31.

Husserl est telle que l'on ne peut pas expliquer la phénoménologie de Husserl durant cette période sans faire référence à Fink, les deux philosophes étant mus par le projet commun d'un système de philosophie phénoménologique²⁰.

Tout en reconnaissant la grande influence de Husserl sur Fink et en observant la ligne de départage qui commence à se créer durant ces années (ligne qui méritera un plus grand approfondissement théorique et non plus seulement biographique au cours de ce mémoire), il n'est pas possible pour nous de penser que le travail de Fink ne consiste qu'en un travail d'explicitation de concepts opératoires implicites chez Husserl, comme semble le croire par exemple Emmanuel Chaput²¹. Au contraire, on ne peut que se mettre d'accord sur une position telle que celle de Bruzina, où Fink est étudié autant dans sa situation de proximité que celle de distance avec son maître à penser²².

Une analyse comparative de leurs positions respectives nous servira à repérer les rapports de continuité et de discontinuité entre leurs méthodes phénoménologiques afin de faire sortir de l'ombre celui qui a été en partie laissé pour compte dans l'histoire de la phénoménologie. Très peu d'auteurs francophones ou anglophones se sont intéressés de près à la phénoménologie de Fink²³. En ce qui concerne les répercussions pour l'écophénoménologie, puisqu'il n'y a aucune trace à ce jour de travaux sur Fink dans la littérature de la phénoménologie écologique, mais seulement de rares références qui ont pour but d'exposer la philosophie de Husserl à travers les mots de son disciple, ce mémoire souhaite paver la voie à une réception plus approfondie de la contribution de l'œuvre de Fink pouvant servir les desseins des écophénoménologues. La

²⁰ *Ibid.*, p. 32.

²¹ Emmanuel CHAPUT. « Finetti, S. (2014), La Phénoménologie de la phénoménologie de E. Fink et son problème directeur », *Ithaque*, n° 17, 2015, p. 67-70.

²² En référence à l'ouvrage posthume *Proximité et Distance* de Fink.

²³ Rares sont les entrées dans les livres d'introduction ou d'histoire de la phénoménologie qui traitent spécifiquement de Fink et qui lui accordent ainsi une place au Panthéon de la phénoménologie.

comparaison Husserl-Fink a pour intérêt d'offrir au mouvement écophénoménologique une perspective nouvelle par rapport à la compréhension de la phénoménalité ainsi qu'un point d'ancrage inédit sur lequel bâtir éventuellement une éthique écologique.

Husserl n'a ni vécu la crise écologique actuelle ni travaillé sur les problématiques qui s'en suivent. Le travail des écophénoménologues s'intéressant à la pensée husserlienne ne consiste donc pas à chercher dans les écrits du père de la phénoménologie une quelconque pensée écologique qui n'existe tout simplement pas²⁴, mais plutôt à fonder leur propre phénoménologie écologique sur les recherches phénoménologiques de Husserl. L'objectif de ce chapitre consistera à présenter brièvement certaines de ces extensions de la méthode phénoménologique établie par Husserl tout en prenant bien soin de concentrer cette analyse sur la pensée originale de ce dernier et sur la saisie qu'ont les écophénoménologues de celle-ci. Par la suite, on aura l'occasion d'étudier l'apport de Fink et d'opérer un dialogue entre la pensée écophénoménologique et celle de Fink, à partir de laquelle un nouveau chantier de travail écophénoménologique pourrait être fondé.

1.1 Critique du naturalisme par Husserl²⁵

²⁴ Ullrich Melle écrit à ce propos dans l'entrée « *Ecology* » dans *The Encyclopedia of Phenomenology* que les problématiques liées à la destruction de l'environnement étaient déjà étudiées à l'époque de Husserl, que celui-ci connaissait sans doute les travaux sur le sujet et a tout de même choisi de ne pas travailler spécifiquement là-dessus ou sur les fondements des sciences biologiques. Pour en savoir davantage : Ullrich MELLE. « *Ecology* ». dans Lester EMBREE, et al., dir. *Encyclopedia of phenomenology*. Dordrecht: Kluwer, 1997, p. 148-152.

²⁵ On verra plus loin que certains liens peuvent être faits entre le texte *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie* qui sera abordé dans cette section et des thèses exprimées dans la *Sixième Méditation cartésienne* sur la nature de la science, ce qui pourrait laisser croire pour un lecteur non-initié que Husserl se serait inspiré de l'ouvrage de Fink, qui a été rédigé auparavant. En effet, on sait que Fink a fait lire le manuscrit de son ouvrage à Husserl en 1932 et que celui-ci l'a annoté. Trois ans plus tard, en 1935, Husserl présentait la conférence sur la Crise des sciences que l'on va présenter. C'est seulement en 1946 que Fink passe son habilitation avec sa *Méditation* non encore publiée, où il aurait tout de même pu modifier son texte pour s'inspirer de la conférence de Husserl. Cependant, il ne faut pas oublier que Husserl avait déjà critiqué le naturalisme philosophique dans d'autres écrits avant même de présenter sa conférence, notamment dans son article de 1911 *La philosophie comme science rigoureuse* dont il sera fait mention. Ceci tend à démontrer le caractère premier de continuité de Husserl à Fink plutôt que de Fink à Husserl sur la question du naturalisme puisque ce sont des idées qui étaient déjà présentes chez ce dernier. Fink a très

Le naturalisme est un thème important qui a été abordé par Husserl à plusieurs reprises à l'intérieur de son œuvre philosophique. L'article « La philosophie comme science rigoureuse », qui est un écrit de vulgarisation du phénoménologue d'abord paru en allemand en 1911 dans la revue *Logos*, contient un chapitre complet sur le naturalisme philosophique. On peut donc penser que ce texte est un bon point de départ pour essayer de bien comprendre la problématique liée à ce thème.

Par ailleurs, la critique de l'attitude naturaliste présente en philosophie et en sciences est partagée par une bonne partie des écophénoménologues. Ceux d'entre eux qui traitent de la philosophie husserlienne mentionnent à peu près tous *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*, texte retrouvé en annexe dans la *Krisis* et remanié à partir d'une conférence donnée au cercle culturel de Vienne au mois de mai 1935²⁶. C'est donc à partir des deux textes évoqués que l'on procédera plus en détail à l'étude de la critique du naturalisme chez le père de la phénoménologie.

Plus spécifiquement, pour mettre en lien les analyses de Husserl avec celles portées par l'écophénoménologie sur le naturalisme, on doit noter une crainte bien précise de Husserl formulée dans les dernières lignes de *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* et qui est souvent paraphrasée par les écophénoménologues. Cette crainte exprime ce que ces philosophes contemporains retiennent comme essentiel en tant que point de départ pour leur propre projet dans la critique du naturalisme. Husserl affirme que « la crise de l'existence européenne ne peut avoir que deux issues : ou bien le déclin de l'Europe devenue étrangère à son

certainement lu cet article de Husserl ou d'autres écrits qui traitaient du naturalisme avant de rédiger son propre manuscrit ou de le finaliser pour son habilitation.

²⁶ Voir par exemple la note 1 de l'article de Charles Brown : Charles S. BROWN « *The Real and the Good: Phenomenology and the possibility of an Axiological Rationality* », dans Charles S. BROWN et Ted TOADVINE, dir. *Eco-Phenomenology Back to the Earth Itself*. Suny Series in Environmental Philosophy and Ethics. Albany, NY: State University of New York Press, 2003, p. 17.

propre sens rationnel de la vie, la chute dans la haine spirituelle et la barbarie, ou bien la renaissance de l'Europe à partir de l'esprit de la philosophie, grâce à un héroïsme de la raison qui surmonte définitivement le naturalisme²⁷ ». L'intérêt des écophénoménologues sur le naturalisme est d'abord porté sur ce que l'on pourrait décrire comme le caractère symptomatique de la crise, c'est-à-dire sur les conséquences mêmes du naturalisme qui furent observées par Husserl. Ou plutôt, ce sont ces conséquences qui les motivent à remonter par la phénoménologie aux sources mêmes du problème.

Avec les horreurs de la Seconde Guerre mondiale, il ne serait pas surprenant d'avancer que c'est la première issue de la haine spirituelle et de la barbarie qui a triomphé de la seconde. Peut-on arriver aux mêmes conclusions sur les issues possibles en ce qui concerne la crise écologique? Sans creuser profondément la question et sans chercher à connaître les arguments avancés par tous les intervenants de ce débat, c'est tout de même ce que certains sont en mesure de soutenir, que ce soient les écophénoménologues ou d'autres²⁸. Husserl n'avait bien sûr pas en tête les applications de sa pensée à des préoccupations apparues dans les dernières décennies. Cependant, si les écophénoménologues réussissent à démontrer la pertinence des idées du philosophe pour le mouvement environnemental, alors les revendications sociales de certaines

²⁷ Edmund HUSSERL. *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris: Gallimard, 1989, p. 382.

²⁸ Un exemple concret d'un groupe contemporain qui associe la crise écologique à des dérives possibles sur le plan de notre humanité, sur le plan des droits, peut être relevé chez Amnesty internationale, cet organisme qui défend les droits humains fondamentaux. Amnesty internationale ne se penche pas comme les écophénoménologues sur les causes de la crise écologique, mais s'intéresse tout de même dorénavant aux changements climatiques, comme le font de nombreux autres organismes, puisqu'il y a des droits qui seront de plus en plus affectés par ceux-ci. La haine spirituelle et la barbarie ne sont peut-être pas si loin que l'on pourrait penser si l'on songe à tous les droits qui ne sont pas et qui ne seront respectés par les États à cause des problèmes environnementaux sur lesquels les gouvernements devront bientôt mettre une bonne partie de leurs ressources. Voir à ce propos Jennifer MORGAN et Kumi NAIDOO. « *OPINION: Putting people's fundamental rights at the core of climate solutions* », 9 juillet 2019, dans *Thomson Reuters Foundation News*, <https://news.trust.org/item/20190708201548-ty4p5/> (Page consultée le 10 mars 2020)

personnes ou de certains groupes pourraient éventuellement toucher aux racines plus profondes de la crise.

L'autre avenue possible évoquée par Husserl, celle de la victoire de la raison sur le naturalisme, est un idéal qui semble bien loin d'être atteint. Bien entendu, Husserl ne critique pas le naturalisme sans proposer une solution à son emprise sur la raison. La phénoménologie vient en quelque sorte répondre aux préoccupations de Husserl à propos des égarements de la raison. Il faut prendre le temps d'expliquer ce que ce dernier entend dans ses analyses, parce qu'il s'agit de notions très importantes pour que l'on puisse comprendre par la suite ce que les écophénoménologues ont à apporter pour résoudre le problème de la crise écologique et en quoi l'apport de Fink peut leur être utile dans leur propre conception du naturalisme et de la phénoménologie.

Tout d'abord, on doit se demander en quoi consiste le naturalisme pour Husserl et chercher à l'expliquer. Une première définition sommaire exprimée par celui-ci va comme suit : « Le tenant du naturalisme, pour nous intéresser maintenant à lui plus particulièrement, ne voit rien qui ne soit à ses yeux nature et avant tout nature physique²⁹. » Si l'on suit cette première définition, le naturalisme se trouve être simplement un réductionnisme qui assujettit tout à un état de nature. De même, la réduction de la nature est le plus souvent faite en considérant celle-ci sur le plan physique³⁰. Or, cette définition du naturalisme est sommaire et il n'y a pas encore ici de

²⁹ *Id.*, *La philosophie comme science rigoureuse*. Paris: Presses universitaires de France, 2003, p. 19.

³⁰ Il peut y avoir plusieurs raisons pour cela, par exemple les nombreux progrès dans les sciences naturelles comme dans la science de la physique, mais il peut être intéressant avant de nous engager dans cette réflexion de se demander nous-mêmes (les lecteurs ou lectrices de ce mémoire) comme êtres humains comment nous percevons au premier abord le monde. Force est de constater que nous sommes naturellement portés à avoir une vue similaire à celle du naturalisme selon la définition qui vient d'en être donnée. Nous répondons que « le monde, c'est l'ensemble des choses naturelles et que ces choses que nous rencontrons sont matérielles, physiques ». Bien entendu, le lecteur initié à la philosophie ou à la phénoménologie a peut-être déjà perdu cette tendance naturelle et nous ne faisons qu'assumer les résultats de sa réflexion.

jugements ou d'arguments de la part de Husserl afin de démontrer que cette théorie est bonne ou mauvaise.

Cette définition se divise ensuite en deux sous-catégories : tout d'abord en une interprétation plus radicale du naturalisme qui se trouve à réduire absolument tout à la nature physique et ensuite en une interprétation moins fermée qui prend en compte une nature d'ordre psychique. « Tout ce qui est, ou bien est d'ordre proprement physique et fait partie de l'ensemble homogène de la nature physique, ou bien peut être d'ordre psychique, mais n'est alors qu'une simple variable dépendante de l'ordre physique, au mieux un "épiphénomène" de second rang. Tout étant est de nature psychophysique, c'est-à-dire déterminé uniquement par des lois invariables³¹. » On se situe encore dans l'ordre du descriptif dans cet approfondissement de la définition, mais le fait que soit spécifiée par Husserl la dépendance de la nature psychique à la nature physique à l'intérieur de cette gradation annonce déjà que ce point devra être approfondi et qu'il pourrait évoquer un problème important.

Chez Husserl, comme on le verra à présent, le problème du naturalisme se pose effectivement avant tout au niveau de l'esprit³². En outre, c'est en premier lieu par les sciences que le problème se fait ressentir. En effet, il avance que les sciences modernes tombent dans une attitude où l'on voudrait que l'esprit soit une sous-catégorie de la nature et que les lois des sciences de la nature s'appliquent à lui afin de rendre les sciences de l'esprit exactes, comme si le monde-ambient vécu par le sujet n'appartenait pas à l'esprit en tant que « formation spirituelle »,

³¹ *Ibid.*, p. 19-20.

³² Par esprit, on veut signifier ici autant le sens psychique du terme que celui de la composante essentielle de l'humanité quand on parle des sciences de l'esprit, qui sont en bonne partie l'équivalent de ce qu'on appelle aujourd'hui les sciences humaines.

mais bien simplement à des lois issues des sciences naturelles³³. Autrement dit, le naturalisme cherche à donner à la réalité de l'esprit les propriétés de la réalité de la nature afin que l'esprit soit sous l'emprise de la nature. Le naturalisme tend aussi à oublier qu'il existe une réalité vécue par l'esprit avant que cette réalité ne devienne explorée et formalisée au travers de théories scientifiques.

L'analyse du psychologisme est la meilleure manière de mettre en lumière les incohérences du naturalisme selon Husserl. En effet, l'une des raisons invoquées par ce dernier et pour laquelle il concentre la plus grande partie de sa critique sur le naturalisme dans sa forme du psychologisme, est que la naturalisation de la conscience et des idées entraîne comme conséquences, selon lui, des contresens aux plans théorique, axiologique et moral qui finissent par invalider par eux-mêmes le naturalisme³⁴. En d'autres termes, Husserl estime que le *tenant du naturalisme* « est aussi un idéaliste qui échafaude et prétend fonder des théories, lesquelles sont précisément la négation des présupposés de sa démarche idéaliste lorsqu'il élabore des théories ou qu'il justifie et prône certaines valeurs ou normes pratiques comme étant les plus belles et les meilleures^{35, 36}.

De plus, Husserl remarque que, dans les sciences et dans la philosophie de son temps, le naturalisme s'accompagne d'une naïveté qu'il nomme objectivisme (qui provient du rationalisme, souvent confondu à tort avec la rationalité philosophique)³⁷. La cause de cet objectivisme est simple et concerne l'attitude adoptée par le sujet. Selon Husserl, bien que le monde vécu dans l'attitude pré-scientifique soit chargé de valeur pour nous, l'attitude théorétique qui fait de

³³ *Id.*, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris: Gallimard, 1989, p. 351.

³⁴ *Id.*, *La philosophie comme science rigoureuse*. Paris: Presses universitaires de France, 2003, p. 20.

³⁵ *Ibid.*, p. 21.

³⁶ Sur ce point, Husserl réfère le lecteur aux *Recherches logiques* dans lesquelles il thématise son concept de contresens pour toute théorie sceptique. *Ibid.*, p. 20.

³⁷ *Id.*, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris: Gallimard, 1989, p. 373-374.

l'individu un spectateur impartial désunit ce dernier avec son monde devenu objet de thématization, c'est-à-dire en tant que monde dorénavant considéré comme une somme d'étants ou d'objets pouvant être soumis à la recherche en vue de la vérité objective, en opposition aux représentations subjectives qui sont en perpétuel changement³⁸. Les philosophes et les scientifiques sont donc tenus par leur attitude à faire fi de leur propre vécu et de traiter de manière différente le monde dans lequel ils vivent³⁹.

En outre, le phénoménologue découvre également une des raisons pour lesquelles les sciences ont adhéré à cette naïveté et qui permet de comprendre pourquoi les scientifiques ne s'en rendent pas compte. Husserl démontre que bien que les scientifiques conservent leurs représentations subjectives du monde dans le monde-ambiant, ces dernières leur apparaissent dorénavant comme faisant partie de l'ordre de la corporéité universelle et de l'objectivité au travers de leur saisie des données spatio-temporels (incluant aussi les animaux et les êtres humains qui possèdent un être corporel en plus de tous leurs processus psychiques)⁴⁰. Ainsi, dans l'attitude théorique, il ne paraît plus y avoir de véritables préférences subjectives, ou du moins, elles sont relayées comme devant être englobées dans les explications corporelles dans la mesure où elles semblent toutes pouvoir être thématisées par les sciences.

³⁸ *Ibid.*, p. 374.

³⁹ Bien entendu, il peut sembler étrange que l'on puisse croire que les représentations subjectives de l'attitude pré-scientifique ne demeurent pas toujours d'une manière ou d'une autre à l'intérieur du sujet, même si celui-ci se donne au jeu de la recherche. C'est peut-être l'une des raisons pour lesquelles Husserl nomme cet objectivisme une naïveté, bien que l'attitude naturelle en général soit elle-même une naïveté comme on le verra avec Fink. Réflexion par rapport au premier exercice réflexif que nous avons fait en tant que lecteurs et lectrices du mémoire : peut-être que notre première considération du monde était-elle déjà teintée par cet objectivisme de l'attitude théorique. En effet, bien que nous n'ayons pas intentionnellement cherché à supprimer la valeur dans notre description du monde en décrivant ce dernier comme un ensemble de choses naturelles, nous avons néanmoins omis d'en faire mention. Cette omission est peut-être déjà en elle-même le signe de l'influence objectiviste sur nous en tant qu'êtres humains en général influencés par les sciences naturelles de notre temps ou en tant que philosophes enfermés dans la posture théorique objectivante. Encore une fois, peut-être que la réflexion du lecteur ou de la lectrice sera différente sur ce point.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 374.

Cependant, cette naturalisation des processus psychiques ne se limite pas aux individus. En effet, Husserl pense que les liens déterminés de causalité sont aussi appliqués aux communautés de vie par extension des individus, rendant celles-ci égales aux autres choses à l'intérieur du tout de la nature homogène⁴¹. On peut alors s'imaginer que tout ce qui concerne l'histoire de l'humanité, les normes sociales et les valeurs collectives se trouve donc maintenant non seulement considéré comme objet de thématization de la science, mais envisagé également comme objet déterminé par des causes physiques.

Le dernier grand coup que nous porte l'objectivisme est pour Husserl la mathématisation de la nature. En effet, il constate que les mathématiques ont permis d'étendre et de diviser la nature, l'espace et le temps à l'infini et donc de rechercher des idéaux et des tâches infinies à accomplir, ce qui a ainsi rendu possible le dépassement de la finitude humaine⁴². Il est clair pour nous que les sciences de la nature démontrent par le fait même leur puissance non seulement grâce aux résultats pratiques qui sont obtenus par elles, mais également par la nature même de leur activité, de leur téléologie sans limites dans la recherche et, comme il sera avancé par Fink, de leur surpassement de la mort humaine à travers leur processus de transmission. L'univers des connaissances est pour ainsi dire sans limites dans la recherche scientifique et peut se poursuivre sans fin. Husserl considère que c'est l'ardeur avec laquelle les sciences de la nature progressent qui a mené les scientifiques à vouloir comprendre l'esprit à partir de l'« unilatéralité naïve » de l'objectivisme, c'est-à-dire à considérer le monde dans un dualisme psycho-physique et à dévaloriser les idéaux et buts individuels et collectifs qui sont de l'ordre de la subjectivité⁴³. Ainsi, comprenant l'ampleur de leur performance, les scientifiques ont donné aux sciences de la

⁴¹ *Ibid.*, p. 375.

⁴² *Ibid.*, p. 375.

⁴³ *Ibid.*, p. 376.

nature une tâche qui se situe au-delà de leur champ de compétence, c'est-à-dire la tâche d'explorer l'esprit à partir de l'extérieur, d'un point de vue physique uniquement, tout en repoussant ce qui est intérieur à l'esprit et qui est de ce fait inaccessible aux sciences de la nature. Pour Husserl, c'est l'oubli naïf du sujet faisant partie d'une communauté qui opère la recherche et l'oubli du monde-ambiant subjectif de ce sujet qui est la cause principale d'une rationalité relative et non-effective de ses théories et de ses méthodes⁴⁴. En faisant fi de la subjectivité en général et de celle du chercheur de la science plus spécifiquement, la saisie du monde devient partielle, fragmentaire, ce qui mène en fin de compte à une connaissance et à une science qui sont incomplètes et défailtantes si l'on suit bien ce que Husserl avance.

D'après Husserl, le manque d'une rationalité authentique est ce qui provoque l'obscurité de l'existence humaine et de ses tâches infinies et il faudrait que l'esprit se donne comme tâche de se regarder non plus de l'extérieur, mais bien de l'intérieur afin de constituer une véritable science de l'esprit⁴⁵. Une rationalité effective est donc possible pour Husserl si l'esprit s'examine non pas en s'objectivant à travers les méthodes naturalistes des sciences de la nature, mais bien à partir de lui-même, ce qui tient compte du monde-ambiant, des buts et des normes de l'esprit et qui fait aboutir à une science de l'esprit délivrée du naturalisme. Cette véritable science de l'esprit est la phénoménologie transcendantale selon Husserl, car elle permet de revenir à l'*ego* comme champ d'expérience systématique qui accomplit les validations, celui-ci devenant, dans cette prestation de l'esprit qu'est le monde, un spectateur théorétique pur qui n'est pas isolé des autres personnes, mais plutôt en rapport étroit avec celles-ci, notamment en ce qui concerne

⁴⁴ *Ibid.*, p. 378.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 380.

l'existence, les normes et l'être⁴⁶. Ainsi, chez Husserl, la phénoménologie opère une thématization de l'esprit dans un rapport direct de description et non d'explication, rendant possible la saisie du monde dans toute l'étendue de la valeur qu'il représente puisque la phénoménologie ne considère plus seulement le monde comme une chose étendue indépendante de l'esprit, mais bien comme une partie de ce qui est constitué par l'*ego* seul et par sa communauté.

Pour sa part, la psychologie, qui est une science empirique pour laquelle la conscience consiste en une entité psychophysique, ne réussit pas à en saisir entièrement le sens d'après Husserl. En adoptant un changement d'attitude, la phénoménologie s'intéresse au contraire quant à elle à la conscience pure⁴⁷. Cette dernière doit être comprise dans sa dimension essentielle en tant que corrélat de l'être (ou du monde) qu'elle vise⁴⁸. Ainsi, la phénoménologie entend examiner la conscience sous un angle fondamentalement différent de celui de la psychologie empirique. Il ne faut néanmoins pas considérer que la phénoménologie husserlienne s'oppose radicalement à la psychologie. Loin de là, Husserl souhaite plutôt fonder le sens véritable de la psychologie à partir de la phénoménologie, dans la mesure où pour lui, une psychologie qui souhaite réellement analyser la conscience doit le faire en se fondant d'abord sur un mode de connaissance intuitif et sans préjugé sur lequel repose la démarche phénoménologique :

[...] [U]ne science empirique et vraiment conséquente du psychisme, dans ses rapports à la nature, ne peut être mise en œuvre qu'à partir du moment où la psychologie s'élabore sur la base d'une phénoménologie systématique; donc à partir du moment où les configurations essentielles de la conscience et ses corrélats immanents, analysés et fixés de manière purement intuitive et sur un registre d'articulation systématique, livreront les normes déterminant le sens et le contenu scientifiques des concepts de tout ordre de phénomènes, c'est-à-dire des concepts dont se sert le

⁴⁶ *Ibid.*, p. 381.

⁴⁷ *Id.*, *La philosophie comme science rigoureuse*. Paris: Presses universitaires de France, 2003, p. 30.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 28.

psychologue empirique pour prédiquer du psychique à travers les jugements psychophysiques qu'il porte⁴⁹.

Le psychologue qui agit ainsi peut alors continuer à pratiquer son rôle de chercheur tout en ayant comme points de repère des concepts exempts de préjugés, ce qui l'amène à une recherche plus proche d'une véritable scientificité, tout en renonçant à l'attitude naturaliste pour laquelle aucune connaissance n'est possible en-dehors de la nature physique.

Tout étant, pour Husserl, est englobé dans l'historicité absolue par universalité de l'esprit et la nature s'y insère également en tant que formation de l'esprit⁵⁰. Ainsi, la phénoménologie aide à voir le lien que l'on entretient avec la nature depuis les débuts de l'humanité et la façon dont l'objectivisme et le naturalisme ont faussé notre vision de celle-ci. La phénoménologie aide donc à comprendre à l'intérieur de la saisie de ce qu'il nomme le phénomène « Europe » que la *Crise* de l'existence européenne est en fin de compte le résultat de la raison qui devient étrangère à elle-même dans l'attitude naturaliste et Husserl estime qu'il faudra surmonter le naturalisme pour que la *Crise* soit réglée⁵¹.

Si Husserl a raison sur ce point, cela signifie que la *Crise* ne s'est jamais réellement réglée puisque le naturalisme en sciences est encore présent aujourd'hui. Cela veut également dire, si l'on soutient la position des écophénoménologues, que la crise écologique est bel et bien la continuité de la *Crise* de l'humanité européenne. La crise écologique pourrait bien être le pan d'un problème qui est bien plus grand qu'elle seule.

1.2 Reprise de la critique du naturalisme par les écophénoménologues

L'écophénoménologie, comme on l'a vu, souhaite reprendre chez Husserl sa critique du naturalisme pour l'appliquer à la crise écologique que l'on vit aujourd'hui. Ceux qui représentent

⁴⁹ *Ibid.*, p. 56-57.

⁵⁰ *Id.*, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris: Gallimard, 1989, p. 381-382.

⁵¹ *Ibid.*, p. 382.

cette branche de la phénoménologie et qui reprennent les idées de Husserl tentent de fonder une phénoménologie de la nature spécifiquement à travers une analyse du monde de la vie (*Lebenswelt*) plus globalement. Pour ce faire, ceux-ci procèdent de différentes manières que l'on tentera d'exposer le plus fidèlement possible à l'aide de textes qui proviennent à la fois de la première et de la seconde période⁵².

1.2.1 Le naturalisme dans la première période de l'écophénoménologie

The Embers and the Stars

Il sera nécessaire de procéder tout d'abord à l'examen de quelques points amenés à propos de Husserl dans l'un des deux textes fondateurs de l'écophénoménologie : *The Embers and the Stars* de Erazim Kohák (1933-2020). Publié en 1984, ce livre est le premier à avoir abordé en profondeur à partir de la phénoménologie les problèmes contemporains qui existent dans la relation que les humains entretiennent avec la nature. Ce texte est à l'origine d'une grande partie de la réflexion écophénoménologique qui s'est faite jusqu'à nos jours.

Kohák juge que sa démarche philosophique se situe davantage dans la lignée de Husserl que dans celle de ses contemporains. Il admire la capacité de la phénoménologie à rendre la philosophie apte à *voir* le sens premier de ce qui est examiné à travers l'évidence donnée dans l'expérience et à articuler ce sens avant toute théorisation et spéculation⁵³. C'est ainsi que Husserl a su *voir* la Crise spirituelle de l'Ouest à son époque et qu'il en a décelé le sens⁵⁴.

S'inspirant beaucoup à la fois de Husserl et de Heidegger, Kohák aborde le problème de la technique à partir de la réduction phénoménologique. En effet, il estime que nous avons oublié

⁵² Voir l'introduction du chapitre dans laquelle la différence entre ces périodes est expliquée.

⁵³ Erazim KOHÁK, *The Embers and the Stars: A Philosophical Inquiry into the Moral Sense of Nature*. Chicago: University of Chicago Press, 1984, p. xi-xii.

⁵⁴ *Ibid.*, p. xii.

le sens de notre production d'artefacts et qu'en recherchant dans ces derniers le sens de la vie, c'est le « monde vivant de la nature » qui a été à son tour oublié⁵⁵. De ce fait, il pense qu'il faut suspendre par l'*epochè* phénoménologique le monde des artefacts afin de *voir* à nouveau le sens moral de la vie et du monde⁵⁶.

Bien que selon lui, la Crise écologique est due en grande partie à notre rapport au monde des artefacts, il se penche tout de même sur la question du naturalisme de manière plus spécifique. Lorsqu'il s'exprime sur le naturalisme, il le fait de deux manières : d'une part en parlant du naturalisme comme contingent historique, c'est-à-dire à partir des significations dont le terme a pu prendre à différents moments à travers le temps, et d'autre part, en évoquant sa propre conception du naturalisme, donc en se prononçant sur la signification que le terme devrait prendre.

En premier lieu, en ce qui concerne la signification contingente du mot, le philosophe en évoque deux principales. La première concerne la division médiévale entre le monde « naturel » et « surnaturel »⁵⁷. La deuxième signification du naturalisme est celle habituellement entendue en phénoménologie et qui se rapporte aux sciences naturelles. C'est la signification qui nous intéresse donc davantage. Selon Kohák, il y a une sérieuse limite descriptive à utiliser une conception philosophique de la réalité qui se fonde sur une construction de la réalité définie par une science particulière qui est emprisonnée dans son propre système formel d'axiomes⁵⁸. Dans cette conception de la nature qui est abstraite de la science elle-même abstraite par un sujet qui met en suspens son expérience vécue, la réalité « objective » consiste en de la matière inerte mue

⁵⁵ *Ibid.*, p. xii-xiii.

⁵⁶ *Ibid.*, p. xiii.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 8.

par une force invisible⁵⁹. Ainsi, dans cette nature réifiée dont le sens est accepté par une grande majorité de personnes, le sujet moral n'y a plus sa place d'être puisque le construit théorique de la science n'a pas été élaboré pour en prendre compte⁶⁰.

En second lieu, c'est une signification « générique » que devrait prendre le naturalisme selon Kohák. La signification « générique » du naturalisme est selon lui celle qui a caractérisé toute la pensée occidentale avant le sens contemporain connu du terme et cette signification entend l'humain comme quelqu'un qui est en continuité avec la nature, où il y est chez-soi⁶¹. Dans ce sens du mot, une philosophie est naturaliste si l'être de l'humain est liée à l'être de la nature et la nature est le contexte cosmique primordial dans lequel l'expérience de l'être humain est vécue avant même toute abstraction théorique⁶². Trouvant la critique de Husserl fondée, Kohák décide d'adopter également sa méthode avec le projet d'une phénoménologie de la nature qui permettrait d'approcher la nature d'une manière radicalement nouvelle et de retrouver par le fait même le sens moral de cette dernière⁶³.

The Natural Alien: Humankind and Environment

Le deuxième texte fondateur de l'écophénoménologie qui nous intéresse est *The Natural Alien: Humankind and Environment* de Neil Evernden, paru en 1985, soit l'année après celle de la parution du livre de Kohák. Contrairement à ce dernier, Evernden n'est pas très éclairant sur la portée spécifique de Husserl sur la philosophie écologique, encore moins à propos du

⁵⁹ *Ibid.*, p. 6.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁶¹ *Ibid.*, p. 7.

⁶² *Ibid.*, p. 8.

⁶³ *Ibid.*, p. 22.

naturalisme⁶⁴. Selon lui, la pertinence de Husserl pour la pensée écologique repose dans le projet général de la phénoménologie, qui permet de prendre la *signification* du monde comme nouveau point de départ pour examiner les problèmes, plutôt que la réalité de celui-ci, ce qui élimine la distance entre le sujet et son objet et rend possible de nouveaux questionnements⁶⁵. Ainsi, la phénoménologie se positionne à l'encontre du dualisme cartésien. Evernden trouve davantage de concepts pertinents spécifiques chez des auteurs comme Merleau-Ponty ou, comme on le verra dans le prochain chapitre, chez Heidegger.

1.2.2 Le naturalisme dans la seconde période de l'écophénoménologie

En ce qui concerne la deuxième période de l'écophénoménologie, on peut tout d'abord songer à l'article de Charles Brown, « *The Real and the Good: Phenomenology and the Possibility of an Axiological Rationality* », dans lequel celui-ci veut fonder, à partir de la critique du naturalisme de Husserl et de sa théorie de l'intentionnalité, une rationalité axiologique profondément différente de la rationalité contemporaine qui est ancrée selon lui dans le naturalisme. D'après ses propos, cette nouvelle rationalité pourrait servir de base à une nouvelle éthique écologique. Néanmoins, l'on se concentrera dans le mémoire uniquement sur ses propos concernant la critique du naturalisme.

Brown voit dans la critique husserlienne du naturalisme le constat que la conception moderne de la nature en tant que matrice de propriétés causales extensionnelles mène à une crise sociale, morale et politique et que nos conceptions de l'objectivité et de la rationalité supportées par le naturalisme mènent à une séparation du « Réel » et du « Bien », le second étant pour sa

⁶⁴ Celui-ci fait tout de même référence à l'inquiétude de Husserl par rapport à l'emprise des sciences sur tous les domaines du savoir, *Ibid.*, p. 56.

⁶⁵ Lorne Leslie Neil EVERNDEN. *The Natural Alien: Humankind and Environment*. 2^e éd. Toronto: University of Toronto Press, 1993, p. 59.

part rejeté puisqu'on le qualifie de préférence subjective⁶⁶. Il y a là un élargissement par rapport à la réflexion husserlienne sur la crise de l'humanité européenne, puisque la crise causée par le naturalisme concerne maintenant le monde entier et dépasse le phénomène « Europe ». De même, en nommant cette séparation à l'aide de thèmes comme le Réel et le Bien, Brown focalise son analyse sur la question morale. Il avance que non seulement les questions de valeurs sont rejetées par le naturalisme, mais aussi qu'une bonne partie de l'éthique contemporaine utilise une conception de l'objectivité qui supporte la métaphysique naturaliste sans avoir examiné cette conception de manière critique au préalable⁶⁷. Le philosophe va ici aussi plus loin que Husserl en critiquant les théories morales contemporaines à l'intérieur de sa critique du naturalisme.

De plus, Brown considère que la philosophie écologique devrait se servir de la méthode phénoménologique puisque celle-ci fonde les significations dans l'expérience et a pour but de découvrir les fondements expérientiels des théories philosophiques, par exemple, en décrivant les expériences morales ou la rencontre avec la nature du monde de la vie, et ce, antérieurement à l'abstraction théorétique de cette rencontre⁶⁸. La phénoménologie a donc une application pratique pour lui en ce qui concerne la crise écologique puisqu'elle permet de saisir l'expérience de la nature et de la valeur qu'on lui accorde.

L'auteur voit plusieurs points communs entre la philosophie de Husserl et ce que soutiennent ceux qu'il nomme les Écologistes radicaux. Entre autres, il croit que Husserl serait d'accord avec eux pour dire que la crise environnementale est le résultat de visions métaphysiques et de formes de rationalité déformées et que de nouvelles formes de ces dernières

⁶⁶ Charles S. BROWN, *loc. cit.*, p. 3.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 4.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 5-6.

sont nécessaires pour arrêter la destruction environnementale⁶⁹. La critique formulée par Husserl évoque en effet, comme on l'a vu, la rationalité unilatérale naïve et le manque d'une rationalité effective, mais il est difficile d'établir réellement s'il accepterait, à l'instar de Brown, le constat que les Écologistes radicaux en font. De plus, Brown affirme que Husserl et les Écologistes radicaux soutiennent ensemble que l'idée de nature est historique et que nos descriptions de celle-ci relèvent de formes de vie particulières, dans lesquelles a été créée la vision naturaliste de la nature où seules les propriétés extensionnelles sont réelles⁷⁰. On peut se trouver en accord avec cette affirmation puisque le survol que l'on a fait de la *Crise des sciences européennes et de la philosophie* s'est montré on ne peut plus clair à cet égard.

Par la suite, dans son texte plus récent « *An Understanding Heart: Reason, Value, and Transcendental Phenomenology* », Erazim Kohák, qui prenait également part à la première période de l'écophénoménologie, veut pour sa part fonder une nouvelle manière de concevoir la rationalité à partir de la phénoménologie transcendantale de Husserl. Or, même si ce n'est pas explicitement mentionné, Kohák reprend tout de même quelques éléments de la critique du naturalisme du fondateur du mouvement phénoménologique. Il affirme par exemple que c'est le rôle de la raison d'arbitrer ce qui est bien et ce qui est mal, mais qu'en étant devenue instrumentale au profit de la connaissance des mécanismes du monde, la raison a perdu les fins et la valeur du monde de la vie⁷¹. Comme dans le texte précédemment présenté de Charles Brown, l'auteur met l'accent sur l'expérience morale, bien que ce soit affirmé d'une manière moins

⁶⁹ *Ibid.*, p. 7.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 7.

⁷¹ Erazim KOHÁK. « *An Understanding Heart: Reason, Value, and Transcendental Phenomenology* », dans Charles S. BROWN et Ted TOADVINE, dir. *Eco-Phenomenology Back to the Earth Itself*. Suny Series in Environmental Philosophy and Ethics. Albany, NY: State University of New York Press, 2003, p. 20.

marquée. Aussi, il semble aller plus loin que Husserl en évoquant explicitement l'instrumentalisation de la raison.

De surcroît, Kohák considère la raison comme une manière de vivre et de confronter l'expérience, non comme une faculté ; elle permet de rechercher les relations de valeur et de fins et non uniquement celles qui sont quantitatives et causales comme ce qui est selon lui faussement allégué depuis la modernité⁷². On pourrait ainsi affirmer que par son refus de l'unilatéralité de la raison, Kohák s'oppose, tout comme Husserl, à l'attitude naturaliste. Kohák soutient d'autant plus qu'une rationalité technique sans valeur est dangereuse et que la phénoménologie transcendantale rend possible la recherche d'une rationalité alternative basée sur le monde chargé de valeur et de sens qui est constitué dans l'activité de la vie, ce qui permet donc également de modifier notre manière naïve de percevoir la réalité à partir de ses relations causales et de voir plutôt ces dernières comme un système de rôles imbriqués dans le monde expérimenté par le sujet⁷³. Kohák reprend donc aussi l'idée de Husserl selon laquelle la phénoménologie peut mener vers une rationalité authentique qui n'ignore pas les valeurs et les buts humains. Il termine ensuite son article en élaborant davantage sur la subjectivité transcendantale et sur l'intersubjectivité, tout en faisant des parallèles entre la phénoménologie de Husserl et certaines thèses en biologie.

Ensuite, c'est plutôt à partir de la phénoménologie constitutive de Husserl ainsi que de la critique du naturalisme de ce dernier que Lester Embree, dans son texte « *The Possibility of a Constitutive Phenomenology of the Environment* », essaie de décrire nos rencontres avec la

⁷² *Ibid.*, p. 20-21.

⁷³ *Ibid.*, p. 22-21.

nature, c'est-à-dire les manières grâce auxquelles on entre en contact avec elle dans le monde de la vie (*Lebenswelt*) et comment ces rencontres peuvent justifier l'action écologique.

Tout comme Kohák dans *The Embers and the Stars*, Embree considère que l'on devrait avoir une approche personnaliste et culturelle plutôt que naturaliste⁷⁴. Il critique la discipline scientifique de l'écologie qui adopte l'attitude théorique naturaliste dans son traitement de l'environnement et des organismes⁷⁵. Il peut paraître en effet étrange qu'une discipline qui devrait en principe étudier le lien entre les organismes et leur environnement le fasse d'une manière qui objectifie ses sujets de recherche et qui décharge ce lien de toutes valeurs ou finalités.

Embree récuse dans le naturalisme scientifique cette habitude de faire passer son approche cognitive comme paradigmatique pour l'épistémologie et ses résultats en tant que prétentions métaphysiques et il juge que de bonnes sciences n'adoptent pas une telle attitude⁷⁶. À l'instar de Husserl, sa critique touche ainsi à la prétention des sciences de la nature à surestimer leur méthode grâce aux résultats prometteurs qui en ressortent et à vouloir ainsi appliquer cette méthode à toute recherche théorique.

De plus, Embree considère la nature du naturalisme comme étant simplement une partie abstraite du monde culturel concret toujours chargé de valeurs et d'usages et il estime que la nature du monde de la vie rencontrée dans la perception et antérieure à la construction en pensée est ce qui permet d'arriver à cette nature prémathématiquement spatiale, temporelle, causale qui

⁷⁴ Lester EMBREE. « *The Possibility of a Constitutive Phenomenology of the Environment* », dans Charles S. BROWN et Ted TOADVINE, dir. *Eco-Phenomenology Back to the Earth Itself*. Suny Series in Environmental Philosophy and Ethics. Albany, NY: State University of New York Press, 2003, p. 38.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 38.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 38-39.

inclut les choses physiques, vitales et organiques⁷⁷. Embree serait donc en principe d'accord avec Husserl pour dire que la nature imaginée dans le naturalisme relève d'une certaine naïveté puisqu'elle est en fait l'abstraction non avouée de la nature chargée de valeur que l'on vit socialement et historiquement.

Le penseur revient ensuite dans son texte sur le monde de la vie qui est culturel pour Husserl et il critique l'attitude naturaliste pour son abstraction des valeurs et son refus d'admettre l'usage d'objets culturels en raison que ceux-ci amènent le problème du subjectivisme, c'est-à-dire du changement de valeurs et d'usages chez l'individu dans une nature que le naturalisme souhaiterait être la même pour tous⁷⁸. Autrement dit, la nature exigée par l'attitude naturaliste doit être en quelque sorte immuable et les objets culturels ainsi que les valeurs nuisent à cette immuabilité. Comme on l'a vu, cette immuabilité est atteinte selon le naturalisme grâce à l'objectivation de la nature en tant que nature mathématisée.

Pour sa part, Embree pense que l'attitude négative du naturalisme envers le subjectivisme peut être renversée si l'on trouve des valeurs ou des usages qui sont partagés par tous et qui sont donc par le fait même objectifs, nommant par exemple le désir de vivre et la santé⁷⁹. Cette manière de procéder est intéressante puisqu'elle permet d'attaquer la prémisse selon laquelle une science doit absolument se débarrasser de toute subjectivité si elle veut arriver à des conclusions partageables par tous. Cependant, on pourrait reprocher à Embree d'utiliser des exemples auxquels on ne peut pas de manière évidente concéder un accord, puisque la santé et le désir de vivre ne semblent pas de façon absolue partagés par tout le monde quand l'on jette un regard sur la réalité sociale empirique. Finalement, l'auteur consacre le reste de son texte à montrer des

⁷⁷ *Ibid.*, p. 39.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 40.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 40.

types d'expériences de valorisation et de volition qui concernent les pratiques scientifiques, esthétiques et politiques de l'environnement.

1.3 Fink et l'attitude naturelle

À défaut d'avoir trouvé dans la *Sixième méditation cartésienne* une seule ligne explicite écrite par Fink à propos de l'attitude naturaliste, on a néanmoins la chance d'y lire de nombreuses considérations sur l'attitude naturelle. Chez Husserl, celle-ci consiste en la thèse du monde pré-donnée, vécue naturellement dans la formation des représentations, dans les jugements, dans les désirs, etc. Elle est l'attitude de la *doxa* pré-théorique. Husserl alterne parfois dans *La philosophie comme science rigoureuse* entre les deux termes sans l'annoncer, comme le note bien Dermot Moran⁸⁰. Peut-être est-ce parce que en tant qu'attitude mondaine, l'attitude naturaliste se tient dans l'horizon de l'attitude naturelle. Ainsi, ce qui touche à l'attitude naturelle aura des répercussions sur l'attitude naturaliste. Ce n'est pas notre intention de réduire l'une à l'autre, mais on s'autorisera ici à aborder de façon détournée l'attitude naturaliste au travers de ce que Fink a écrit sur l'attitude naturelle, et par le fait même, sur la réduction phénoménologique par laquelle l'attitude naturelle se voit surpassée.

Tout d'abord, on doit se pencher sur la réduction phénoménologique. Celle-ci, telle qu'elle est opérée par Husserl, contient des limites que Fink cherche à surmonter. Selon ce dernier, si la réduction phénoménologique permet d'aller au-delà de la « naïveté du monde » qui était présente avec l'attitude naturelle, elle transpose néanmoins le spectateur transcendantal qui a opéré la réduction dans une nouvelle forme de naïveté, qu'il nomme la « naïveté

⁸⁰ Dermot MORAN. « Husserl's Transcendental Philosophy and the Critique of Naturalism », *Continental Philosophy Review* 41, n° 4, 2008, p. 408.

transcendantale »⁸¹. Cette découverte explique en bonne partie le besoin d'une phénoménologie de la phénoménologie. Ce que Husserl n'avait pas compris et que Fink met de l'avant, c'est que la réduction phénoménologique permet de découvrir que « l'être transcendantal n'est pas seulement « *découvert* » et inauguré, mais [qu']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 réduction⁸² ». Ainsi, en d'autres termes, « la réduction phénoménologique fait s'ouvrir un *abîme* dans le champ de la subjectivité transcendantale⁸³ ». La sphère transcendantale est donc maintenant séparée en deux grâce à la découverte de Fink. D'un côté, la théorie transcendantale des éléments étudie la constitution de l'être et du monde par l'activité transcendantale constituante, d'un autre côté, la théorie transcendantale de la méthode a affaire à la vie du spectateur phénoménologisant dans laquelle la constitution n'est point présente⁸⁴. Si Husserl s'était consacré à la première sphère d'investigation par sa recherche phénoménologique, c'est-à-dire à la découverte de l'*ego* constituant, il n'avait pourtant pas réussi à découvrir comme Fink que la vie transcendantale n'était pas entièrement orientée vers la constitution du monde et qu'un troisième *ego*, le spectateur phénoménologisant, s'ajoutait ainsi au moi humain et au moi constituant.

Cependant, Fink avertit ses lecteurs : ce dualisme de la vie transcendantale consiste en une distinction de domaines, et non d'un « ordre technique scientifique » où l'une des deux théories serait préalable à l'autre⁸⁵. Il faut donc se garder d'aborder les deux théories comme si l'une pourrait apporter des modifications techniques à l'autre. Dans une perspective

⁸¹ Eugen FINK. *Sixième Méditation cartésienne*. Collection Krisis. Grenoble: J. Millon, 1994, p. 57.

⁸² *Ibid.*, p. 73.

⁸³ *Ibid.*, p. 73.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 73.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 73.

écophénoménologique telle que souhaitée dans l'exercice de rédaction de ce mémoire, on ne peut pas non plus utiliser l'idée de la théorie transcendantale de la méthode de Fink pour opérer une sorte de changement paradigmatique d'une « théorie transcendantale des éléments écophénoménologiques ». Ou du moins, la possibilité de cette avenue serait sujette à des critiques quant à une possible naturalisation de la méthode phénoménologique.

Or, la *Sixième Méditation cartésienne*, bien que n'étant pas destinée à une transformation technique de la constitution du monde, jette néanmoins un regard réflexif sur celle-ci ainsi que sur les notions présentes à l'intérieur de la théorie transcendantale des éléments, ce qui amène une nouvelle compréhension sur ces dernières. Par exemple, Fink apporte un certain éclairage hégélien sur le rapport entre la vie du spectateur phénoménologisant et l'activité transcendantale constituante, qui ne consiste pas seulement en une différence, mais également en « une opposition et un clivage *dans la vie transcendantale elle-même*, [...] *identité dans la différence, opposition dans la constance de soi-même*⁸⁶ ». Fink va même jusqu'à affirmer que « cette division est *la condition de la possibilité de l'advenir à soi-même* de la subjectivité transcendantale⁸⁷ ». Cette réflexivité de la réduction méontique, comme Stéphane Finetti l'appelle, n'est ni positionnelle ni objectivante⁸⁸. En tant qu'ouvrage riche et dense, il n'est pas possible de se prononcer sur tous les éléments sur lesquels Fink apporte un regard nouveau, mais cet exemple illustre bien la possibilité pour les écophénoménologues d'aller chercher des notions qui pourraient les amener à de nouvelles réflexions.

En contrepartie, ce qui précède apporte tout de même des éléments pertinents pour notre dessein dans l'immédiateté, puisqu'une compréhension nouvelle de l'attitude naturelle peut en

⁸⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 76.

⁸⁸ Stéphane FINETTI. « L'époché méontique chez Eugen Fink ». *Annales de phénoménologie*, n° 10, 2011, p. 49.

être tirée. En effet, Fink précise que « tant qu'elle [la vie transcendantale] n'est qu'agir constituant du monde, elle n'est pas non plus par principe consciente d'elle-même : elle a lieu sur le mode de l'attitude naturelle⁸⁹ ». L'attitude naturelle, en plus d'être une croyance naïve au monde, peut donc être définie maintenant comme le lieu où se produit la vie transcendantale avant que cette dernière ne se découvre. L'attitude naturelle contient implicitement en son acte la vie transcendantale constituante. Ainsi, l'attitude naturelle est l'attitude primordiale de l'être humain mondain, mais par le fait même, elle l'est également en quelque sorte pour le spectateur phénoménologisant qui se cache dans l'humanité. Seulement, le spectateur « fait surgir par la réduction la source qui est à la base et la dimension originelle de la croyance au monde⁹⁰ ». Or, il subsiste néanmoins un mystère quant au moment où la réduction phénoménologique survient, c'est-à-dire par rapport au lieu de la motivation qui pourrait être situé aussi bien dans l'attitude naturelle que dans l'attitude transcendantale.

La réduction est à la base du projet de Fink, dans la mesure où « la phénoménologie de la réduction phénoménologique implique déjà elle aussi *l'ensemble* de la théorie transcendantale de la méthode⁹¹ ». La recherche de sa motivation sur le terrain de l'attitude naturelle est un terrain fertile pour aborder la question de l'attitude naturelle. Ainsi, selon Fink, certaines sciences, comme les mathématiques, présupposent par la découverte d'axiomes qu'elles sont dénuées de tout préjugé, ce qui se révèle non seulement faux par la philosophie transcendantale, mais montre tout à fait l'inaptitude de l'attitude naturelle à saisir les limites de l'idée de science mondaine puisqu'il n'y a rien qui la contraint à opérer la réduction phénoménologique⁹².

⁸⁹ E. FINK, *op. cit.*, p. 76.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 77.

⁹¹ *Ibid.*, p. 82.

⁹² *Ibid.*, p. 85.

L'attitude transcendantale est atteinte par un moment dans la réflexion de l'être humain sur soi-même où cette réflexion se voit radicalisée, mais dans une telle mesure qu'elle devient impossible pour l'attitude naturelle, qu'elle dépasse⁹³. Si cette radicalisation de la réflexion semble impossible par les expressions utilisées par Fink, c'est que la saisie que l'on en fait se situe en termes de *degrés* entre la réflexion mondaine et la réflexion transcendantale, tandis qu'il nous prévient que ces deux types de réflexion sont plutôt distincts *qualitativement*⁹⁴. Ainsi, la réflexion qui conduit à la réduction phénoménologique ne se trouve pas sur le chemin de l'attitude naturelle. Dans la réduction phénoménologique, la subjectivité transcendantale qui est « voilée dans l'auto-objectivation sous la forme de l'homme, [...] fait réflexion sur elle-même, en prenant son départ *apparemment* comme homme, en se dépassant et se ruinant comme homme, à savoir en s'orientant vers le fond vital (*Lebensgrund*) propre, en dernière instance le plus intime⁹⁵ ». Si donc la réduction paraît avoir lieu sur le mode de l'attitude naturelle, dans la mesure où c'est bien le phénoménologue mondain qui la produit, il ne s'agit cependant que d'une apparence et non d'une possibilité réelle dans le monde. Pour accéder au radicalisme transcendantal, la motivation doit être guidée par une « vue transcendantale⁹⁶ », par un « éclaircissement transcendantal » possible seulement si un savoir transcendantal est d'ores et déjà acquis d'une quelconque manière⁹⁷. Ainsi, la motivation de la réduction doit être comprise avec un sens transcendantal nouveau, puisqu'elle n'est pas guidée par des connaissances humaines, mais bien par des connaissances phénoménologiques⁹⁸. C'est seulement dans les situations

⁹³ *Ibid.*, p. 85.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 86.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 86.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 86.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 87.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 89.

extrêmes de l'attitude naturelle que survient l'interrogation philosophique et que la connaissance transcendante surgit telle un éclair⁹⁹.

Or, bien entendu, la « compréhension transcendante pré-éclairante » ne permet pas pour autant d'affirmer que la subjectivité transcendante est donnée ou pré-donnée dans l'attitude naturelle puisque les notions mêmes de donation ou de pré-donation pourraient acquérir un sens nouveau à l'intérieur de la vie transcendante¹⁰⁰. En tant qu'êtres humains mortels situés dans l'attitude naturelle, on demeure toujours limité dans notre compréhension de l'être transcendantal et dans la manière où il creuse un chemin jusqu'à nous. Ces questions vont donc toujours demeurer et à mesure que l'on pense avancer, de nouvelles questions surgiront.

Néanmoins, ce qui précède permet tout de même d'obtenir un éclairage neuf sur la motivation de la réduction phénoménologique en général, c'est-à-dire son « pourquoi ». Or, cet éclairage pourrait porter aussi bien sur la motivation de la réduction phénoménologique dans l'écophénoménologie, puisque la Crise écologique pourrait contenir en elle-même des problèmes philosophiques extrêmes pour lesquels la réflexion mondaine ne serait pas suffisante. Ces problèmes feraient peut-être ressortir par la réflexion radicale un savoir transcendantal qui nous aiderait à comprendre mieux la Crise écologique.

1.4 Fink et sa conception de la scientificité

Comme on le sait, Fink n'élabore pas explicitement une critique du naturalisme à travers sa *Sixième Méditation cartésienne*. Cependant, comme on l'a fait pour l'attitude naturelle, on pourra tout de même apprécier la conception de la science mondaine qu'il nous fournit puisque

⁹⁹ *Ibid.*, p. 87.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 91.

l'on peut également tenter d'en faire ressortir l'esquisse d'une critique du naturalisme¹⁰¹. On verra que sa représentation des sciences est pour lui étroitement liée à l'attitude que doit adopter le chercheur. C'est par cette attitude du chercheur attendue par la conception de la science de Fink que l'on est en mesure d'observer une forte dissemblance avec l'attitude naturaliste. De surcroît, Fink définit la science en trois points fondamentaux que l'on exposera ci-dessous et qui valent comme conditions subjectives : le rapport de « celui qui s'y consacre », sa potentialité et sa communication¹⁰².

1.4.1 Celui qui se consacre à la science

Si l'attitude naturaliste cherche à tout prix à faire fi de la subjectivité dans la réalisation des sciences, Fink, tout comme Husserl, accorde une primauté non à la méthode scientifique en elle-même comme si elle était indépendante du chercheur, mais au sujet qui fait la recherche. Fink affirme ainsi « [qu'] une “science” n'est pas pour nous, de façon primaire, un enchaînement unitaire de *vérités* définitivement attestées et systématiquement démontrées, enchaînement conditionné par l'unité du champ thématique, mais une *praxis* théorique de l'*existence humaine*, qui aboutit à des vérités à titre de résultats de cette praxis¹⁰³ ». Autrement dit, Fink se positionne à l'encontre de l'idée d'une science qui serait avant tout autosuffisante, dont les résultats proviendraient d'une nature idéalisée, quantifiée et sans rapport aucun à l'être humain. La science est pour ainsi dire toujours science forgée par l'humain pour les fins de l'humain qui vit dans un

¹⁰¹ Dans les *Idées directrices pour une phénoménologie*, le chapitre « Fait et essence » précède le chapitre « Les fausses interprétations du naturalisme » dans la première section du livre de Husserl intitulée « Les essences et la connaissance des essences ». Ainsi, la scientificité y est définie avant même d'aborder le thème du naturalisme, et ce, à l'intérieur d'une même partie de l'ouvrage qui représente en quelque sorte un Tout ayant comme fondement à la fois l'idée du naturalisme et de la scientificité. D'une manière similaire, on abordera le thème de la scientificité chez Fink auquel on a accès pour avoir une idée approximative de sa conception du naturalisme en tant que partie du même Tout, puisque l'on n'a pas accès à ses idées sur le naturalisme. Voir Edmund HUSSERL. *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 2018.

¹⁰² E. FINK, *op. cit.*, p. 161.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 158.

monde où il éprouve des besoins qui peuvent en partie être comblés avec l'aide des connaissances acquises à travers l'activité scientifique. Plus loin, Fink ajoute à cet égard que « l'agir scientifique et le résultat de cet agir ne font qu'un dans l'unité du monde¹⁰⁴ ». Le monde visé par l'activité scientifique est le monde vécu par l'être humain et les vérités qui en ressortent le concernent par le fait même. Si l'on saisit bien ce qui vient d'être dit, on peut en conclure que les sciences mondaines ne doivent pas être entendues comme ayant une visée purement idéale de la nature sans valeur quelconque qui soit impliquée comme l'attitude naturaliste le laisse croire. Fink rejoint assez bien sur ce point Husserl.

1.4.2 La potentialité de la science

Pour Fink, les sciences mondaines demeurent toujours une activité de l'existence humaine tout comme les autres formes humaines de *praxis* et ne peuvent pas en ce sens aspirer à dépasser cette limite. Il écrit à ce propos « [qu'] aucun projet d'une science quelconque ne *transcende* l'espace de jeu des possibilités humaines ; « [qu'] aucune science ne permet à l'homme de sortir de lui-même en se surmontant¹⁰⁵ ». Ainsi, si l'on suit bien ce que Fink dit, on peut objecter à l'encontre des tenants de l'attitude naturaliste que l'on ne vit pas grâce aux sciences exactes dans une nature idéalisée accessible par l'activité scientifique, mais bien dans une nature vécue vers laquelle toute abstraction de la science renvoie ultimement. Les sciences sont pour ainsi dire toujours *humaines, trop humaines*. De plus, en tant que possibilité, l'être humain a le choix de refuser ou non de pratiquer la science ou de croire en sa validité¹⁰⁶. Ainsi, elle ne peut constituer un modèle nécessaire de la nature sur lequel se référer, puisque ce modèle

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 160.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 161.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 158.

peut être rejeté objectivement par plus d'une personne. Cette réalité poussée à l'extrême est de plus en plus empiriquement observable dans nos sociétés contemporaines¹⁰⁷.

Ainsi, les possibilités de l'existence humaine sont en partie déterminées par les phénomènes du monde, d'une part, mais pas nécessairement par la visée de ceux-ci à travers les sciences mondaines. En effet, en tant que *praxis* humaine, il est toujours possible selon Fink de souscrire ou non aux assertions d'une science quelconque afin de déterminer nos propres possibilités, puisque leur acceptation en tant que vérités résulte de l'attitude théorique que tous peuvent adopter même sans faire partie de la communauté scientifique : « Le fait que, dans l'existence humaine, surgisse une prise de position volontaire universelle que nous nommons "l'attitude théorique", ce fait est une "présupposition" qui n'a pas le caractère d'une "prémisse" à l'égard des vérités découvertes dans la science, mais le caractère d'une *condition ontique*¹⁰⁸. » L'attitude théorique, en tant que condition ontique des vérités de la science, est donc toujours d'emblée concrète et déterminée par les étants rencontrés dans la vie du chercheur et dans celle de ceux à qui il s'adresse.

Fink ajoute à cela : « Antérieurement à toutes les vérités thématiques d'une science, il y a la réalité effective de la *vie* qui se consacre à la science¹⁰⁹. » Les vérités qui ressortent de la science sont donc toujours des vérités énoncées par des chercheurs liés à leur propre monde ambiant et le travail accompli par eux porte par conséquent sur ce monde. Un bon moyen d'illustrer cela serait d'utiliser l'image du botaniste amateur qui s'émerveille devant la nature avant même l'activité de thématisation sur les différences entre les plantes, comme ce fut le cas

¹⁰⁷ Les faits alternatifs, auxquels de plus en plus de gens adhèrent, sont une conséquence directe de ce statut de possibilité de la science. Le refus pur et simple de la science ne devrait jamais être une option adoptée par la phénoménologie et par quiconque en général puisqu'il risque lui aussi de mener à des barbarismes.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 158.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 158.

par exemple chez Jean-Jacques Rousseau dans la Septième promenade des *Rêveries du promeneur solitaire*¹¹⁰. Il est plausible de penser que cet émerveillement est ce qui pousse en bonne partie le botaniste amateur à étudier les plantes et à les répertorier ainsi et que ce peut être le cas également pour le botaniste professionnel s'il garde sa passion. Ainsi, il s'agit encore là d'une conception de l'activité scientifique assez proche de celle de Husserl et du monde de la vie, même davantage en ce qui concerne la potentialité de la science que ce qui a été établi auparavant sur le chercheur puisque les limites subjectives concrètes y sont mieux circonscrites.

1.4.3 La communication de la science

La troisième caractéristique fondamentale de la science selon Fink est sa communication, ce qu'il explique en trois points. Le premier point de son explication concerne l'objectivité de la science. Comme on le sait, les défenseurs de l'attitude naturaliste soutiennent que la science est objective puisque celle-ci fait fi des émotions et des valeurs du scientifique s'adonnant à ses recherches. Or, comme il sera établi, chez Fink, l'objectivité de la science est plutôt due à la manière dont les sciences individuelles se rapportent aux choses qu'elles thématisent et à la façon dont elles communiquent leurs résultats, sans pour autant chercher à exclure les valeurs du chercheur dans le processus scientifique.

Comme on l'a vu, l'objet premier de la science, ce qu'elle vise, est toujours les *étants* du monde. Ceux-ci sont par nature objectifs selon Fink, puisque leur visée est possible universellement par des individus qui en ont un accès propre : « Toutes les sciences se rapportent sur le mode de la connaissance à l'*étant* dans le monde. Mais l'*étant* est toujours un *étant* pour chacun ; l'objectivité des choses du monde signifie qu'elles sont par principe accessibles à

¹¹⁰ Jean-Jacques ROUSSEAU. *Les Rêveries du promeneur solitaire*. Paris: Garnier-Flammarion, 1964, p. 123-138.

chacun¹¹¹. » Or, ce qui est intéressant avec la pensée finkéenne en ce qui concerne le caractère d'objectivité de la science, c'est qu'il met celui-ci au second rang, non pas comme une finalité en soi ou comme une caractéristique principale de la science, mais bien comme ce qui rend possible la communication de cette dernière. Ainsi, Fink affirme que « toute science est d'ordre communicatif parce que son objet est fondamentalement une objectivité intersubjective¹¹² ». Donc, si chacun a accès subjectivement à l'étant, chacun peut s'attendre de l'autre à ce qu'il puisse partager une visée subjective du même étant, rendant ainsi possible sa communication¹¹³.

Le second point concernant la communication des objets de la science a trait à la mise en place de propositions. Pour que des connaissances soient considérées comme scientifiques, il ne suffit pas simplement qu'elles soient partagées entre plusieurs personnes. Ce simple état des connaissances demeure encore au niveau de l'objectivité intersubjective et il manque encore une condition pour que ces connaissances deviennent véritablement scientifiques. Autrement, par exemple, n'importe quelle observation d'un étant serait scientifique puisque chaque observation vise un objet qui est par nature objectif. C'est pourquoi Fink pense qu'une condition additionnelle pour qu'un objet devienne réellement un objet de la science est que celui-ci doit être thématiquement à travers des propositions accessibles à tous : « À l'intersubjectivité de l'*objet* et, corrélativement, à celle de la *vérité* qui lui est afférente correspond une intersubjectivité de

¹¹¹ E. FINK, *op. cit.*, p. 161.

¹¹² *Ibid.*, p. 161.

¹¹³ Sur le caractère scientifique advenant de l'intersubjectivité et de la communication de propositions dans le langage, des liens peuvent être faits entre Fink et Husserl dans *L'origine de la géométrie*. Voir à ce propos Ronald BRUZINA. « The enworlding (Verweltlichung) of transcendental phenomenological reflection: A study of Eugen Fink's "6th Cartesian Meditation". ». *Husserl studies*, vol. 3, n° 1, 1986, p. 10-11. et Stéphane FINETTI. *La phénoménologie de la phénoménologie de E. Fink et son problème directeur*. Collection Krisis. Grenoble: Millon, 2014, p. 173-180.

“l’objectivation” de cette vérité dans une proposition collectivement compréhensible [sic] etc.¹¹⁴ » Les propositions permettent donc à leur tour de fonder la communication scientifique.

Le troisième point sur la communication touche à l’histoire. Il est évident que les propositions énoncées dans les sciences ne sont pas réservées uniquement à ceux ou à celles qui les émettent ou à des récepteurs qui leur sont contemporains. Si c’était le cas, les sciences mourraient toutes avec ceux qui les pratiquent puisqu’il n’y aurait alors pas de transmission possible après la mort des chercheurs et de leurs contemporains. On observe cependant que les sciences perdurent depuis bien longtemps et que les connaissances scientifiques sont destinées aux générations futures également. Comme on l’a vu plus tôt, Fink estime qu’il ne faut jamais oublier la vie du chercheur derrière les vérités scientifiques et que la science ne dépasse jamais les possibilités de l’être humain. De plus, les sciences sont pour lui possibles grâce à la transmission de propositions objectives (intersubjectives) aux autres. Que se passe-t-il donc quand le chercheur derrière la proposition scientifique trépassé et que celle-ci lui survit, même durant un millier d’années? Pour Fink, il est clair que malgré la finitude humaine, les possibilités de l’être humain sont infinies à l’intérieur de la vie historique infinie : « L’“horizon d’infinité” de la science mondaine renvoie à la *communication historico-générative* de la vie individuelle finie, laquelle ne parvient à transmettre ses acquis scientifiques que grâce à leur “objectivation”¹¹⁵. »

Compte tenu de ce qui précède, Fink établit donc que c’est grâce à la communication des vérités accessibles à chacun (même à des observateurs futurs) sur l’étant que la science permet d’obtenir un statut d’infinité, c’est-à-dire de propositions qui ne meurent pas puisque potentiellement transmissibles éternellement à travers l’histoire de l’humanité. Si l’on est

¹¹⁴ E. FINK, *op. cit.*, p. 161.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 161.

d'accord avec cette description, l'élévation de la science ne peut pas dépasser celle qui est exprimée par Fink et les tenants de l'attitude naturaliste ont tort de vouloir octroyer à celle-ci un statut particulier qui lui permettrait d'être un modèle unique de la réalité, et ce, sans examiner préalablement les conditions de sa possibilité qui sont indissociables de l'être humain. Afin de paraphraser Husserl¹¹⁶, on peut estimer que Fink montre bien dans sa description de la science que le naturalisme comme idéalisme n'a pas su fonder ses présupposés dans la science qui se fonde elle-même sur des valeurs humaines, car il n'a pas su voir ces valeurs.

1.5 Le dépassement de l'idée de science mondaine dans la phénoménologie

Comme il a été énoncé, dans l'attitude naturelle, les sciences paraissent arriver à des propositions axiomatiques, donc à des vérités ultimes, mais la phénoménologie montre que cette considération est naïve. En fait, avec l'idée transcendantale de la méthode, la scientificité doit prendre un sens nouveau si l'on veut comprendre la scientification de l'activité phénoménologisante et dépasser ainsi la conception naïve de la scientificité. Fink, en ce sens, va beaucoup plus loin que Husserl puisqu'il fournit une explication de la scientificité à travers la sphère transcendantale. Sans passer par toute l'explicitation systématique dont Fink fait preuve, voici les points essentiels qui sont à retenir sur les distinctions fondamentales entre scientificité mondaine et scientificité phénoménologique.

Le scientifique n'est pas en mesure de saisir sa naïveté et son dogmatisme, puisqu'il n'est capable de se rapporter au monde que sur le mode de savoir mondain¹¹⁷. Ainsi, comme on le sait, en tant qu'être humain, il n'est jamais capable de viser l'être transcendantal. L'idée la plus haute qu'il peut se faire demeure toujours sur le monde et sur les étants. Or, le concept le plus haut de

¹¹⁶ Voir la section du mémoire sur la critique du naturalisme par Husserl pour comprendre cette paraphrase.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 195.

la science que le scientifique et que l'être humain en général sont capables de concevoir représentent en fait une « formalisation » de toutes les sciences particulières qui sont rencontrées dans le monde¹¹⁸. En d'autres termes, l'idée de science définie de manière mondaine est une abstraction à partir de ce qui est déjà là et est limitée en ce qu'elle ne peut être définie dans l'attitude naturelle par ce qu'il y a au-delà de l'attitude naturelle, à partir de l'être transcendantal. Fink note deux caractéristiques principales de l'idée de science mondaine. Premièrement, la connaissance et la science sont nécessairement comprises à partir de l'étant, puisqu'à la fois l'objet et le sujet sont des étants¹¹⁹. En effet, après la réduction, on découvre que l'humain est étant dans le monde puisqu'il est lui-même constitué par le moi constituant. Deuxièmement, dans la science mondaine, il y a une opposition dans la relation entre la connaissance et l'objet de la connaissance, dans la mesure où la connaissance n'est jamais une connaissance pure et simple, mais toujours une « connaissance de quelque chose », d'un objet¹²⁰. La connaissance et l'objet ne forment ainsi jamais une seule et même entité, mais sont toujours opposés.

L'idée de la science phénoménologique ne possède pas les mêmes limites que l'idée de la science mondaine. En effet, le concept de science phénoménologique ne peut ni être découvert par une formalisation des sciences particulières, ni par l'attitude naturelle qu'il transcende à tous les égards, et ne peut pour ainsi dire jamais être compris à l'intérieur du concept mondain de science en général, mais bien seulement à partir de l'être transcendantal à la suite de la réduction phénoménologique de l'idée de science¹²¹. Ainsi, le concept phénoménologique de science transcende à la fois l'étant mondain et la connaissance mondaine, dépassant par le fait même les

¹¹⁸ *Ibid.*, p.195.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.196.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 196.

¹²¹ *Ibid.*, p. 196.

limites intrinsèques au concept mondain de science. Par le fait même, le concept phénoménologique de science ne peut pas être soumis à la naïveté et au dogmatisme du concept mondain de science.

La transcendance de la science mondaine par la science phénoménologique montre que la première est en fait contenue en la seconde. En effet, la science mondaine, en tant que connaissance finie, est par le fait même un moment de la connaissance infinie transcendantale et la science mondaine fait ainsi partie de la science phénoménologique en tant qu'une partie abstraite d'elle¹²². Fink considère cela d'autant plus vrai en ceci que la science phénoménologique ne discrédite aucunement la science mondaine, mais permet au contraire d'obtenir une compréhension complète du sens des étants particuliers et de la science mondaine en général, puisque la science phénoménologique rend possible une compréhension des vérités constitutives qui fondent le savoir mondain¹²³. En ce sens, le concept phénoménologique de la science dépasse non seulement le concept de science de l'attitude naturelle en fournissant une explication plus complète du sens des étants, mais également le concept de science du naturalisme, qui n'en crée pas seulement le concept par formalisation à partir de plusieurs sciences particulières, mais qui cherche à formaliser par la suite son concept de réalité à partir de son concept déjà formalisé de la science.

1.6 Conclusion du chapitre 1 : une pensée écophénoménologique à partir de Fink

Ainsi s'achève ce premier chapitre, qui avait comme l'un de ses objectifs de situer le thème de la critique du naturalisme à la fois chez Edmund Husserl, chez le courant écophénoménologique et chez Eugen Fink afin d'en apprécier les similitudes, mais également les

¹²² *Ibid.*, p. 197.

¹²³ *Ibid.*, p. 197.

différences. Un autre des objectifs de ce chapitre était d'arriver à concevoir un apport que la phénoménologie de Fink serait en mesure de fournir pour alimenter la réflexion du mouvement écophénoménologique, en prenant comme point d'appui sa propre critique du naturalisme à l'intérieur de la *Sixième Méditation cartésienne*. Cette conclusion du chapitre est l'achèvement de cette première recherche, mais elle ne constitue somme toute qu'un aperçu en surface de la contribution que peut avoir Fink pour l'écophénoménologie, à cause de la nature du travail exigé d'un mémoire de maîtrise. Il s'agit donc d'un travail de défrichage qui commence, et qui, si des philosophes passent par les mêmes chemins, ouvriront la voie à des chemins de mieux en mieux praticables aboutissant à la véritable pensée.

Bien entendu, cet apport est peut-être limité par le fait que la théorie transcendantale de la méthode est qualitativement distincte de la théorie transcendantale des éléments et qu'elle ne peut pas ainsi être utilisée telle une simple technique pour les projets de l'écophénoménologie. Néanmoins, non seulement une telle utilisation de la théorie de la méthode serait sujette à la critique¹²⁴, mais Fink n'a pas non plus élaboré une théorie transcendantale de la méthode, mais bien seulement l'idée d'une telle théorie. Ce faisant, on est d'emblée protégé de tomber dans ce piège d'une mauvaise utilisation de la théorie de la méthode. En fait, est-ce qu'il est seulement possible que quelqu'un arrive un jour à élaborer réellement une telle théorie? Trop de questions posées par Fink semblent devoir rester en suspens quand on lit sa *Sixième Méditation*. Dans cette attente d'un éclaircissement, l'idée de cette théorie apporte quand même un cadre de réflexion sur lequel l'écophénoménologie est en mesure de fonder ses idées.

¹²⁴ Bien que comme il a été vu dans l'introduction, la naturalisation de la phénoménologie est défendue par certains écophénoménologues. Donc, utiliser la théorie transcendantale de la méthode comme une technique pourrait alors être aussi un point à considérer.

Un premier chemin à emprunter pourrait porter sur la définition du sujet moral à partir de l'idée de la théorie transcendantale de la méthode. Est-ce que la connaissance du moi phénoménologisant, peut apporter un changement à notre rapport à la moralité? Autrement dit, qu'est-ce que cela amène de plus que la connaissance du moi constituant afin de regagner la possibilité de la moralité perdue au travers de la nature sans valeurs du naturalisme? Certains estiment que le projet finkéen place l'intuition rationnelle sur un piédestal et ne reconnaît ainsi pas la primauté de la raison pratique¹²⁵. Après tout, Fink lui-même affirme par exemple que « le moi phénoménologiquement [...] s'interdit de faire usage, c'est-à-dire d'accorder une validité pratique aux convictions qui ont été les siennes jusqu'à maintenant, à ses maximes, à ce que l'expérience lui a apporté¹²⁶ ». Or, même si c'était le cas que le projet intellectuel finkéen soit considéré comme plus important que les considérations pratiques qui en découlent, ça ne voudrait pas dire que la raison pratique ne pourrait pas être informée par cette intuition intellectuelle. Il est tout à fait possible de poser des questions sur les liens possibles entre les deux. Par exemple, la connaissance de la vie transcendantale ne participant pas à la constitution du monde, en modifiant la perception de l'attitude naturelle à la suite de la réduction phénoménologique, apporte-t-elle aussi un changement de perception sur le plan de la place du moi humain dans le cosmos? L'instrumentalisation de la raison prend-t-elle fin au profit d'une rationalité effective après que le spectateur phénoménologisant soit découvert? De même, est-ce que la considération du spectateur phénoménologisant comme déshumanisation, dans la mesure où celui-ci est désintéressé de la constitution du monde, permet d'outrepasser les critiques d'anthropocentrisme

¹²⁵ Bryan SMYTH. « The Meontic and the Militant: On Merleau-Ponty's Relation to Fink*. ». *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 19, n° 5, 2011, p. 691.

¹²⁶ Eugen FINK. *Autres rédactions des Méditations cartésiennes*. Collection Krisis. Grenoble: J. Millon, 1998, p. 110.

qui étaient faites par certains écophénoménologues envers Husserl? De quelles manières les théories éthiques peuvent-elles s’inspirer des résultats de ces réflexions afin de réfléchir sur leurs propres présupposés afin d’éviter que ceux-ci prennent leur appui sur une conception de l’objectivité supportant la métaphysique naturaliste?

De même, pour ouvrir brièvement sur le second chapitre, il serait possible de soutenir que certains phénomènes fondamentaux (qui seront thématiques dans le second chapitre du mémoire) de la vie humaine, comme le jeu chez l’enfant ou la mort, sont des éléments qui sont également susceptibles de poser une redéfinition de l’objectivité dans la mesure où ces phénomènes sont vécus par tous. Selon Natalie Depraz, certains de ces phénomènes, tels que la naissance et la mort, sont pensés par Fink de manière spéculative comme une non-donation et rompent ainsi avec la donation intuitive de l’expérience thématique par Husserl, ce qui rend possible la dés-humanisation de la subjectivité transcendantale¹²⁷. Néanmoins, afin de se positionner face au texte de Lester Embree que l’on avait abordé dans la section 1.2, on pourrait tout de même se demander si ces phénomènes qui sont vécus par tous à un moment de leur vie ou si la possible découverte de valeurs universelles suffisent pour convaincre le naturalisme de redéfinir sa conception de l’objectivité. En effet, comme on l’a vu, la conception de l’objectivité qui ressort de l’analyse finkéenne de la scientificité montre que l’objectivité en science, qui est cette capacité partagée par tous d’avoir accès à un même étant, ne représente qu’un moment de la caractéristique fondamentale de communication de la science, suivie de la mise en place de propositions et de la transmission historique de ces propositions entre les générations. L’analyse

¹²⁷ Natalie DEPRAZ. « Eugen Fink : de la surprise de l’apparaître à l’être se-surprenant. ». *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 114, n° 4, 2016, p. 733.

finkéenne semble aller davantage en profondeur que celle d'Embree et pourrait constituer la véritable voie pour convaincre le naturalisme de redéfinir sa conception de l'objectivité.

CHAPITRE 2 — FINK, HEIDEGGER ET LES ÉCOPHÉNOMÉNOLOGUES SUR LE QUADRIPARTI

Durant ses premières années au sein du mouvement phénoménologique, Eugen Fink a été un fidèle disciple, ami et collaborateur de Husserl comme on a pu le voir au cours du premier chapitre de ce mémoire. Or, loin de suivre aveuglément ce dernier, Fink a également développé une pensée originale s'inspirant de plusieurs philosophes, dont Martin Heidegger. Ainsi, on a pu voir aussi dans le premier chapitre que dès la rédaction de sa dissertation doctorale, Fink y intègre des éléments de la pensée heideggérienne. Comme pour la relation entre Husserl et Fink établie auparavant, une comparaison entre Heidegger et Fink représente également un enrichissement pour la compréhension du mouvement phénoménologique, de même que pour le courant écophénoménologique.

Tout comme Heidegger qui avait déjà abordé cette thématique dans *Être et Temps* (1927), on peut retrouver aussi des notes de Fink dès 1929 sur son intérêt pour le jeu, qui relève d'une influence directe de Heidegger selon Dermot Moran¹²⁸. Bien que cet intérêt n'ait pas encore été thématiqué à cette époque de manière systématique comme il sera le cas dans les écrits d'après-guerre de Fink, cela montre du moins déjà chez lui des affinités et peut-être même une influence de la part de Heidegger sur le concept de jeu qui orientera éventuellement le reste de sa pensée.

Pour ce qui est de la question du monde aussi thématiquée par Heidegger dans *Être et Temps*, Fink développe sa propre pensée originale qui dépasse le cadre de l'ontologie

¹²⁸ Dermot MORAN. « Fink's Speculative Phenomenology: Between Constitution and Transcendence ». *Research in Phenomenology*, vol. 37, n° 1, 2007, p. 21.

heideggérienne. Ainsi, Natalie Depraz explique ce dépassement déjà à l'œuvre dès 1949 dans « Le problème de l'expérience ontologique », article pour lequel « sa visée la plus radicale réside dans une tentative de retrouver le monde en son immédiateté originare, la question de l'être se voyant ainsi relativisée par rapport à celle du monde¹²⁹ ». De plus, toujours selon Depraz, « le monde n'est en fait selon Fink ni une Idée au sens kantien, ni l'horizon des horizons comme pour Husserl, ni même un existentiel (Heidegger)¹³⁰ ». Ce constat nécessite de la part de Fink un travail philosophique qui lui est propre et qui rendra possible l'émergence d'une définition adéquate du monde.

Afin de développer sa pensée cosmologique et de dépasser l'analyse heideggérienne de la question du monde, Fink reprend alors le concept de jeu présent chez Nietzsche. Dans son ouvrage *La philosophie de Nietzsche*, il soutient que « la question reste entière de savoir si Nietzsche, dans l'intention fondamentale de sa manière de *penser le monde*, n'a pas déjà dépassé le plan ontologique des problèmes de la métaphysique¹³¹ ». Toujours selon Fink, pour Nietzsche, « le jeu humain, le jeu de l'enfant et de l'artiste devient le concept-clé de l'univers, il devient une métaphore cosmique¹³² ». Natalie Depraz retient d'ailleurs ce point de rupture afin de qualifier *Le Jeu comme symbole du monde*, livre écrit par Fink et qui selon elle « tente de montrer comment le jeu est le phénomène originaire de la situation de l'homme dans le monde¹³³ ». C'est cette rupture avec Heidegger par le thème du jeu qui retiendra le plus notre attention dans le cadre de ce

¹²⁹ Natalie DEPRAZ. Introduction du traducteur. *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, par Eugen Fink. Traduit par Natalie Depraz, Collection Krisis. Grenoble: J. Millon, 1994, p. 18.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 18.

¹³¹ Eugen FINK. *La philosophie de Nietzsche*. Arguments (Éditions de minuit). Paris: Éditions de Minuit, 1965, p. 239.

¹³² *Ibid.*, p. 239.

¹³³ N. DEPRAZ, *loc. cit.*, p. 19.

mémoire, bien que l'on s'y penchera à partir d'une thématique plus précise qui a davantage retenu l'attention des écophénoménologues.

En effet, dans ce second chapitre du mémoire, on se concentrera sur le concept de Quadriparti (*Das Geviert*), dont le lien avec le jeu reste à être exposé ici. Ce choix peut paraître surprenant pour certaines personnes. On aurait pu tout aussi bien centrer cette recherche sur le concept de technique, qui prend une importance capitale à la fois pour Martin Heidegger et pour les écophénoménologues. Cependant, en parcourant les ouvrages traduits en français de Fink, on s'aperçoit que le concept de technique est tout compte fait peu employé chez lui. Les quelques mentions de ce concept paraissent même triviales au point où l'on ne voit pas l'intérêt d'en faire l'exposition ici, d'autant plus qu'elles n'apporteraient sans doute pas de nouveauté pour l'écophénoménologie.

Le concept de Quadriparti, pour sa part, apparaît d'abord pour les contemporains de Heidegger au cours de son cycle des conférences de Brême de décembre 1949, notamment dans la conférence « La chose (*Das Ding*) » qui a été présentée à nouveau à l'Académie bavaroise des beaux-arts en 1950. N'ayant été évoqué qu'à très peu de reprises dans l'immense œuvre du philosophe, ce concept a tendance à paraître secondaire. Or, on ne doit pas sous-estimer l'importance qu'il a pu avoir pour Heidegger. Par ailleurs, comme on le verra, si l'importance du Quadriparti pour l'écophénoménologie semble moins marquée que celle de l'essence de la technique moderne, elle n'en demeure pas moins bien présente dans les écrits et digne d'intérêt. Si l'intérêt de Heidegger pour l'essence de la technique moderne est en continuité avec la critique husserlienne du naturalisme, elle ne demeure qu'un pan négatif de cette critique. Le Quadriparti est le véritable pan positif de la critique, c'est-à-dire la solution pour répondre au problème du naturalisme et pour plusieurs écophénoménologues à celui de la crise écologique.

Cet intérêt qui animera les discussions qui suivront, autant de manière générale que pour les conséquences qui peuvent en découler pour le mouvement écophénoménologique, relève directement de la place qu'a pu avoir le Quadriparti pour Eugen Fink. Ce qui semble être en jeu dans *Le Jeu comme symbole du monde*, c'est entre autres cette idée du Quadriparti, bien qu'il n'utilise pas explicitement ce terme dans son ouvrage. Il fait néanmoins référence à ses éléments constitutifs que sont la Terre, le Ciel, les Dieux et les Mortels. En fin de compte, l'intérêt de ce chapitre consistera à confronter le « Quadriparti » finkéen au Quadriparti heideggerien et à faire voir la portée que pourrait prendre l'examen de la reprise qu'en fait Fink pour l'écophénoménologie. Cependant, peut-être qu'il n'y a pas réellement de la part de Fink une théorie du Quadriparti qui soit présente dans ses écrits. À tout le moins, si ce n'est pas le cas, l'on attribuera ce fourvoiement interprétatif au jeu de la *praxis* philosophique, qui tel qu'on le verra, en tant que jeu, peut nous porter vers un chemin de confusion entre le réel et l'irréel.

2.1 Le Quadriparti chez Heidegger

En tout premier lieu, afin de donner sens au concept de Quadriparti autour duquel tourne ce second chapitre, on tentera de le situer dans son lieu d'apparition premier, c'est-à-dire dans l'œuvre de Heidegger. Pour ce faire, on se penchera sur quelques conférences qui ont été données par Heidegger et qui ont été publiées dans *Vorträge und Aufsätze* en 1954 et traduites en français ensuite dans *Essais et conférences* en 1958 : « La Chose » (1950) tout particulièrement, mais aussi « Bâtir habiter penser » (1951) et « "...l'homme habite en poète..." » (1951).

Dans « La Chose », le regard du philosophe se pose tout d'abord sur la notion de proximité. On pourrait résumer son interrogation ainsi : comment se fait-il que toutes les distances se voient être supprimées grâce aux technologies contemporaines telles que l'avion, la

radio, les films et la télévision¹³⁴, mais qu'il n'y ait pas davantage de proximité¹³⁵? Autrement dit, tout nous semble accessible et moins distant qu'auparavant, mais nous ne sommes pas plus proches des choses pour autant. Selon Heidegger, appréhender l'être de la proximité peut seulement être fait de façon indirecte par l'entremise des choses, qui elles, se trouvent être dans la proximité¹³⁶.

Si la compréhension de la proximité passe par les choses, on doit cependant déterminer ce qui fait en sorte qu'une chose est une chose. Heidegger entreprend de décrire la chose à partir de l'exemple de la cruche. La cruche, dit-il, est un vase, c'est-à-dire qu'elle est capable de contenir en elle d'autres choses¹³⁷. Compte tenu du fait qu'elle soit capable de contenance, elle se caractérise donc selon Heidegger par sa « position autonome » (*Selbstand*), ce qui la distingue de l'objet (*Gegenstand*) qui est une chose qui est devenue perçue ou représentée¹³⁸. La cruche, peut-on penser, se caractérise bien entendu par sa position autonome, mais aussi en tant qu'objet, puisque notre manière habituelle de la voir est à travers notre représentation ou notre perception directe. Ceci fait en sorte que ces deux caractérisations opposées sont réunies en un seul étant.

Or, d'après Heidegger, malgré l'opposition entre la cruche comme position autonome et la cruche comme objet, la première caractérisation n'est pas pour autant garante de la « choséité » de la cruche puisque le « se tenir en soi » de la cruche est pensé à partir de la production qui vise en même temps la cruche comme position autonome et comme objet de production¹³⁹. Ainsi, par le regard du producteur de la cruche, la position autonome est elle-même une représentation et

¹³⁴ La télévision étant ici le summum des exemples qu'il fournit. Internet n'existait bien sûr pas encore à cette époque!

¹³⁵ Martin HEIDEGGER. « La chose », dans *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, 1958, p. 194.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 196.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 196.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 196.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 197.

son opposition avec l'objet semble alors moins prononcée que l'on aurait pu le croire et ne suffit donc pas pour comprendre l'être de la chose. Néanmoins, il faut tout de même noter que cette production est davantage une conséquence qu'une cause du fait que la cruche soit un vase selon Heidegger et ce dernier explique que l'erreur de la métaphysique de penser la chose à partir de son aspect est présente depuis Platon¹⁴⁰.

Pour le philosophe, bien que ce soient les parois et le fond de la cruche qui empêchent le vin qui y est versé de passer, c'est toutefois le vide qui contient le vin reçu et qui fait que la cruche est un vase¹⁴¹. Ainsi, puisque c'est le vide qui contient, Heidegger considère que c'est à partir de lui que le vase est produit, mais par cette considération, il sait très bien qu'il s'oppose au mode de représentation de la science qui n'atteint jamais la cruche comme une cruche, mais bien simplement comme « cavité » qui contient de l'air pouvant être échangé contre un liquide¹⁴². Il critique ainsi le naturalisme de la science dans la mesure où les propriétés physiques qu'elle étudie ne permettent de saisir que partiellement une chose telle que la cruche, selon un mode de représentation qui lui est propre. Heidegger estime que la science a détruit la chose en tant que chose, cette dernière se tenant maintenant en retrait, devant l'illusion selon laquelle la science atteindrait le réel mieux que tout autre champ expérientiel¹⁴³. La manière dont il conçoit le vide de la cruche est un exemple de façon de voir différemment les caractéristiques de la cruche et de se rapprocher à nouveau de la choséité.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 198.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 199.

¹⁴² *Ibid.*, p. 200.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 201.

Selon lui, le vide contient en deux sens, soit celui de prendre ce qui est versé et celui de retenir en soi; ce « double contenir » ayant comme unité le « déverser » sur lequel il se fonde¹⁴⁴. Il appelle « versement » (*Geschenk*) ce rassemblement du double contenir dans le « déverser », c'est-à-dire l'offre qui rend possible le déploiement de l'être de la cruche¹⁴⁵. Le versement de ce qui est offert peut avoir lieu quand l'on offre un liquide pour qu'il soit bu, comme on le verra à présent dans l'idée de Quadriparti et des Quatre qui le composent amenée par l'interrogation de l'être de la chose.

Heidegger illustre de quelle manière la présence des Quatre peut être découverte dans une chose avec l'exemple de l'eau et du vin qui peuvent être offerts grâce à la cruche. Le premier des Quatre se nomme la terre. Selon Heidegger, les roches de la terre sont présentes dans la source d'où provient l'eau versée par la cruche et la vigne, grâce à laquelle le vin qui est versé est produit et y puise sa force¹⁴⁶. Le second des Quatre se nomme le ciel. Celui-ci fournit la pluie et la rosée à la terre afin de créer la source et la force solaire permettant de faire pousser la vigne¹⁴⁷. Le troisième des Quatre est ce qu'il désigne comme les mortels, c'est-à-dire l'être humain. C'est à eux que sont destinés l'eau et le vin, afin d'apaiser leur soif et de mettre de la joie dans leurs activités¹⁴⁸. Le quatrième des Quatre est ce qu'il nomme les divins. Dans la libation, le versement est consacré aux dieux et cette offrande qui a comme sens le sacrifice rend le versement véritable¹⁴⁹. Ainsi, au travers du vin et de l'eau, sont présents les Quatre, c'est-à-dire la terre, le ciel, les mortels et les divins.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 203.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 203.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 204.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 204.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 204.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 204.

Grâce à cet exemple, Heidegger illustre de quelle manière les Quatre sont présents dans « la simplicité¹⁵⁰ d'un Quadriparti » et comment ceux-ci sont retenus dans le versement au sens où ce dernier les fait paraître, où il les « conduit dans la clarté de leur être propre » où ils sont unis¹⁵¹. C'est là toute l'importance pour Heidegger de tenter de comprendre les choses : en elles est présent le Quadriparti qui ne peut être découvert qu'à travers elles. De surcroît, c'est en même temps ce rassemblement du Quadriparti qui rend possible la compréhension réelle de chaque chose. En effet, en des termes heideggériens, c'est dans ce rassemblement que l'on arrive à comprendre l'être même de chaque chose¹⁵².

Avant de continuer sur la question de la chose, il nous incombe de revenir sur le thème de la simplicité que l'on vient de citer chez Heidegger. Le terme renvoie à un texte intitulé « Le Chemin de campagne » qu'il a écrit en 1948, soit deux ans avant d'avoir prononcé la conférence « La chose ». Le texte original, intitulé « *Der Feldweg* », était destiné à faire partie d'un recueil commémorant le 100^e anniversaire de la mort de Conradin Kreutzer, un compositeur allemand né à Meßkirch, dans la même ville où Heidegger naquit.

Le « Simple », thème central de ce texte, y est décrit comme ce qui « garde le secret de toute permanence et de toute grandeur » et par lequel les dons sont cachés¹⁵³. Ainsi, quand Heidegger évoque la simplicité du Quadriparti, il signifie entre autres par là que le Quadriparti contient en lui-même ce qui demeure et ce qui est grand. On peut faire un rapprochement entre cette grandeur et la notion de mesure qui, comme on le verra plus loin, sera aussi abordée par

¹⁵⁰ On s'attardera sur le thème de la simplicité aux quatre prochains paragraphes.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 205.

¹⁵² *Ibid.*, p. 206.

¹⁵³ Martin HEIDEGGER. « Le Chemin de campagne », dans *Questions III*, Paris: Gallimard, 1966, p. 12.

Heidegger dans son texte « “...l’homme habite en poète...” »¹⁵⁴. De même, on peut évoquer à propos du *don* le sacrifice du versement de la cruche.

Dans son texte qui s’apparente à un poème en prose, Heidegger ne donne pas une définition explicite de ce qu’est le chemin de campagne, ce qui aurait pu nous aider à comprendre certaines formulations de sa part. Je pense cependant qu’on peut le voir tout simplement comme un cheminement dans la pensée qui constate déjà l’interrelation entre les choses, et ce, à partir de son ancrage dans le sol. C’est Heidegger le poète qui s’exprime. Selon lui, le chemin de campagne, qui contient en lui-même le Simple, est entouré des choses qui donnent le monde¹⁵⁵. Or, un danger guette le monde et celui-ci rappelle la barbarie évoquée par Husserl et abordée dans le premier chapitre. En effet, Heidegger fait part de son effroi de l’énergie atomique qui a été déployée lors de la Seconde Guerre mondiale et qui pourrait l’être encore. Selon lui, seul le chemin de campagne permettra de survivre à ces forces provenant du calcul de l’homme si elles sont à nouveau déployées¹⁵⁶. Cela signifie qu’il nous faut absolument garder à l’esprit le rapport relationnel que nous entretenons avec tous les êtres, car sans lui les violences dont l’humanité est capable nous plongera dans le nihilisme. Il rappelle par ailleurs les personnes qui ont été « prématurément sacrifiées » lors des deux guerres mondiales et qui ont rendu le Simple encore plus simple¹⁵⁷. Autrement dit, ceux ayant survécu n’ont pas abandonné le sens à la vie et au monde dans lequel ils se trouvaient. Ils ont au contraire défendu sa permanence et sa grandeur. Ils ont pour ainsi dire honoré leurs morts plutôt que de s’enterrer eux-mêmes. Ainsi, l’appel du

¹⁵⁴ Notion plus générale que la simple grandeur, il s’inspire grandement du poète Hölderlin pour penser la mesure.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 12. On verra aussi plus loin que ce thème revêt une grande importance.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 13.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 14.

chemin de campagne et du Simple est encore plus nécessaire à mesure que les forces déployées par la technologie progressent et qu'elles mettent en danger l'humanité.

Il y a dans ce texte poétique un appel à la simplicité de la nature, accompagnée sans doute d'une certaine mélancolie de la jeunesse rustique de Heidegger lorsqu'il marchait sur les chemins de campagne en tant que paysan plutôt que comme le grand penseur qu'il est devenu. Il conclut par ailleurs « Le Chemin de campagne » par cette phrase où l'on sent bien que sa vie personnelle se croise avec sa pensée : « par l'appel, en une lointaine Origine, une terre natale nous est rendue¹⁵⁸ ». Bien que pas encore abordé comme tel dans ce texte, cet appel concerne plus spécifiquement la simplicité d'un Quadriparti, qui peut être présente en toute chose, pour autant que l'on soit capable de voir la chose comme une chose. Certains ont aussi fait remarquer concernant les écrits de Heidegger sur l'appartenance à la Terre l'influence qu'a pu avoir sur ce dernier l'idéologie de la droite allemande telle que l'on retrouve dans les balbutiements du nazisme, qui faisait également appel à un retour à la nature et au sol et qui glorifiait la figure du fermier allemand¹⁵⁹.

Pour revenir plus particulièrement sur la question de la signification de la chose telle qu'elle était traitée dans « La chose », on doit noter que selon Heidegger, la *res*, c'est-à-dire le mot romain pour désigner la chose et qui signifiait alors le concernement (*Angang*), a eu sa signification voilée par le sens grec de l'être de la chose présente, c'est-à-dire d'une chose amenée et représentée¹⁶⁰. Or, pour lui, ni le sens de concernement, ni celui de représentation ou

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 15.

¹⁵⁹ Erazim KOHÁK. *The Green Halo. A Bird's Eye View of Ecological Ethics*. Chicago et LaSalle: Open Court, 2000, p. 149.

¹⁶⁰ M. HEIDEGGER, « La chose », *loc. cit.*, p. 209.

d'objet de représentation ne rendent possible la saisie du sens véritable d'une chose : seul le rassemblement opéré par la chose permet de dire qu'elle est une chose¹⁶¹.

Bien que Heidegger utilise l'exemple de la cruche comprise comme cruche à partir du rassemblement, on pourrait tout autant penser à n'importe quel autre exemple de chose singulière pour exprimer la thèse du Quadriparti. Il le fait par exemple lui-même dans « Bâtir habiter penser » où il utilise l'exemple d'un pont, ce qui lui permet par ailleurs d'exprimer des distinctions entre les notions de lieu et d'espace¹⁶².

On ne peut reprocher un anthropocentrisme au philosophe dans sa réflexion sur la chose et sur le Quadriparti puisqu'il n'est pas seulement question ici de l'humain ou du Dasein. Bien au contraire, l'être de la chose dépend à la fois des mortels, des divins, du ciel et de la terre à travers leur rassemblement. Les mortels ne sont donc qu'une partie de ce qu'il faut prendre en compte afin d'atteindre l'être de la chose.

Par la suite, Heidegger revient sur son questionnement initial sur la proximité que l'on entretient à l'égard des choses. La réflexion qui précède apporte un éclairage nouveau sur cette problématique. En effet, selon Heidegger, l'être de la proximité est perçu dans l'être de la chose puisque la proximité est le rapprochement des Quatre malgré leur éloignement les uns des autres¹⁶³. Non seulement l'être humain est habituellement loin des choses et du Quadriparti, mais les Quatre entre eux sont également loin les uns des autres. C'est ainsi que l'on est porté à penser au ciel par rapport à la terre ou aux divins par rapport aux mortels. Or, par le rassemblement du Quadriparti, chacun des Quatre reflète et rend manifeste l'autre dans son être propre, c'est-à-dire que chacun libère l'autre en se l'appropriant et en lui permettant également de se refléter en lui-

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 211.

¹⁶² Martin HEIDEGGER. « Bâtir habiter penser », dans *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, 1958, p. 182-183.

¹⁶³ M. HEIDEGGER, « La chose », *loc. cit.*, p. 211.

même; il appelle cette réflexion et appartenance mutuelle la « transpropriation »¹⁶⁴. Cette dernière, qu'il caractérise comme un « jeu du miroir de la simplicité » des Quatre, est en fait selon lui le monde¹⁶⁵. Le monde a donc maintenant une signification tout à fait différente du sens courant et du sens heideggérien habituel. Le champ théorique d'investigation s'agrandit à présent. Chercher l'être de la chose ouvre à la question du monde; la chose, par le rassemblement des Quatre, ouvre un monde¹⁶⁶.

Cependant, Heidegger admet ici une limite importante à ses propres explications et aux tentatives en général d'expliquer le jeu du monde. En effet, il constate que dès que l'on tente d'expliquer ce dernier et de chercher à se représenter ses fondements, on se retrouve en inadéquation avec la simplicité des Quatre, ce qui dissipe alors leur être¹⁶⁷. La représentation ne peut à elle seule expliquer le sens d'une chose et le monde est pour ainsi dire tout aussi bien caché par un voile aussitôt qu'il devient l'objet de la représentation. Or, cette dernière est peut-être la seule manière de saisir le monde et ses fondements.

Malgré cette limite, Heidegger persiste à tenter de décrire du mieux qu'il peut les Quatre dans leur rassemblement même si les mots vont inévitablement en appeler à la représentation. C'est ainsi qu'il se permet de nommer Quadrature cette unité du Quadriparti qui s'achève une fois que les Quatre sont présents et ensemble; c'est la Quadrature qui fait paraître et qui éclaire les Quatre dans leur être tout en leur permettant d'assembler le monde¹⁶⁸. Ainsi, la Quadrature est à la fois l'achèvement de l'unité et ce qui lui permet d'être cette unité. De plus, pour Heidegger, penser la chose comme chose, c'est répondre à l'être de la chose qui joue le jeu du monde et c'est

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 213.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 214.

¹⁶⁶ Ainsi, si l'on s'interroge maintenant sur ce qu'est l'être-au-monde, on pourrait peut-être penser le fondement de celui-ci dans les quatre puissances du cosmos.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 214.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 214-215.

donc ménager cet être en le laissant entrer dans son domaine propre¹⁶⁹. Pour lui, le ménagement consiste à mettre en sûreté, à protéger une chose en la laissant ou en la ramenant dans son être¹⁷⁰. Si penser la chose consiste à répondre à un appel en la ramenant à son être qui joue le jeu du monde et si la Quadrature rend possible l'assemblage du monde par les Quatre, alors penser la chose consiste également à répondre à l'appel de la Quadrature pour éclairer et pour protéger le monde.

De même, pour Heidegger, penser la chose comme chose, c'est habiter dans la proximité qui est la Dimension du jeu de miroir du monde¹⁷¹. Deux termes doivent retenir notre attention ici : habiter et Dimension. L'habitation est la manière dont les mortels séjournent sur terre et elle a comme trait fondamental le ménagement¹⁷². Ainsi, si on considère la définition du ménagement que l'on a déjà donnée dans le dernier paragraphe, habiter consiste à séjourner sur terre en ramenant les choses dans leur être propre. La Dimension, pour sa part, est définie par Heidegger, qui s'inspire de Hölderlin, comme la mesure et l'ouverture de l'entre-deux du ciel et de la terre, portée par le regard des mortels vers le ciel et elle est ce sur quoi toute spatialité repose¹⁷³¹⁷⁴. De ce fait, puisque la proximité est Dimension, alors elle mesure et ouvre le jeu de miroir du monde en prenant comme point d'appui le regard que portent les mortels vers le ciel.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 216.

¹⁷⁰ M. HEIDEGGER, « Bâtir habiter penser », *loc. cit.*, p. 175.

¹⁷¹ M. HEIDEGGER, « La chose », *loc. cit.*, p. 216.

¹⁷² M. HEIDEGGER, « Bâtir habiter penser », *loc. cit.*, p. 176.

¹⁷³ Martin HEIDEGGER. « "...l'homme habite en poète..." », dans *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, 1958, p. 233.

¹⁷⁴ Certains voient chez Hölderlin une influence directe sur Heidegger. Jean-François Mattéi, pour sa part, considère plutôt Heidegger comme un commentateur de Hölderlin qui en offre une lecture nouvelle grâce à l'influence qu'a eu sur lui Aristote à travers Brentano et plus spécifiquement la théorie aristotélicienne de la quadruplicité de l'étant. À ce sujet, voir Jean-François MATTÉI. *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*. Paris: Presses universitaires de France, 2001. Également, Chaberty consacre lui-même dans sa thèse de doctorat sur Fink une section complète sur la « problématique de la quadruple structure transcendantale de l'être ». Voir D. CHABERTY, *op. cit.*, p. 271-326. Il serait intéressant de comparer l'influence qu'a eu Aristote sur Heidegger et sur Fink, plus particulièrement sur l'articulation des Quatre dans la pensée de chacun d'entre eux.

Finalement, Heidegger s'inspire encore de Hölderlin pour affirmer que cette mesure de l'être humain par rapport aux divins est ce qui nous rend humains; elle est la mesure nécessaire de notre habitation et de la place de la terre et du ciel, elle est cet acte aménageant de notre habitation en poète, où la mesure est synonyme de poésie¹⁷⁵. Penser la chose et le monde acquiert encore une fois un sens nouveau, où la proximité se situe maintenant sur le plan poétique. Bien entendu, cette mesure n'est pas la même que celle utilisée par la science, puisque comme le pense Heidegger, elle seule permet de saisir la manifestation de la Divinité apparue comme Inconnu par l'intermédiaire du ciel et d'atteindre ainsi l'être des mortels qui se tient dans l'entièreté de la Dimension¹⁷⁶.

Selon le philosophe, alors que le sans-distance domine et que tout est maintenant objet, un simple changement d'attitude ne suffit pas pour penser les choses en tant que choses puisque toutes les attitudes font partie du domaine de la représentation¹⁷⁷. Il s'oppose donc ici directement à Husserl qui en appelait à un changement d'attitude par rapport au naturalisme. Pour Heidegger, afin que les choses puissent venir comme des choses, la pensée doit se souvenir en habitant le monde et en demeurant vigilante à la parole de l'être qui s'adresse à elle dans le mouvement du monde qui joue le jeu du monde¹⁷⁸. Plus spécifiquement, c'est par le langage que la parole de l'être d'une chose arrive jusqu'à nous, le langage régissant l'être humain et étant la plus haute forme de parole selon le philosophe¹⁷⁹. Ainsi, pour être à nouveau dans la proximité, les mortels doivent apprendre à nouveau le langage de l'être en redevenant poètes. Nous voyons bien l'estime qu'a eue ici Heidegger pour la poésie et pour Hölderlin plus spécifiquement.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 234-235.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 237-238.

¹⁷⁷ M. HEIDEGGER, « La chose », *loc. cit.*, p. 216-217.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 216-217.

¹⁷⁹ M. HEIDEGGER, « Bâtir habiter penser », *loc. cit.*, p. 172.

2.2 Reprise de l'idée de Quadriparti par les écophénoménologues

Il est intéressant de remarquer que les penseurs de la première période de l'écophénoménologie n'ont pas beaucoup travaillé sur la philosophie du Quadriparti chez Heidegger qui prend pourtant une place assez importante chez les penseurs de la deuxième période. Ainsi, bien qu'ils aient montré la voie dans la reprise des idées du phénoménologue allemand pour la philosophie écologique, le champ d'investigation ouvert par ces penseurs reste encore largement ouvert à de nouvelles explorations. Dans le cadre de la présentation de la première période, les idées reprises chez Heidegger que l'on juge essentielles seront brièvement soulevées puisqu'elles peuvent constituer un cadre de départ pour situer les idées de la deuxième période. Par la suite, on se penchera davantage dans la présentation de la deuxième période sur le sujet qui nous intéresse le plus, c'est-à-dire la récupération du Quadriparti par l'écophénoménologie.

2.2.1. Le Quadriparti dans la 1^{ère} période de l'écophénoménologie

The Embers and the Stars

Il est impossible de passer par-dessus le livre *The Embers and the Stars* de Erazim Kohák (1933-2020) que nous avons traité dans le premier chapitre, puisqu'il accorde beaucoup d'importance aux écrits de Heidegger, particulièrement ceux qui traitent de la technique moderne. Il fait aussi quelques références ici et là au Quadriparti ou aux thèses qui s'y rattachent. Bien qu'il n'ait pas soutenu une réflexion profonde sur ce thème, il vaut quand même la peine de présenter l'essentiel de ce qui en ressort puisqu'il s'agit tout de même du premier texte fondateur de l'écophénoménologie.

La première mention que Kohák fait du Quadriparti dans son livre porte sur son interprétation de l'Être du Quadriparti comme un indice de la manière dont il faudrait être

humain, ce qu'il estime comme un changement majeur dans la pensée de Heidegger qui considèrerait auparavant l'être humain comme indice de l'Être¹⁸⁰. Bien entendu, il s'agit ici d'une interprétation propre à Kohák, peut-être que Heidegger aurait été en désaccord avec lui. Est-il justifié de mettre l'accent sur l'être humain ici comme il le fait? Heidegger utilise pour sa part le terme de « mortel » afin de placer l'être humain sur le même plan d'égalité avec les divins, le ciel et la terre. On peut tout à fait être d'accord sur le fait que l'idée du Quadriparti permet de repenser la manière dont on peut être humain. Cependant, il ne faut pas oublier le reste des Quatre et encore moins l'Être qui peut encore être compris à partir de l'idée du Quadriparti.

Dans un même ordre d'idées, Kohák comprend les Quatre comme des catégories utilisées par Heidegger pour dépasser la métaphysique, bien qu'il sache pertinemment que le philosophe allemand n'aurait sans doute pas approuvé sa description à l'aide du terme « catégorie »¹⁸¹. Encore une fois, il s'agit ici d'une interprétation propre à Kohák, bien que dans ce cas-ci, il fait part clairement du côté interprétatif de ce qu'il en comprend.

Une autre allusion est faite par le philosophe tchèque aux Quatre dans un élan poétique dans lequel celui-ci décrit le partage de la vie par le partage du vin, avec la présence d'humains dans sa demeure qui rompt la solitude et qui rend possible la saisie partielle du sens de l'humanité et de la divinité¹⁸². Puisqu'une bonne partie de l'ouvrage de Kohák est présentée avec lyrisme, on peut s'imaginer que le Quadriparti a eu une certaine résonance chez cet auteur. Sa façon d'utiliser la prose poétique rappelle d'ailleurs la manière dont Heidegger s'exprimait dans le « Chemin de campagne », avec un souci du regard porté sur la nature et son habitation par le langage.

¹⁸⁰ E. KOHÁK, *The Embers and the Stars*, op. cit., p. 4.

¹⁸¹ *Ibid.*, note 5, p. 227.

¹⁸² *Ibid.*, p. 36.

The Natural Alien: Humankind and Environment

On peut encore une fois se pencher sur le livre *The Natural Alien: Humankind and Environment* de Neil Evernden, qui est le deuxième texte fondateur de l'écophénoménologie que l'on a abordé dans le premier chapitre du mémoire. Si dans le premier chapitre de l'ouvrage d'Evernden, nous n'avions pas pu trouver beaucoup d'idées intéressantes sur Husserl, on peut tout de même y apprécier ses réflexions sur la pertinence de Heidegger pour la pensée écologique. Toutefois, il n'évoque malheureusement pas la philosophie du Quadriparti comme l'a fait pour sa part Erazim Kohák.

De la description phénoménologique de l'essence de l'être humain faite par Heidegger, Evernden retient principalement que le Dasein est avant tout un champ de souci et que l'on se rapporte à notre planète à travers ce souci¹⁸³. Avec les problèmes environnementaux qui sont de plus en plus nombreux, l'auteur estime qu'on se sent concerné par ceux-ci parce qu'ils rappellent la possibilité du non-être de régions de l'Être avec lesquelles on est reliés complètement¹⁸⁴. La nature, dès qu'elle est rencontrée comme des ressources naturelles, n'est plus notre demeure, mais elle devient plutôt qu'un lieu significatif un espace sans significations pour nous¹⁸⁵. Evernden relève chez Heidegger que cette considération de la nature comme ressources naturelles qui est omniprésente aujourd'hui est en grande partie accentuée par la Technique¹⁸⁶. Cette dernière signifie pour Heidegger que nous ne sommes pas simplement *avec* les outils, mais que le monde est considéré comme un champ *pour* l'utilisation d'outils et que la nature nous y est

¹⁸³ Lorne Leslie Neil EVERNDEN. *The Natural Alien: Humankind and Environment*. 2^e éd. Toronto: University of Toronto Press, 1993, p. 63.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 64.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 66.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 67.

donnée comme « arraisonnement (*Gestell*) »¹⁸⁷. Evernden comprend par les écrits de Heidegger sur l'arraisonnement que les humains sont des « fonctionnaires » de la Technique qui vivent à travers elle plutôt qu'avec elle et que les problèmes environnementaux ne sont pas causés en premier lieu par une mauvaise utilisation de la technique¹⁸⁸. C'est plutôt la Technique qui requiert de la part de ses fonctionnaires qu'ils rencontrent la nature uniquement de cette manière¹⁸⁹.

2.2.2. Le Quadriparti dans la 2^e période de l'écophénoménologie

Dans son article « *Prolegomena to Any Future Phenomenological Ecology* », présent à l'intérieur du recueil de textes *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*, John Llewelyn prend comme point de départ la phénoménologie de Husserl et celle de Heidegger afin de voir si leurs idées peuvent aider la philosophie écologique et environnementale, tout en gardant une posture critique à leur égard. Nous nous limiterons surtout aux considérations qui portent sur le Quadriparti et sur des thèmes conjoints.

Llewelyn accorde tout d'abord beaucoup d'importance au souci qu'a eu Heidegger pour le langage. Ainsi, il retient que l'étymologie de certains termes a permis à Heidegger d'arriver à la conclusion que la vérité d'une chose est dans le dévoilement de ce qui était caché, ce que ce dernier nomme l'« *a-lêtheia* », et que par le fait même, l'Être utilise le *Da* du *Dasein* comme ouverture de la dissimulation ou du dévoilement de l'être¹⁹⁰.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 67.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 68.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 68.

¹⁹⁰ John LLEWELYN. « *Prolegomena to Any Future Phenomenological Ecology* », dans Charles S. BROWN et Ted TOADVINE, dir. *Eco-Phenomenology Back to the Earth Itself*. Suny Series in Environmental Philosophy and Ethics. Albany, NY: State University of New York Press, 2003, p. 52. Llewelyn a ici une idée similaire à celle de Heidegger selon laquelle un changement d'attitude tel que proposé par Husserl n'est pas suffisant afin de penser les choses comme choses.

Llewelyn considère que l'*ego* humain qui se fait maître des objets de son environnement nuit par cette attitude à la constitution d'une écologie « plus profonde »¹⁹¹. En effet, même si l'on reconnaît le pouvoir de domination de tous les *egos* et que l'on fait des concessions les uns pour les autres dans la préservation des ressources naturelles, on demeure dans une écologie « peu profonde »¹⁹². De plus, même si le bien-être des êtres non-humains est considéré, Llewelyn estime que cela finira tout de même par être en vue du souci de l'être humain, car les êtres non-humains font partie de son environnement¹⁹³. Finalement, il croit que si l'on créait une écologie théologique en prenant comme point de départ Dieu, où les besoins des êtres humains se rapportent aux siens et non à l'être, on demeurerait dans une considération inauthentique du Dasein et de son habitation dans le monde¹⁹⁴. Toutes ces considérations font partie de l'écologie peu profonde et ne sont donc pas suffisantes pour penser les choses comme choses.

Afin de repenser notre rapport éthique au monde, Llewelyn propose alors une écologie du Quadriparti où l'accent est mis sur l'être et sur l'interdépendance entre le ciel, la terre, les mortels et les dieux¹⁹⁵. Cette interdépendance se traduit par une implication de toutes les régions du Quadriparti les unes dans les autres, ce qui fait en sorte qu'il n'y ait pas de priorité de l'organique, de l'inorganique ou du ciel¹⁹⁶. Llewelyn juge que Heidegger a rendu possible une écologie tournée vers tous les êtres¹⁹⁷. En effet, l'écologie du Quadriparti permet de réaliser que toutes les choses existent à leur manière, par exemple les animaux et les plantes, ce qui rend

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 55.

¹⁹² *Ibid.*, p. 55.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 56.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 56.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 60.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 61.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 62.

possible le respect de leurs différences avec le Dasein¹⁹⁸. Ce souci pour les choses est en fin de compte pour l'auteur ce qui nous permet de voir notre propre conditionnement par rapport à elles et cela constitue un rappel de ne pas porter un regard objectivant sur elles¹⁹⁹.

Hanspeter Padrutt, qui est un psychiatre, psychothérapeute et écrivain suisse, a écrit dans le recueil de textes *Heidegger and the Earth : Essays in Environmental Philosophy* un article s'intitulant « *Heidegger and Ecology* » où il essaie de vérifier si Heidegger est véritablement pertinent pour l'écologie. Encore une fois, nous nous limiterons dans notre exposé à ce que l'auteur évoque sur le Quadriparti et sur les thèmes qui l'entourent.

Padrutt commence son texte en présentant l'inspiration qu'a eue Heidegger de la part de Hölderlin pour affirmer que notre habitation du monde est essentiellement poétique, sauf à l'heure actuelle à cause de notre excès dans la mesure et dans le calcul²⁰⁰. De même, Padrutt rappelle que dans la conférence « Bâtir habiter penser », Heidegger affirme que les mortels habitent le monde en secourant la terre, ce qui est en opposition avec l'exploitation de la terre telle qu'elle est faite aujourd'hui²⁰¹. Padrutt croit que c'est par la protection et par la préservation du Quadriparti par les mortels que l'on protégera la terre²⁰².

Selon l'auteur, la racine grecque du mot « écologie » permet de voir qu'elle signifie « le dire de l'habiter » et qu'elle est donc reliée à l'habitation²⁰³. Padrutt ajoute que le sens donné au terme « écologie » s'est d'ailleurs élargi avec le temps : passant du sens étroit de la biologie à un

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 64.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 67.

²⁰⁰ Hanspeter PADRUTT. « 2. Heidegger and Ecology », dans Ladelle MCWHORTER et Gail STENSTAD, dir. *Heidegger and the Earth: Essays in Environmental Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press, 2016, p. 17.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 17.

²⁰² *Ibid.*, p. 18.

²⁰³ *Ibid.*, p. 18.

sens plus large d'un regard holistique sur le monde où les organismes et leurs environnements sont interreliés et doivent donc être protégés²⁰⁴. Ainsi, il apparaît logique pour Padrutt qu'à l'instar des mortels qui sauvent la terre en laissant son être venir en avant, l'écologie doit adopter un comportement d'effacement de soi qui participe au respect et à la connectivité avec la nature, sans chercher à la dominer²⁰⁵.

Selon Padrutt, la philosophie était prise avec un problème qu'elle ne pouvait pas surmonter depuis Descartes. En effet, la combinaison du sujet cartésien qui met un monde d'objets en perspective devant soi et des méthodes des sciences naturelles se basant sur les mathématiques produisant de la certitude et réduisant tout (incluant la nature) à des quantités calculables a donné lieu à ce qu'il appelle le « subjectivisme objectivant²⁰⁶ ». Selon Padrutt, ce dernier donne l'impression aux humains qu'ils sont les maîtres et possesseurs de la nature²⁰⁷. Il considère d'ailleurs que l'écologie découle du subjectivisme objectivant, car il utilise des concepts économiques et des concepts de la biologie par lesquels des explications mécanistes sont données sur les organismes et sur leurs environnements²⁰⁸. Or, selon lui, Heidegger a permis de surpasser le subjectivisme objectivant puisque le *Dasein* est la projection de soi en connexion avec ce qu'il rencontre et est le lieu de dévoilement du soi et du monde où l'être est ouvert²⁰⁹. Ainsi envisagé, le rapport des humains à leur monde change et la philosophie aussi. Elle n'est plus prise dans le problème soulevé par Padrutt.

Le Quadriparti et le jeu du monde par lesquels nous sommes des joueurs interconnectés prennent une importance capitale pour l'écologie selon l'auteur puisqu'ils transforment notre

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 18.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 22.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 24.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 24. (Ceci bien sûr en référence à la célèbre expression de Descartes.)

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 33.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 25.

conception de l'espace et du temps²¹⁰. En effet, d'après lui, l'espace n'est alors plus calculable, mais devient le jeu des lieux dans une région et le temps devient le jeu du temps qui octroie la présence et l'absence dans les dimensions du passé, du présent et du futur²¹¹. De même, Padruitt estime que la pensée de Heidegger nous permet de descendre du « trône anthropocentrique » à partir duquel nous transformons tout en objet, puisque le philosophe montre que la chose n'est pas un objet de représentation, mais bien un processus de rassemblement de ses propres choses²¹².

Finalement, Padruitt évoque l'idée que pour Heidegger, l'oubli complet de l'être arrive avec la technicité moderne, dans ce qu'il appelle l'arraisonement (*Gestell*), où les humains tentent de correspondre à des positionnements dans lesquels ils sont maintenus²¹³. Cependant, l'auteur évoque aussi un espoir par rapport à cet oubli. En effet, il apporte l'idée selon laquelle le régime de l'arraisonement est aussi le moment où ce qui est oublié revient à l'avant et qu'il est ainsi un indice de l'*Ereignis*, où s'auto-dissimule l'apparition du Quadriparti par lui-même²¹⁴.

2.3 Fink et le Quadriparti

Lors de l'exposé qui suivra, la chose et les Quatre du Quadriparti seront abordés en dernier lieu. Pourquoi donc? Heidegger s'est pourtant lui-même d'abord intéressé à savoir ce qu'*est* la chose, pour ensuite passer des Quatre jusqu'au monde. Cependant, la caractérisation du monde dans ses écrits sur le Quadriparti reste somme toute par rapport à Fink, et ce en tout respect, *pauvre en monde*. Bien entendu, comme le note Raphaël Celis, Heidegger avait déjà abordé dans le troisième chapitre d'*Être et Temps* (1927) la mondanité et en avait donné une

²¹⁰ *Ibid.*, p. 26.

²¹¹ *Ibid.*, p. 26.

²¹² *Ibid.*, p. 27.

²¹³ *Ibid.*, p. 29. Nous avons précédemment parlé de l'arraisonement dans la partie sur *The Natural Alien: Humankind and Environment* de Neil Evernden.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 30.

description analogue à celle que l'on verra chez Fink²¹⁵. Or, envisagé sous la question de l'Être, le monde demeure au second plan. De plus, pris dans le primat de l'ontologie pour rendre compte du Quadriparti, Heidegger n'arrive pas à dépasser une conception aperceptive du monde, au sens où la clé de l'énigme du monde est avant tout recherchée par lui dans les Quatre et dans l'être de la chose sans thématiser suffisamment la signification du monde lorsque pensé en rapport avec le Quadriparti. Ainsi, l'expression utilisée par Heidegger de jeu de miroir du monde que l'on a pu voir plus tôt dans ce chapitre demeure au cœur d'un mystère pour les lecteurs ou du moins n'est pas jugée satisfaisante tant qu'on ne se place pas d'un point de vue cosmologique.

Au contraire, chez Fink, la problématique du monde n'est pas inférée à partir de la chose, mais est bien plutôt abordée de front par le philosophe. « *Le Jeu comme symbole du monde* » : le titre de cet ouvrage de Fink sur lequel on se penchera particulièrement rappelle très fortement l'expression de jeu de miroir du monde utilisée par Heidegger et montre déjà que le monde est au cœur de sa démarche philosophique. Plus encore, le reste de l'exposé cherchera à démontrer que la théorie du Quadriparti et ce jeu de miroir du monde évoqué par Heidegger ne peuvent être compris sans un dépassement du primat de l'ontologie par la cosmologie, comme l'on peut retrouver dans l'ouvrage de Fink que l'on vient de nommer. Ainsi, pour répondre à la question posée au début de cette section du chapitre quant à la raison pour laquelle la chose est abordée en dernier lieu dans notre exposé, on soutiendra tout simplement que c'est parce que le monde et le « jeu comme symbole » représentent ensemble la porte d'entrée par excellence pour comprendre le Quadriparti et que pour cette raison, l'on entrera d'abord par cette voie d'accès plutôt que par la voie de la chose.

²¹⁵ Raphaël CELIS. « La mondanité du jeu et de l'image selon Eugen Fink ». *Revue philosophique de Louvain*, vol. 76, n° 29, 1978, p. 58.

2.3.1. Le renversement cosmologique du primat de l'ontologie

Pour aborder la question du monde, il est d'abord pertinent de réfléchir sur ce dernier dans sa généralité la plus propre, c'est-à-dire sur son essence, sur la mondanité qui fait que le monde est monde. Or, penser la mondanité, qui est aussi le caractère de ce qui appartient au monde à partir des choses, mène nécessairement à des confusions. Comme le souligne Fink, la mondanité peut prendre le sens d'un problème philosophique radical, mais elle peut également être comprise dans le sens d'un concept collectif tout à fait vague et vide²¹⁶. C'est en ce second sens que la mondanité nous apparaît pré-philosophiquement. Ainsi, qualifier quelque chose de mondain, c'est d'abord pour Fink « une détermination presque futile, disparaissant dans le vide de l'absence de toute pensée, que nous attribuons sans distinction à tout étant²¹⁷ ». À ce propos, il ajoute ceci : « tout ce qui est est mondain. Chaque objet, chaque chose, chaque événement et chaque rapport est “dans le monde”. Monde [...] vaut comme réalité collective de toutes les choses réelles, comme ensemble unifiant de toutes les choses et de tous les événements, il est l'assemblage englobant de toutes les substances et de tous les processus²¹⁸. » Le monde nous apparaît donc comme quelque chose de très général, comme une totalité qui englobe en elle l'être de tous les étants. Cependant, sur cette généralité du monde, Fink ne se limite pas seulement à l'être : « manifestement, [...] il renferme aussi les horizons des possibilités de toutes les choses. Lorsque des choses naissent et périssent, augmentent et diminuent, se déplacent et se transforment, tout cela se produit manifestement à l'intérieur du monde²¹⁹. » De ce fait, le monde

²¹⁶ Eugen FINK, *Le Jeu comme symbole du monde*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1966, p. 205.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 205.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 205.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 205-206.

contient aussi bien l'être que le non-être, ainsi que le passage de l'un à l'autre. De même, son horizon temporel ne se situe pas seulement dans la présence, mais dans le devenir constant.

De plus, selon Fink, la différence entre l'être de l'étant et l'être mondain n'est pas chose aisée à déterminer. En effet, il estime que bien que le concept de monde semble monotone par rapport au concept d'être se déclinant pour sa part en plusieurs dimensions, le concept d'être dans sa généralité en appelle aussi à ce qui lie les étants ensemble et la métaphysique occidentale ne s'est pas penchée rigoureusement sur le problème de la totalité englobante du monde²²⁰. D'autant plus, même en regardant dans l'histoire de la philosophie toutes les fois où le problème du monde a été abordé, Fink considère que la possibilité de le voir comme problème a été écartée dès lors que l'on s'est mis à lui donner une dimension pluraliste et à l'interpréter comme un des multiples domaines de l'être²²¹. Ainsi, le problème philosophique radical du monde reste donc à être posé et c'est bien ce que Fink entreprend de faire pour surpasser la conception pré-philosophique commune de ce concept.

Or, justement, pour dépasser la conception « naïve » du monde qui est subjuguée à celle de l'être, Fink estime qu'il faut repenser leur rapport. C'est ainsi qu'il pose la question de la primauté dans ce rapport : « mais comment faut-il penser l'étant dans son caractère d'être, si dans cette pensée nous impliquons encore spécialement l'origine de toutes les choses dans le sein maternel du monde et le retour de toutes les choses dans le fond, c'est-à-dire leur véritable mort. Toute ontologie n'est-elle pas en définitive “fondée” sur un savoir obscur, non analysé et voilé du monde²²²? » Ainsi, pour arriver à la compréhension de l'être de l'étant, Fink pense que l'on doit d'abord comprendre le monde qui en est à l'origine. Ce renversement de l'importance maintenant

²²⁰ *Ibid.*, p. 209.

²²¹ *Ibid.*, p. 210-211.

²²² *Ibid.*, p. 211.

mise sur le monde plutôt que sur l'être, David Chaberty l'appelle le « renversement cosmologique du primat de l'ontologie »²²³.

Le monde est-il mondain? Fink considère que cette question soulève un problème « insondable »²²⁴. Il soulève aussi un lot de sous-problèmes. Par exemple, *mondain* pris au sens d'*intramondain* s'applique aux choses puisque l'intramondanéité est un caractère fondamental de l'étant, mais *mondain* pris au sens du monde qui gouverne ne s'applique à aucune chose²²⁵. Le monde ne peut être pour sa part *intramondain*, même sans saisir complètement le sens de l'intramondanéité, puisqu'il ne peut pas être saisi dans un rapport entre des choses, comme s'il était un cadre ou un récipient contenant d'autres choses²²⁶. Fink affirme plutôt ceci à propos du monde : « il embrasse et englobe toutes les choses — et lui-même, il n'est pas séparé, ni distingué des choses. Les choses plutôt lui appartiennent, et l'intramondain comme tel est un moment essentiel du monde²²⁷. » Le rapport monde-choses est donc essentiellement un rapport d'appartenance pour Fink, dans lequel la chose ne peut pas être pensée sans songer en même temps au monde. Ce point du « moment essentiel du monde » est important dans la compréhension du Quadriparti, mais on y reviendra plus tard.

2.3.2. La mondanité du jeu

Jusqu'à maintenant, on a pu se pencher sur deux principaux sens du terme *mondain*. D'une part, *mondain* signifie toutes les choses réelles ou possibles dans le monde. La chose qui est mondaine est finie, au sens où elle *apparaît* dans l'espace-temps ouvert par le tout du monde,

²²³ D. CHABERTY, *op. cit.*, p. 694.

²²⁴ E. FINK, *op. cit.*, p. 213.

²²⁵ *Ibid.*, p. 214.

²²⁶ *Ibid.*, p. 214-215.

²²⁷ *Ibid.*, p. 215.

comme c'est le cas par exemple si l'on veut penser le jeu humain²²⁸. Tout comme Fink qui a souligné le caractère vague, vide et presque futile du monde quand celui-ci est compris pré-philosophiquement, on pourrait aussi considérer pareillement notre rapport pré-philosophique à l'*intramondanéité*. En effet, dire qu'il y a dans le monde des choses, des événements et des rapports divers, cela semble d'une banalité. L'intérêt qu'a Heidegger pour la chose, sur ce qu'elle est, rend d'ailleurs compte d'un désir de dépassement de cette banalité.

D'autre part, *mondain* signifie aussi le monde lui-même dans son caractère de ce qui gouverne. Pris en ce sens, *mondain* concerne l'action du monde sur les choses, permettant à la fois leur apparition et leur destruction²²⁹. Néanmoins, cette action du monde sur les choses ne peut être pensée comme un rapport entre deux étants. Tout au plus peut-on le penser comme un rapport d'appartenance où toutes les choses appartiennent à l'espace-temps ouvert par le monde. Selon Fink, le jeu humain, qui est un « mode temporaire d'un étant intramondain », n'est absolument pas *mondain* s'il est pris au sens de la gouvernance du monde, et ce, comme tout étant intramondain autant sur ciel ou sur terre²³⁰.

Fink ne se limite cependant pas aux deux sens précédemment exposés. Il propose également un troisième et un quatrième sens à la mondanité. Le troisième sens concerne le rapport compréhensif et unique qu'a l'être humain avec le monde. *Mondain* signifie en ce sens l'habitation du monde par l'être humain et la compréhension qu'il s'en fait à partir de différents champs de sa vie, par exemple avec l'aide du jeu²³¹. À propos du jeu par rapport à d'autres dimensions de la vie, Fink explique que « en jouant nous comprenons le tout agissant autrement

²²⁸ *Ibid.*, p. 217.

²²⁹ *Ibid.*, p. 218.

²³⁰ *Ibid.*, p. 222.

²³¹ *Ibid.*, p. 219.

qu'en travaillant, qu'en luttant ou que dans l'amour et dans le culte des morts; en jouant, d'autres aspects et d'autres dimensions se révèlent à nous²³² ». À travers cette conception de la mondanité, le jeu humain acquiert donc une richesse due à sa spécificité dans l'ouverture au monde. Plus encore, les phénomènes fondamentaux de l'existence humaine dont Fink fait mention ne sont pas seulement vécus individuellement, mais bien toujours avec les autres. Ainsi, selon lui, la mondanité en ce sens est possible d'abord par un rapport entre plusieurs personnes : « l'ouverture de l'homme au monde [...] est multiforme selon les phénomènes fondamentaux de notre existence et pour cette raison elle est aussi toujours sociale. C'est précisément dans la mesure où l'homme a une existence sociale, qu'il existe ouvert au monde. Le jeu humain est un mode singulier et remarquable d'un rapport social avec le monde²³³. » Bien loin de n'être qu'un phénomène parmi les autres, on verra plus loin en quoi le jeu humain acquiert sa singularité. Pour l'instant, il peut être intéressant de souligner que l'intersubjectivité ainsi prise en compte par Fink dans le rapport compréhensif au monde dénote bien une philosophie qui s'ancre dans la généralité pour expliquer le particulier. Or, toujours, ce qui lie cette généralité au particulier, et ce peu importe à quel degré de généralité ou de singularité, nous pouvons nous imaginer que c'est le monde qui est en soi ce qu'il y a de plus général et qui englobe toutes les choses actuelles ou possibles.

Le quatrième sens donné à la *mondanité* est décrit par Fink comme la conséquence de la métaphysique occidentale (particulièrement la métaphysique chrétienne) par rapport à la dualité entre corps et esprit, entre monde intelligible (ou divin) et monde sensible²³⁴. On retrouve sans doute ici une influence heideggérienne dans la critique de la tradition de la métaphysique

²³² *Ibid.*, p. 223.

²³³ *Ibid.*, p. 224.

²³⁴ *Ibid.*, p. 220.

occidentale, ainsi qu'une influence nietzschéenne. Quoi qu'il en soit, *mondain* est à prendre ainsi dans un sens diffamatoire envers l'être humain vivant dans sa sensibilité, c'est-à-dire le « païen » se détournant dans sa quotidienneté de ce qui est jugé comme essentiel, par exemple par le jeu frivole qui nous écarte du salut éternel en échange d'un bonheur temporaire²³⁵. Cependant, selon Fink, le jeu pris en ce sens est simplement celui de l'insouciance et du plaisir des sens et des apparences²³⁶. Avec cette dernière formulation, le jeu peut tout aussi bien être perçu négativement selon le quatrième sens de *mondain*, que de façon neutre ou positive si l'on se positionne à partir des autres sens donnés à la *mondanité*.

2.3.3. Le sens dévoilé par le jeu

À la suite des quatre sens de la mondanité exposés par Fink que l'on vient de mettre de l'avant, on a vu que trois d'entre eux peuvent servir à décrire le jeu humain. Or, comme il a été mentionné, le troisième sens porte sur le rapport compréhensif qu'a l'être humain avec le monde à travers les différents phénomènes sociaux fondamentaux de son existence. Le jeu en fait partie, tout comme la mort, le culte, le travail, l'amour et la domination. Comme il le mentionnait déjà dans son texte *Oasis of Happiness: Thoughts towards an Ontology of Play* (1957) ayant précédé la publication du *Jeu comme symbole du monde* (1960), tous ces phénomènes fondamentaux forment pour Fink « la structure élémentaire de la tension et le contour du caractère déroutant et polysémique de l'existence humaine²³⁷ » [Notre traduction]. Néanmoins, malgré cette

²³⁵ *Ibid.*, p. 221.

²³⁶ *Ibid.*, p. 225.

²³⁷ « *The same thing holds for the dimensions of power and love in his being with [Mitsein] his fellow human beings. The human being is essentially a mortal being, essentially a worker, essentially a fighter, essentially a lover and—essentially a player. Death, work, ruling, love, and play form the elementary structure of tension and the outline of the puzzling and polysemous character of human existence.* » Eugen FINK. « Oasis of Happiness: Thoughts toward an Ontology of Play {1957} » dans *Play as Symbol of the World: And Other Writings*. Traduit par Ian Alexander Moore et Christopher Turner, Bloomington: Indiana University Press, 2016, p. 18.

appartenance commune au rang de phénomènes fondamentaux de l'existence humaine, il reste tout de même à déterminer en quoi le jeu humain se distingue particulièrement des autres phénomènes fondamentaux pour que Fink s'y intéresse autant.

Le monde est ce qui rend possible l'être et le non-être des choses, puisque par lui elles naissent et elles périssent. Or, en ce qui concerne le jeu, il y a également quelque chose de cet ordre, quoique dans un sens tout autre. En effet, selon Fink, bien que le jeu soit accompli parmi les étants réels, avec d'autres personnes et en prenant un objet comme « jouet », l'acte de jouer produit néanmoins du *monde irréel* dans lequel le jouet obtient un caractère imaginaire et les joueurs acquièrent des rôles²³⁸. Cependant, Fink spécifie que cette nouvelle sphère de sens irréaliste se trouve dans la réalité totale sans véritablement y être et que le monde du jeu est une *apparence* qui résiste à son intégration au sein des choses et des rapports de choses²³⁹. Ainsi, le phénomène fondamental du jeu crée quelque chose qui se situe au-delà de la question de l'être ou du non-être propre à l'*intramondanité*. Raphaël Celis écrit à ce propos que « le monde qu'il [le jeu] produit résiste à son attachement final dans un système de renvois, et [que] son irréalité met en échec toute tentative de réappropriation par l'univers quotidien²⁴⁰ ».

De plus, en utilisant le terme *apparence*, Fink ne signifie ni que le monde du jeu est une simple copie, ni d'ailleurs qu'il est un lieu de rapprochement entre l'être humain et les divinités, mais bien plutôt qu'il est un « *rapport au monde* de l'existence humaine » avec un *monde sans joueur*²⁴¹. Cette *apparence* concerne donc davantage le troisième sens de la *mondanité* qui touche au rapport compréhensif de l'être humain que son quatrième sens qui peut être donné du point de

²³⁸ E. FINK, *Le Jeu comme symbole du monde*, op. cit., p. 226.

²³⁹ *Ibid.*, p. 226.

²⁴⁰ R. CELIS, op. cit., p. 62.

²⁴¹ E. FINK, op. cit., p. 227.

vue de la métaphysique platonicienne ou de celui du mythe païen. Néanmoins, Fink ajoute aussi que dans le jeu humain, l'existence humaine se laisse « animer et traverser par le tout » dans une « extase de l'existence visant le monde »²⁴². Dans cette optique, ce rapport compréhensif au monde ouvert par le jeu humain touche tout de même dans une certaine mesure au quatrième sens de la *mondanité* puisqu'il mobilise le plaisir des sens et des apparences. Ainsi, ce plaisir propre au jeu humain ne doit donc pas être compris dans un sens diffamatoire ou un sens mythique, mais il devrait bien être envisagé positivement puisque ce plaisir participe singulièrement à l'ouverture humaine au monde.

Bien entendu, le rapport esthétique au monde par le jeu humain ne peut à lui seul rendre compte de la compréhension que l'être humain a du monde à partir des *apparences*. À cet effet, Fink ajoute que le tout du monde se reflète en lui-même dans le jeu humain, qu'« il fait scintiller par instant des traits de l'infinité sur et dans un intramondain, un fini »²⁴³. Ainsi, outre que le jeu humain entre ici dans un mode de temporalité qui lui est propre par rapport aux autres étants du monde, le thème du reflet évoqué par Fink nous rappelle celui du miroir dans la formulation heideggérienne de « jeu de miroir du monde » présente dans la théorie du Quadriparti puisque le propre du miroir est de refléter. Alors que Heidegger laisse en suspens la signification de cette expression, Fink offre pour sa part des éléments théoriques qui rendent possible une meilleure compréhension de celle-ci. Comme on s'en doute, ce reflet consiste simplement en l'*apparence* décrite par le philosophe, qui tel qu'on le sait ne s'apparente ni à une simple copie, ni à un rapport entre l'être humain et les divinités, mais s'inscrit plutôt dans un rapport de l'existence humaine avec le monde. Néanmoins, outre ce que l'on connaît déjà à propos de celui-ci, qu'est-ce

²⁴² *Ibid.*, p. 228.

²⁴³ *Ibid.*, p. 228.

qui fonde ce reflet apparent du monde selon Fink? Cette ouverture compréhensive au monde par l'entremise de son reflet est possible grâce à une forme particulière de la liberté.

D'après Fink, l'être humain, malgré certaines contraintes, est libre par nature et se détermine, se définit toujours par ses décisions : il est l'œuvre de ses choix dont il a l'entière responsabilité et il ne peut se dégager de l'histoire pesante de ses choix²⁴⁴. Cette définition de la liberté est plutôt commune et elle rappelle très fortement ce que l'on retrouve, à quelques différences près, chez un philosophe tel que Jean-Paul Sartre, pour qui « si l'existence précède l'essence, l'homme est responsable de ce qu'il est²⁴⁵ ». Cependant, Fink présente également une autre manière de concevoir la liberté dans l'existence humaine qui est très différente de ce qu'on peut entendre habituellement à propos de cette thématique. Fink définit le monde comme un *jeu sans joueur*. Cette caractérisation du monde rend compte qu'il n'y a pas d'humains ou de dieux qui jouent au jeu du monde et qui le déterminent. En effet, le monde, à l'opposé de l'être humain dans le monde qui se détermine lui-même, a une absence de détermination propre. Il gouverne, mais n'est pas lui-même gouverné. C'est pourquoi Fink décrit le monde comme la « profondeur insondable, l'indéterminé, l'instable, l'ouvert, le possible ondoyant » découvert comme tel dans le jeu par l'existence humaine²⁴⁶. Par le jeu, on découvre qu'il existe une liberté qui ne possède pas de limitations propres et qui n'est pas intramondaine, mais bien mondaine. Il y a d'un côté une liberté déterminée et déterminante chez l'humain et d'un autre côté une liberté indéterminée pour le monde.

Or, Fink pense que grâce au médium très précis du jeu, il est aussi possible pour l'être humain de vivre en quelque sorte la liberté du monde. En effet, à cause de la nature du jeu, il ne

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 228-229.

²⁴⁵ Jean-Paul SARTRE. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1996, p. 31.

²⁴⁶ E. FINK, *op. cit.*, p. 228.

s'agit pas réellement qu'une personne puisse devenir libre comme le monde ou « libre de la liberté », mais bien que cette liberté se constitue plutôt de manière irréaliste dans un « enchevêtrement du réel et de l'irréel », où l'humain qui joue perd momentanément l'histoire de sa responsabilité et sent « ce qu'il y a de ludique dans le fond de la liberté » et « ce qu'il y a d'irresponsable à l'origine de toute responsabilité »²⁴⁷. Ainsi, dans le jeu humain, une personne entrevoit ce qui fonde sa propre liberté ainsi que la liberté qui vaut pour l'humanité toute entière, dans la mesure où par la sphère de réalité qui y est ouverte, toutes les limites inhérentes à sa liberté quotidienne disparaissent de façon imaginaire, comme si la personne gouvernait elle-même à l'intérieur du jeu comme le monde gouverne. Cependant, cette liberté du monde vécue irréallement par l'humain n'est pas à prendre comme la simple somme des deux autres formes de liberté vues précédemment. En fait, pour Fink, le rapport entre l'humain et le monde compris à l'intérieur du jeu humain « précède comme rapport la différence de ce qui est réuni dans ce rapport »²⁴⁸. Ainsi, l'humain est essentiellement libre de cette manière imaginaire dans la mesure où ce qui le lie au monde et qui lui est révélé lorsqu'il joue précède sa simple présence auprès des choses où sa liberté pèse sur lui tout comme son absence dans la gouvernance qu'exerce le monde sur toutes les choses. László Tengelyi met d'ailleurs l'accent sur le fait que Fink parle de redonner par le jeu une « irresponsabilité joyeuse » plutôt que de la donner²⁴⁹.

Considérant que le jeu humain ouvre un rapport compréhensif au monde qui est unique, certaines connaissances qui pourraient être ordinairement cachées sont sujettes à devenir connues

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 229.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 230.

²⁴⁹ László TENGELYI. « La "fenêtre sur l'absolu" selon Fink ». dans Natalie DEPRAZ et Marc RICHIR, dir. *Eugen Fink : Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 23-30 Juillet 1994*, organisé et édité par Natalie Depraz et Marc Richir, Collection ELEMENTA. Amsterdam-Atlanta, GA: Rodopi, 1997, p. 11.

lorsque l'humain se met à jouer. On pourrait alors parler d'un dévoilement, voire de l'*alètheia*²⁵⁰ qui était un concept cher à Heidegger. À cet effet, Fink estime que le réel et l'irréel qui sont habituellement délimités et même séparés dans la vie quotidienne sont mélangés dans le jeu et peuvent même parfois mener ensemble à des « vérités supérieures »²⁵¹. De plus, selon le philosophe, le jeu possède dans ce mélange son domaine propre clos sur lui-même, séparé des autres activités humaines et pourvu de son propre espace, son propre temps et ses propres fins²⁵². À ce propos, pour faire un lien avec le thème de la liberté abordé précédemment, nous pouvons considérer que la liberté essentielle de l'être humain, cachée lorsqu'il ne joue pas, devait nécessairement être située et découverte dans un lieu quelconque pour que sa vérité soit dévoilée. Le jeu humain fait ainsi office de clairière à la fois réelle et irréaliste où a lieu le dévoilement du rapport de l'humain au monde et de sa liberté découlant de ce rapport.

2.3.4. Le jeu comme « symbole » du monde

Fink estime que le jeu est essentiellement sacré parce qu'il contient en lui-même la structure du *temenos*, ce qui lui confère ainsi le statut de « métaphore cosmique » puisqu'il devient une aire séparée des autres domaines de la vie humaine²⁵³. Comme nous le savons, le monde ne peut être pensé comme une chose tout comme une chose ne peut être pensée comme le monde. De ce fait, Fink se demande alors comment le jeu qui est un étant fini peut être la métaphore du monde qui est pour sa part infini²⁵⁴. Il répond ainsi à cette question : il est seulement possible de penser la métaphore cosmique à partir du monde et non à partir de l'étant, ce qui signifie qu'elle doit être pensée comme un « moment du monde » dans lequel le tout du

²⁵⁰ On reviendra plus loin sur ce concept et sa signification pour Fink.

²⁵¹ E. FINK, *op. cit.*, p. 230.

²⁵² *Ibid.*, p. 231.

²⁵³ *Ibid.*, p. 232.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 233.

monde se reflète en y traçant des caractères et en y faisant apparaître des aspects du « mouvement du tout »²⁵⁵. On retrouve ici le niveau cosmologique de réflexion de Fink, d'après lequel l'ouverture compréhensive à l'insondable paraît nécessairement impossible si l'acte fini pour le faire n'est pas d'abord le produit du sondé infini qui lui en donne la possibilité plutôt qu'un acte autonome d'une simple chose ou de l'humanité utilisant comme il l'entend cette chose. Autrement dit, penser la métaphore cosmique, c'est aussi assumer la posture d'une certaine humilité épistémique par rapport au médium de la compréhension du monde, qui n'est pas simplement donnée à la conscience.

Cependant, le statut de métaphore cosmique du jeu humain ne signifie pas qu'il est le seul moyen de se rapporter dans un rapport compréhensif au monde. En réalité, d'après Fink, les reflets du monde se manifestent différemment dans les phénomènes fondamentaux de l'existence humaine tout comme dans toutes les choses²⁵⁶. De ce fait, ces dernières ont aussi en elles des éléments de compréhension du monde. Or, à la différence du jeu par lequel on acquiert dans l'apparence une compréhension de ce qu'est le monde, les reflets du monde dans les choses permettent plutôt à celles-ci d'être vues réellement en elles-mêmes. En effet, selon Fink, les étants suivent dans une causalité précédant tout mode particulier de causalité les mouvements de l'entre-temps et y acquièrent par le fait même une raison d'être²⁵⁷. Ainsi, le rapport compréhensif au monde qui découle du reflet de ce dernier dans les choses est d'ordre secondaire face au rapport compréhensif que nous acquérons face à la signification de ces choses en elles-mêmes.

Cependant, contrairement aux choses qui possèdent une valeur, Fink considère que le monde est pour sa part sans raison, sans cause, sans fin et sans valeur, mais contient pourtant en

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 233.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 233-234.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 234.

lui-même les raisons de tous les étants²⁵⁸. C'est dans le médium de l'apparence seulement que le monde se reflète dans le jeu en tant que symbole, c'est-à-dire avec le même caractère sans valeur et sans fin que le monde²⁵⁹. Or, pour saisir ce rapport entre le monde et les choses par lequel le sens des choses naît du non-sens du monde, nous devons nécessairement avoir expérimenté la sphère du jeu qui diffère radicalement des autres phénomènes fondamentaux de l'existence humaine et des autres choses, qui n'ont pas cette fonction symbolique du monde puisqu'ils possèdent un sens. La compréhension adéquate et plus complète des choses doit ainsi passer par l'ouverture compréhensive au monde du jeu humain.

À cet effet, Fink affirme que contrairement au jeu humain qui est une apparence, le jeu du monde peut être qualifié de son côté d'apparition, c'est-à-dire qu'il est « la naissance universelle de tous les étants, de toutes les choses et de tous les événements dans une présence commune, réunifiant toutes les choses individuelles, dans une présence, auprès de nous »²⁶⁰. On comprend par-là que notre rapport au temps est donc aussi le produit d'un temps plus originaire, où les choses ne sont pas encore individuées et pleines de sens pour nous, mais où pourtant elles ont le potentiel de le devenir dans leur présentification dans le temps intramondain.

De plus, selon le philosophe, le monde n'est le jeu de personne, car les joueurs sont tous en lui, joués par lui²⁶¹. En qualifiant le monde de jeu sans joueur, Fink se distingue des approches qui mettent les dieux ou les humains au centre de tout. Il faut aussi sans doute éviter de personnaliser le monde, car il est faux de penser que tout puisse avoir un sens. En fait, Fink estime que le rien se trouve derrière l'apparition et qu'il reste à la philosophie à spéculer sur le

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 235.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 236.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 238.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 238-239.

monde, si tant est que la totalité métaphysique hostile au jeu soit dépassée²⁶². Malgré la possibilité du non-sens, du rien, il y a par la réflexion humaine un espace pour ouvrir au sens, pour comprendre à la fois le monde et les choses qui nous entourent.

2.3.5. La compréhension retenue du Quadriparti à partir de Fink

Compte tenu de tout ce qui précède, comment donc peut-on comprendre le Quadriparti si on ne part pas d'une réflexion ontologique, mais bien d'une réflexion cosmologique?

Tout d'abord, il est bon de se rappeler que les Quatre du Quadriparti sont bel et bien présentés par Fink dans sa réflexion au début du *Jeu comme symbole du monde*. En effet, Fink y affirme que la relation entre les dieux, les mortels, la terre et le ciel a d'abord été rencontrée pré-philosophiquement, dans une interprétation mythologique du monde où l'être humain tentait de comprendre sa position dans le *cosmos*²⁶³. Or, d'une part, Fink tente dans sa philosophie de dépasser tout autant la métaphysique occidentale que le mythe païen, même si sa conception du jeu comme extase de l'existence avec le monde est applicable au mythe païen dans son rapport avec le culte. D'autre part, Fink estime que le *cosmos*, qui est l'ordre articulé de toutes les choses dans le monde, n'a été créé ni par les mortels, ni par les dieux qui sont eux aussi des étants intramondains²⁶⁴. Les dieux et les mortels ne sont pas au-dessus du monde, ils sont eux-mêmes des choses créées dans le monde²⁶⁵. Le monde est au-dessus de tout pour Fink, ce sont les choses

²⁶² *Ibid.*, p. 239.

²⁶³ *Ibid.*, p. 10.

²⁶⁴ E. FINK, « Oasis of Happiness: Thoughts toward an Ontology of Play {1957} », *loc. cit.*, p. 26.

²⁶⁵ Dans le séminaire sur Héraclite donné par Fink et Heidegger au semestre d'hiver 1966-1967, Fink fournit une explication de la nature double de la relation entre dieux et humains, qu'il attribue à Heidegger, ce à quoi ce dernier ne s'oppose pas. « En termes heideggériens, nous pourrions dire : les hommes et les dieux font partie à un certain point de vue de l'étant, mais selon le point de vue essentiel ils font partie de l'être. [...] Dieux et hommes existent en tant que compréhension de l'être. L'intelligence divine et l'intelligence humaine avec l'être (*Seinsverständnis*) sont des modes de l'auto-illumination de l'être. » Martin HEIDEGGER, et Eugen FINK. *Héraclite : Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*. Trad. de l'allemand par Jean Launy et Patrick Levy, Paris: Gallimard, 1973, p. 164.

qui doivent être pensées à partir du monde et non le contraire. Bien évidemment, l'exercice psychique que cela exige est périlleux pour nous qui sommes au sein des choses.

Pour ce qui est du Ciel et de la Terre, ces deux éléments sont thématiques davantage dans un cours de Fink datant de 1950-1951, intitulé *Sein und Mensch*, qui n'a pas été traduit en français, mais dont traite Chaberty dans sa thèse doctorale. Pour Fink, le Ciel et la Terre sont des moments essentiels du monde. Sans que l'on s'attarde trop longtemps sur cette partie de sa pensée, il est pertinent de donner une définition sommaire de ces éléments. Chaberty décrit ainsi ce que signifie la Terre pour Eugen Fink : « La LETHE est la présupposition nécessaire, la nécessité originaire, dit Fink, pour que l'apparaître se produise. L'apparaître vient nécessairement de quelque part, et le fond d'où tout provient est cependant comme tel insondable. C'est, dit Fink, le moment "refermé" du monde, qu'il symbolise également par la Terre (l'origine dont tout provient)²⁶⁶. » En ce qui a trait au Ciel, Chaberty le décrit comme suit : « Pourtant ce qui provient de la fermeture originaire apparaît. Et la seconde condition de cet apparaître est précisément la visibilité de ce qui apparaît, pour Fink le moment du "Ciel", autrement dénommé ALETHEIA²⁶⁷. » Ainsi, reprenant à son compte des concepts grecs repris également par Heidegger, Fink tente de décrire l'apparaître dans ce qui le rend possible et ce qui le rend visible. Pour ce faire, la Terre et le Ciel ne sont utilisés que pour leur valeur symbolique. Or, le processus décrit par Fink doit être compris comme étant déterminé avant tout par l'espace-temps du monde plutôt que par l'Être. Mario Ruggenini fait remarquer que chez Fink, dans « l'obscur enracinement du monde dans la terre, la vérité n'est plus interprétée seulement à partir de

Nous pourrions ajouter que ce qui est question implicitement ici pour Fink est aussi la question de la compréhension du monde.

²⁶⁶ D. CHABERTY, *op. cit.*, p. 27.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 27.

l'homme, du monde de sa compréhension, mais aussi à partir de l'étant en lui-même²⁶⁸ ». Cependant, il demeure que l'étant peut être rencontré et que sa compréhension reste possible sans avoir besoin de le décrire. Comme l'exprime Ovidiu Stanciu, à l'encontre de Heidegger pour qui la *lethe* est l'ombre rendant possible l'apparition de la lumière, Fink donne une interprétation primaire et non-dérivée de la *lethe* qui ne se laisse saisir non par la parole, mais par les phénomènes existentiels de l'existence humaine²⁶⁹.

En considérant ce qui précède, on comprend en partie pourquoi Fink aborde les Quatre du Quadriparti surtout au début du *Jeu comme symbole du monde*, sans que sa pensée ne s'y arrête particulièrement. À la fois dans un souci de dépasser le mythe et la métaphysique occidentale (ce qui inclut la métaphysique heideggérienne) et de mettre en exergue le primat de la cosmologie sur l'ontologie, les Quatre du Quadriparti s'effacent dans le langage finkéen au profit de la mondanité. La question de départ pour Fink n'est pas de savoir comme Heidegger ce qu'est une chose, mais plutôt de comprendre ce qu'est le monde dans son rapport avec le jeu humain, en traitant notamment des différents sens de *mondain*.

On pourrait s'objecter à cette distinction entre les deux philosophes en affirmant que Fink, s'intéressant au jeu humain, part d'abord d'une chose singulière pour ensuite la mettre en rapport avec le monde, tout comme l'a fait Heidegger avant lui. Néanmoins, à cette objection, l'on pourrait répondre en deux points. D'une part, bien que les deux philosophes s'intéressent au rapport entre la chose et le monde, le point d'ancrage de cette réflexion demeure tout de même l'Être pour Heidegger, tandis que pour Fink c'est à partir du monde que cette relation est pensée.

²⁶⁸ Mario RUGGENINI. « Être, Monde, Finitude. La vérité du sujet et de l'existence dans la pensée d'Eugen Fink », dans Emmanuel MEJÍA, dir. *Phénoménologie et herméneutique II. Penser leurs rapports : [Colloque « Erasmus » 1996]*. Lausanne: Payot Lausanne, 2001, p. 130.

²⁶⁹ Ovidiu STANCIU. « Cathrin Nielsen et Hans Rainer Sepp (éds.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*. Freiburg/Munich, Verlag Karl Alber, 2010 ». *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 22, 2014, p. 4, dans *OpenEdition Journals*, <http://journals.openedition.org/alter/327> (Page consultée le 05 décembre 2019)

D'autre part, comme on l'a vu, selon les différents sens de la mondanité, le jeu humain acquiert un statut particulier parmi les choses, ce qui fait que non seulement il ne peut être pensé uniquement comme une chose parmi d'autres, mais qu'en plus, il ouvre un mode de compréhension distinctif du monde qui est supérieur à celui de n'importe quelle autre chose. Ceci consiste d'ailleurs en un point de rupture avec Heidegger qui ne semble pas dans sa théorie du Quadriparti mettre de distinction de degré entre les choses dans leur possibilité d'ouverture au monde.

Somme toute, dans la pensée finkéenne, il n'y a pas explicitement de Quadriparti qui rende possible la compréhension de la relation entre la chose et le monde. Néanmoins, cela ne signifie pas que l'on ne peut tenter de comprendre l'idée d'un Quadriparti à partir des réflexions de Fink. Au contraire, on pense qu'il est possible de le faire grâce au fil d'Ariane de sa pensée qui permet peut-être de retrouver le chemin vers le monde à travers le labyrinthe des choses intramondaines. Il faut garder en tête le caractère interprétatif de cet exercice de pensée et les difficultés qui peuvent sans contredit survenir selon des interprétations qui pourraient diverger.

Si l'on revient à présent sur l'expression formulée par Heidegger de jeu de miroir du monde, comment peut-on la comprendre à l'intérieur de la pensée cosmologique de Fink afin d'y déceler ce qui était inaperçu auparavant dans la théorie heideggérienne? Selon Heidegger, ce sont les choses qui donnent le monde grâce à un jeu de miroir de la simplicité où dans le rassemblement des dieux, des mortels, du ciel et de la terre, chacun des Quatre reflète les trois autres parties du Quadriparti dans leur être propre. Ce jeu de miroir qu'il appelle aussi la transpropriation est ce qui constitue pour Heidegger le monde. Or, nous avons aussi vu qu'il reconnaît une difficulté majeure à sa théorie, à savoir que de parler du Quadriparti du point de

vue humain nécessite la représentation, ce qui de son point de vue limite en grande partie le ménagement de l'être de la chose et la compréhension que l'on peut se faire du Quadriparti.

Si l'on se place d'un point de vue finkéen, penser à une chose à partir des Quatre nécessite que l'on réfléchisse sur les sens de la mondanité qui permettent d'affirmer comme Heidegger que les choses donnent le monde dans le rassemblement des Quatre. Dans le premier sens de la mondanité, qui porte sur l'intramondanéité des choses, il serait impossible de dire que le Quadriparti permette de donner le monde. En effet, comme on l'a vu, Fink considère que le monde ne peut jamais être compris comme une chose ou comme un rapport entre des choses. Le monde ne peut être donné par des choses comme une chose, car il ouvre lui-même l'espace-temps dans lequel apparaissent les choses qui lui appartiennent et il ne pourrait exister préalablement à son apparition. De même, l'intramondain est un moment essentiel du monde, mais le monde ne peut être pensé comme un moment de la totalité qu'il représente.

Dans le second sens de la mondanité, le monde est ce qui gouverne, ce qui exerce son action sur les choses et qui leur permet de naître et de mourir. On ne saurait non plus conclure ici que ce sens de la mondanité rend possible la donation du monde par les choses. Dans la même logique que le premier sens, qui est en quelque sorte complémentaire à ce second sens, c'est le monde qui donne les choses et une chose ne saurait jamais donner le monde ni dans une action qui le gouverne, ni dans une action qui lui permette de gouverner.

Dans le troisième sens de la mondanité, l'existence humaine, par les différents champs de sa vie, entre dans un rapport compréhensif avec le monde qui lui est propre. Il s'agit ici du sens de la mondanité qui est le plus significatif pour la question de la donation du monde par les choses. En effet, les choses donnent ainsi le monde dans la mesure où dans leur rencontre, on arrive à comprendre de diverses manières le monde, bien que toujours partiellement. Bien sûr, ce

don n'est pas à prendre comme un acte autonome total des choses : le monde se laisse voir partiellement dans les apparences par ses reflets en elles, grâce aux éclats de lumière du Ciel (*alètheia*). Ainsi, ce don direct du monde par les choses, ou du moins d'une partie de celui-ci, est en réalité un don indirect du monde lui-même. Il s'agit tout de même existentiellement et phénoménalement d'une donation de la compréhension du monde qui est seulement possible par l'intermédiaire des choses.

Dans le quatrième sens de la mondanité, qui est celui de l'insouciance et du plaisir des sens et des apparences, la donation du monde par les choses est également possible. Ce qui apparaît préjudiciable dans la métaphysique traditionnelle prend un sens tout autre ici. On pourrait dire que les choses offrent une simplicité et que l'être humain peut prendre plaisir à accueillir celle-ci ainsi que les reflets du monde. Dans un même ordre d'idées, dans un stade plus avancé sur le plan des sens, on pourrait aussi affirmer que le véritable don du monde advient lorsque l'humain entre dans un rapport extatique avec ce dernier. Sans doute cette extase peut survenir de différentes manières selon chaque personne et selon les phénomènes existentiels vécus. Néanmoins, c'est le phénomène fondamental du jeu qui fut thématiqué par Fink en ce qui a trait à cet état extatique.

Parmi les quatre sens de la mondanité, seuls les deux derniers permettent d'affirmer que le monde peut nous être donné par les choses. Cependant, la possibilité de cette donation²⁷⁰ est elle-

²⁷⁰ Nous ne le ferons pas ici, mais la notion de don pourrait être davantage approfondie. Car le don peut être conçu comme un pouvoir naturel sous la forme d'une prédisposition en tant que possibilité native, mais il peut aussi signifier l'expression d'une gratuité. Cette gratuité possède le sens d'une donation favorable et libre qui est offerte pour rien, gracieusement. À ne pas confondre cependant avec le sens privatif que l'on attribue, par exemple, à ce que l'on nomme communément « un geste gratuit » pour indiquer qu'il est sans fondement et dépourvu de légitimation. La gratuité du don au sens positif du terme est une donation sans contrepartie qui possède en elle-même une valeur noble et pure qui favorise notre reconnaissance et éveille notre sentiment de gratitude. En ce sens, le jeu comme symbole du monde offre la possibilité pour les êtres humains de cesser de voir le monde comme un monde d'objet ou d'instrument pour apercevoir les choses dans leur pluridimensionnalité selon les paramètres du Quadriparté. Façon

même accordée par le monde. Dans un recoupement entre le troisième et le quatrième sens de « mondain », le jeu est symbole du monde et offre ainsi une compréhension partielle et extatique de ce dernier. Comme nous le savons, Fink considère que dans le jeu humain, l'existence humaine se laisse traverser et animer par le tout et acquiert alors une compréhension partielle de l'infinité du monde à partir d'une chose finie.

Compte tenu de ce qui précède, les choses peuvent effectivement donner le monde dans le jeu de miroir de la simplicité où les Quatre sont rassemblés, à condition de se référer au troisième et au quatrième sens de la mondanité donnés par Fink. Cependant, à quel type de jeu a-t-on affaire ici : le jeu du monde ou bien le jeu humain? Autrement dit, le rassemblement des Quatre est-il gouverné par le monde, par la nature de manière autonome au monde ou bien par l'être humain? Il est difficile de statuer sur ce problème, qui est d'ordre spéculatif. Si ce rassemblement s'opère littéralement à l'intérieur des choses, alors il ne peut qu'être l'œuvre du monde ou de la nature. Dans ce premier cas, il serait difficile d'affirmer quoi que ce soit sur ce jeu sur les choses par le monde. De par la nature, on pourrait au moins dire que le jeu s'intègre dans un mouvement, bien que paradoxalement, brisant en même temps l'espace-temps de la nature de façon momentanée. Au contraire, s'il s'agit d'un jeu interprétatif et symbolique, alors c'est plutôt l'existence humaine qui opère le rassemblement pour comprendre le monde à travers les choses. Dans ce second cas, on peut certainement en retirer quelques réflexions puisque c'est un jeu auquel l'humain peut consciemment jouer.

appréciative qui nous émancipe d'une vision purement instrumentale et objectivante de la réalité. La poésie du réel devient perceptible et visible à partir de la conception du monde selon le Quadriparti. Car celui-ci rend possible de s'ouvrir aux correspondances multiples que l'être-au-monde entrevoit entre les choses du monde. Il rend possible un don de signifiante qui trouve résonance chez l'être humain.

En tant que jeu humain, le rassemblement des Dieux, des Mortels, du Ciel et de la Terre qui forme le Quadriparti est essentiellement intramondain, existentiel et lié aux sens. En jouant à ce rassemblement spéculatif au travers des choses, l'être humain comprend ce que sont en réalité celles-ci, c'est-à-dire des jouets du monde apparaissant et disparaissant dans son espace-temps, car dans le miroitement des apparences des signes du monde se laissent entrevoir. Dans ce jeu l'être humain prend plaisir à voir les choses, il s'extase dans sa compréhension des choses, du monde et de lui-même. Il se sent libre, se laissant traverser par le tout du monde et n'ayant plus aucune responsabilité.

Bien que la pensée finkéenne semble nous offrir des pistes de réflexion intéressantes pour penser la nature du Quadriparti, des obstacles demeurent. Par exemple, qu'est-ce qui différencie précisément le jeu du Quadriparti de n'importe quel autre jeu humain si nous le considérons précisément comme un jeu humain? Pourquoi Quatre plutôt que Cinq ou bien Six²⁷¹? Pourquoi ces Quatre en particulier? Il s'agit de questions qui resteront ouvertes dans le cadre de ce mémoire. De plus, Fink permet-il de dépasser le problème de la représentation du Quadriparti soulevé par Heidegger? Peut-être que ce problème n'est plus un problème dans la réflexion cosmologique. Si la représentation que se fait l'être humain peut nuire au ménagement de l'être de la chose et à la définition du Quadriparti, peut-être lui est-elle impossible de brimer la mondanité de la chose. Après tout, la chose est mondaine grâce au monde uniquement et les différents sens de la mondanité ont surgi au fil de leurs rencontres. Par exemple, la mondanité comprise comme rapport compréhensif au monde est apparue dans l'actualisation de ce rapport

²⁷¹ Iain Thomson offre pour sa part à la note 41 de son article une lecture du texte de Llewelyn étudié dans ce chapitre de notre mémoire comme la création d'un « Octoparti » alliant le Quadriparti ainsi qu'un « Quadriparti lévinassien ». Voir Iain THOMSON. « Ontology and ethics at the intersection of phenomenology and environmental philosophy » *Inquiry*, vol. 47, n° 4, 2004, p. 411.

dans la représentation que s'est faite l'humain du monde. Ainsi, la représentation est ici salutaire, dans la mesure où bien loin de prétendre contenir en elle-même la signification du monde, elle laisse à ce dernier le soin de se présenter à nous et en ce sens représente aussi une forme de ménagement de la mondanité à travers la sphère de la signification et de l'existence.

2.4 Conclusion du chapitre 2 : les conséquences d'une représentation finkéenne du Quadriparti pour l'écophénoménologie

Tout comme dans le premier chapitre, ce deuxième chapitre avait comme objectif de décrire approximativement les similitudes et les différences dans la thématique du Quadriparti présente chez Heidegger, chez Fink et chez les écophénoménologues. Ce deuxième chapitre avait également pour objectif de formuler l'apport pour le courant écophénoménologique de la philosophie finkéenne sur le jeu, le monde et dans un certain sens sur le Quadriparti. Ce travail a en majorité été effectué à partir de la lecture du *Jeu comme symbole du monde*. La conclusion de ce chapitre achève la seconde et dernière recherche entreprise dans le cadre de notre mémoire. Tout comme pour le premier chapitre, il ne s'agit que d'un premier pas pour intégrer la contribution que pourrait avoir Eugen Fink pour l'écophénoménologie. Ainsi, plusieurs chemins demeurent inexplorés dans la dialectique des idées.

Parmi ces chemins se retrouve un dialogue possible avec l'interprétation d'Erazim Kohák du Quadriparti comme indice à partir de l'Être de la manière dont on doit être humain. Celle-ci n'est pas entièrement incompatible avec la pensée de Fink. D'un côté, on pourrait bien sûr s'opposer à Kohák en affirmant premièrement que ce dont il parle n'est en réalité pas l'Être, mais bien plutôt l'être des étants ou encore le monde, et deuxièmement que l'indice ne renvoie pas en premier lieu du plus général au particulier, mais du particulier au plus général. Ainsi, par exemple, les indices présents dans les choses sont des reflets du monde qui nous informent

partiellement de ce que le monde est et non notre propre reflet²⁷². D'un autre côté, considérant la mondanité dans son sens du mode compréhensif de l'existence humaine au monde, il peut effectivement y avoir des conséquences existentielles à ce dont l'on peut comprendre de ces indices, particulièrement sous l'angle du jeu. Ainsi, le Quadriparti, conçu en tant que jeu de miroir du monde, a effectivement en lui la possibilité de refléter dans les choses non seulement ce qu'est l'être humain, mais aussi ce qu'il peut être, compte tenu du rapport compréhensif à la liberté ouvert par le jeu humain.

Par conséquent, pour le mouvement écophénoménologique, il peut certainement y avoir une réflexion morale sur notre rapport à la nature, à notre environnement et aux choses à partir du Quadriparti vu d'un point de vue cosmologique. Or, comme on le sait, le sacré a une place importante chez Kohák dans la mesure où le sens moral en découle en bonne partie, tandis que comme on l'a aussi vu, pour Fink le sacré est présent dans le jeu humain et est ce qui lui donne la possibilité d'être métaphore du monde. Néanmoins, chez Kohák, Dieu est créateur du monde, tandis que chez Fink, c'est le monde qui crée le divin, son sens, ainsi que par implication ce qui est à la base du sens moral. Il n'y a pas de sens précédant le monde; derrière ce dernier se trouve le Rien selon Fink. Est-ce que cela ouvre la possibilité à des conséquences funestes pour la nature à cause d'un possible nihilisme découvert par Fink? Peut-être bien puisque le sens ne se trouve ainsi pas dans le monde en tant que ce qui gouverne. Cependant, il se trouve tout de même un sens présent à l'intérieur de l'intramondain, qui demeure un moment essentiel du monde.

²⁷² Dans le jeu, l'être humain se libère de sa position de domination pour participer librement au jeu du monde en tant qu'il en fait lui-même partie sans instrumentaliser ce qui lui est donné par cet enracinement cosmologique. Nous pourrions trouver un allier naturel allant en ce sens chez Gadamer dans son analyse de l'importance du jeu en tant que libre ouverture participative au monde. Voir Hans-Georg GADAMER, « Le jeu comme fil conducteur de l'explication ontologique », dans *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris: Éditions du Seuil, 1996, p. 119-128.

Un deuxième chemin à emprunter pourrait être un dialogue avec John Llewelyn. En effet, une écologie profonde rendue possible par le Quadriparti telle qu'imaginée par John Llewelyn est également compatible avec les considérations cosmologiques de Fink. Comme l'on n'a pas pu statuer auparavant si l'interdépendance des Quatre du Quadriparti est le résultat d'un jeu du monde compris comme ce qui gouverne ou bien s'il s'agit plutôt d'un jeu strictement humain, on ne peut non plus statuer si cette interdépendance est dépendante ou non du rapport compréhensif de l'être humain avec le monde. Dans les deux cas, une réflexion reste ouverte sur la priorité ou non qu'il puisse y avoir entre l'organique et l'inorganique. Est-ce que dans tous les cas une telle réflexion signifie comme on a pu le voir chez Llewelyn qu'il n'y a pas non plus de priorité entre les choses, que les choses existent à leur manière et qu'il y a là une exigence de respect de notre part à propos des différentes manières d'exister des choses? Pas nécessairement. On ne peut non plus à ce point-ci prouver notre conditionnement par rapport aux choses. Néanmoins, si dans le cadre de notre rapport compréhensif au monde nous acceptons de nous prêter au jeu du Quadriparti, si nous cédon au plaisir et à l'extase vers lequel ce jeu nous porte, dès lors il y a un intérêt certain qui nous gouverne, qui nous pousse à vouloir connaître les choses et les différents rapports entre les choses, car dans ceux-ci se trouvent les indices du monde. Cela peut certainement mener au respect de l'être propre de chaque chose et peut-être même limiter le regard objectifiant porté sur les étants.

Un troisième chemin possible peut passer par un dialogue avec Hanspeter Padrutt. En ce qui concerne la réflexion de Hanspeter Padrutt sur l'habitation et sur le langage, nos lectures limitées faites sur la pensée cosmologique de Fink nous empêchent d'en proposer des considérations pertinentes. Néanmoins, nous pouvons réfléchir sur la question de savoir si le jeu du Quadriparti est joué par le monde ou par l'humain. Padrutt prend clairement parti pour la

première option, car il considère que la chose est un processus de rassemblement de ses propres choses. De plus, comme on l'a aussi abordé, Padruitt ajoute à ce propos que de penser autrement la chose que comme ce processus de rassemblement consiste à la prendre en tant qu'objet de représentation et donc d'avoir un mode de pensée anthropocentré. Cependant, on peut s'opposer en partie à ce que cet écophénoménologue avance.

D'un côté, si l'on se place d'un point de vue ontologique, il est bien sûr possible de considérer que l'acte de se représenter la chose comme produit d'un jeu de représentation humain du Quadriparti est un acte qui empêche la chose et le Quadriparti d'« être » à leur manière et qu'on leur impose ainsi des déterminations humaines qui n'ont pas nécessairement lieu d'être. Cette action représentative qui permet également d'imaginer le monde est perçue dans cette perspective comme une appropriation humaine, une domination de son esprit sur les choses et sur le monde. On peut estimer qu'il s'agit d'une critique issue du point de vue ontologique du second Heidegger à l'encontre du premier Heidegger, tout comme celle du point de vue cosmologique de Fink à l'endroit de l'ontologie heideggérienne, qui dépend trop selon lui du *logos* pour la saisie de l'être. En effet, Fink affirme que « si l'on place le rapport de l'homme avec l'être de tous les étants surtout dans la parole, [...] la structuration et l'organisation "logique" de la réalité intramondaine [...] dissimulent ce faisant la totalité englobante, à partir de laquelle se montrent les articulations de sens logiquement saisissable de l'étant intra-mondain²⁷³ ». En ce sens, l'utilisation du langage pour s'approprier la compréhension des choses ne saisit jamais complètement l'ampleur de ce qui a permis cette représentation par le langage tout comme la chose en elle-même, c'est-à-dire le monde. Ainsi, nous pourrions dire que de représenter le

²⁷³ E. FINK, *Le Jeu comme symbole du monde*, op. cit., p. 223.

Quadriparti par notre langage fini nous fait manquer la compréhension de la chose et du monde ouvert par elle.

Or, est-il possible de faire autrement même en se représentant le Quadriparti comme un processus de rassemblement autonome présent dans les choses? Pas véritablement, puisque cela demeure une représentation de notre part. Comme nous le savons, Heidegger en a été conscient, et ce, même dans sa philosophie tardive qui fait l'objet des mêmes critiques venant d'être soulevées par Fink. Ce dernier estime que même si comme dans la philosophie tardive de Heidegger on avance que « ce n'est pas l'homme qui possède le langage et la compréhension de l'être s'articulant à lui, mais que c'est le langage qui possède l'homme, en tant que lumière de l'être, préservée, structurée et rassemblée [...] il y a de nombreux rapports dans lesquels la compréhension du monde et de l'être ne parle pas²⁷⁴ ». Synthétisant cette critique de Fink sur la trop grande confiance dans le langage pour rendre compte de l'être, Ovidiu Stanciu écrit que « le *logos* porte à la lumière un monde déjà morcelé, quadrillé, compartimenté, un ensemble de singularités et des axes qui rattachent ces singularités, détachés du fond anonyme dans lequel ils plongent leurs racines²⁷⁵ ».

D'un autre côté, en s'ancrant dans un point de vue cosmologique et pour conclure sur ce qui précède, Fink considère que la compréhension du monde sans le langage est possible et que les limites de ce dernier peuvent en partie être dépassées. En effet, il écrit qu'« il y a des phénomènes fondamentaux de notre être social, comme par exemple les relations entre ceux qui s'aiment et le rapport des vivants avec les morts, qui ne s'épuisent jamais dans ce qu'on dit et qui

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 223.

²⁷⁵ Ovidiu STANCIU. « Le méontique et le monde. Sur l'itinéraire philosophique d'Eugen Fink ». *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 27, 2019, p. 6, dans *OpenEdition Journals*, <https://journals.openedition.org/alter/1926> (Page consultée le 20 août 2021)

dépassent tout ce que l'on peut formuler²⁷⁶ », en ajoutant que « dans ces phénomènes aussi vit une compréhension du monde²⁷⁷ ». Autrement dit, sans nier que le *logos* puisse contribuer positivement à notre rapport compréhensif au monde, se contraindre à comprendre l'être de la chose uniquement à partir du langage sera évidemment toujours une limitation du regard à l'endroit des phénomènes fondamentaux par lesquels nous comprenons le monde plutôt que seulement l'être des étants intra-mondains. Peut-être que l'alternative que nous avons avancée de voir le Quadriparti comme un jeu humain est justement déjà trop réduite par l'espace de possibilités du langage. Néanmoins, en le voyant comme un jeu humain, il ne s'agit pas nécessairement de se limiter au langage saisissant le sens du Quadriparti, mais bien plutôt de mettre l'accent sur le rapport compréhensif que l'on a du monde à travers la chose avant même d'entrer dans un rapport langagier. Or, cette perspective, s'opérant dans l'attitude naturelle plutôt que dans une description ou une explication est bien sûr en partie un processus représentatif. En même temps, à cause de la nature particulière du jeu humain, ce processus brise en partie l'attitude naturelle dans laquelle nous vivons quotidiennement. Ainsi, nous estimons que la qualification anthropocentriste de Padruitt apposée sur la représentation humaine est en partie éliminée si nous concevons le jeu du Quadriparti comme un jeu humain plutôt que comme un jeu autonome.

En même temps, toujours du point de vue cosmologique, même si c'est l'être humain qui joue au jeu du Quadriparti, il demeure un jouet joué par le monde. Bien sûr, dans le jeu il acquiert une liberté inconditionnée comme celle du monde, mais seulement de manière imaginaire dans un enchevêtrement du réel et de l'irréel. Au fond de lui-même, au-delà de ce moment fini du jeu

²⁷⁶ E. FINK, *op. cit.*, p. 223-224.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 224.

où il peut se représenter comme un être infini, il garde les déterminations de son histoire et du monde qui le contraignent à la responsabilité malgré sa condition d'être libre. Ainsi, dans l'action du commencement de la mise en jeu du Quadriparti, il n'y a pas de liberté illimitée intramondaine qui a amené l'humain à jouer et à se représenter la chose. C'est plutôt grâce à la condition humaine, et aux déterminations mondaines influencées par la liberté illimitée du monde. De ce fait, en se plaçant d'un point de vue cosmologique, on découvre dans le jeu du Quadriparti une déresponsabilisation de la représentation que se fait l'existence humaine de la chose et ceci constitue aussi à notre avis une autre façon de se représenter le Quadriparti de telle sorte qu'il ne soit pas perçu comme une objectification anthropocentrée.

De plus, que ce soit par ou sans passer par une théorie du Quadriparti, Fink conçoit l'espace-temps à partir de son ouverture par le monde. Dans le devenir du jeu du monde, toute chose naît et périt. Bien entendu, cet espace-temps précède toute mesure et tout calcul et ne peut donc pas faire l'objet d'une réduction mathématique par les sciences de la nature. Ainsi, tout comme Padruitt qui a vu l'importance pour l'écologie du changement de la conception du temps et de l'espace rendu possible par le Quadriparti, on peut réaffirmer cette importance en se positionnant du point de vue de Fink. Les écophénoménologues auraient avantage à thématiser davantage l'espace-temps que nous avons passé en survol dans le cadre de ce travail, tout comme d'articuler à partir des concepts d'*alètheia*, d'arraisonement et de technique, pour ne nommer que ceux-là, une réflexion sur les conséquences de la pensée cosmologique de Fink pour l'écologie. Ceci est aussi vrai pour d'autres domaines scientifiques s'intéressant à la nature, pour qui même les réponses économiques et politiques ne suffisent plus²⁷⁸. De même, pour reprendre

²⁷⁸ Stuart ELDEN. « Eugen Fink and the question of the world ». *Parrhesia: a journal of critical philosophy*. vol. 5, 2008, p. 54.

l'idée de Fink de l'oubli de la question du monde par la métaphysique occidentale, il est pertinent de noter comme le fait Catherine Homan que l'éthique a également oublié le monde²⁷⁹. Une véritable éthique écophénoménologique devra se réapproprier ce que celui-ci signifie.

Heidegger souhaitait défendre et *dire* l'interrelation entre les choses en nous parlant du Quadriparti. Pour le projet de l'écophénoménologie, ceci est extrêmement important puisque cela signifie que l'on réfléchit au déséquilibre entre les écosystèmes en redonnant un intérêt aux relations entre tous les êtres, l'humanité étant aussi dépendante que les autres dans ce rapport. Or, bien entendu, le langage est l'outil par excellence de l'être humain. Cependant, l'idéal du poète est peut-être trop haut pour le commun des mortels qui pourrait s'y sentir étranger. De même, le langage peut être utilisé aussi bien à bon escient qu'à mauvais escient. Ainsi, nous pouvons tout aussi bien parler de la nature positivement que négativement. Le langage est donc une possibilité de dévaluation. À ce propos, Fink nous offre une alternative d'autant plus intéressante pour les écophénoménologues. Il affirme que nous pouvons comprendre cette interrelation entre les choses sans utiliser le langage, simplement en expérimentant le monde de différentes manières. Or, l'expérience la plus fondamentale du monde pour Fink est celle du jeu. L'être humain est joueur avant d'être poète. Dans le jeu, l'être humain retrouve ce qui est le plus précieux pour lui pour son humanité : sa liberté. Jouer est une expérience joyeuse. Nous sommes naturellement portés vers le jeu. Comprendre la nature et l'interrelation entre les choses à partir de ce rapport du jeu est une expérience de valorisation accomplie dans la joie. Il s'agit d'une véritable invitation de valorisation universelle de la nature. Par le jeu, si nous comprenons à la fois la valeur de la nature, de tous les écosystèmes et de notre propre liberté, nous comprendrons également le devoir

²⁷⁹ Catherine HOMAN. « The Play of Ethics in Eugen Fink ». *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 27, n° 3, 2013, p. 287.

que nous avons d'agir afin de préserver le sens de tout cela et même de tout ce qui existe. Subjectivement, il s'agit d'une attitude d'autant plus convaincante pour apporter un changement durable à nos rapports à la nature et donc pour tenter de renverser l'état de crise écologique.

CONCLUSION

Ainsi s'achève ce travail portant principalement sur la philosophie d'Eugen Fink, mais aussi en grande partie sur celles d'Edmund Husserl et de Martin Heidegger. Ces derniers donnèrent l'élan intellectuel non seulement au jeune Fink, mais aussi à nos propres réflexions actuelles ainsi qu'à celles des écophénoménologues. C'est dans le même sens que nous avons aussi pris connaissance des travaux de l'écophénoménologie afin de mener à terme les nôtres, nous inscrivant dans leur projet critique.

Retourner « aux choses mêmes », peut-être est-ce là pour quiconque une exigence de rigueur irréalisable à atteindre dans l'immédiateté de la réponse devant être faite face à l'ampleur du danger imminent que court l'humanité, causé en grande partie par une inconscience²⁸⁰ environnementale planétaire et à notre utilisation abusive de la technique entourant l'exploitation des ressources naturelles. Néanmoins, malgré les difficultés d'un tel projet premier de description phénoménologique en appelant à la rigueur scientifique, celui-ci demeure tout de même noble dans ses aspirations. Plusieurs voix de la phénoménologie – et donc plusieurs phénoménologies – ont été mobilisées dans ce présent effort, à la fois théorique et militant, pour accorder une plus grande valeur à la nature et pour repenser le rapport entre celle-ci et le soi humain.

Récapitulons de manière sommaire ce qui a été fait lors de la rédaction du premier chapitre de notre mémoire. Nous avons d'abord tracé un portrait global de la critique husserlienne du naturalisme. Ceci fut fait en deux temps : l'exposition de la propre pensée de Husserl sur le

²⁸⁰ Un manquement, un déclin de la raison, si l'on veut s'inspirer de Husserl.

sujet et ce que les écophénoménologues ont vu dans cette dernière. Nous avons ensuite fait un portrait de la pensée finkéenne dans sa *Sixième Méditation cartésienne* sur l'attitude naturelle, sur la scientificité et sur un dépassement de l'idée de science mondaine par la phénoménologie en y recherchant la trace d'une critique du naturalisme. À partir des éléments trouvés précédemment, nous avons formulé des questionnements plutôt que des réponses à proprement parler sur l'apport de Fink pour le projet écophénoménologique.

Revenons aussi sur la structure suivie dans le second chapitre de notre mémoire, ressemblant sur plusieurs points à celle du premier chapitre. Le premier sujet traité fut celui de l'idée heideggérienne de Quadriparti, d'abord chez Heidegger lui-même et ensuite dans sa reprise par l'écophénoménologie. *Le jeu comme symbole du monde*, un autre ouvrage clé de Fink, nous guida dans notre recherche d'une interprétation finkéenne du Quadriparti à travers les notions de renversement cosmologique de l'ontologie, de mondanité et de jeu. À l'inverse du premier chapitre de notre mémoire, nous avons osé formuler à la fin de ce second chapitre des réponses et non pas seulement des questions quant à la reprise possible des idées de Fink par l'écophénoménologie pour penser le Quadriparti. Ces réponses furent peut-être davantage le produit d'un simple passage obligé dû au manque d'un Quadriparti explicitement exposé chez Fink plutôt que celui d'un véritable courage de la raison. Évidemment, n'ayant abordé cette réflexion qu'en surface, nos réponses demeurent bien loin d'être complètes et nous invitons tout chercheur s'y intéressant à contribuer au questionnement philosophique que nous espérons avoir ouvert.

La distinction historique des deux phases de l'écophénoménologie, faite par Amy Lavender Harris et mentionnée en introduction, permet parfaitement de saisir une des limites majeures de ce travail de mémoire. Il s'agit du fait que nous n'avons pas encore commencé le

travail de discussion qui serait requis avec les biologistes, éthiciens de la nature et penseurs de l'écologie de tous azimuts, comme l'ont fait les auteurs de la deuxième phase.

Bien au contraire, nous en sommes demeurés à une réflexion de base, mais nécessaire, suivant le modèle des auteurs de la première phase. Eugen Fink n'avait jamais été mis de l'avant dans la réflexion écophénoménologique, la démarche de faire « appel » à lui pour penser nos rapports en tant qu'êtres humains avec la nature était nécessaire afin d'ajouter les idées d'un auteur à un courant de pensée qui n'existait pas de son vivant. Il existe un fossé connu²⁸¹ entre une conception naturaliste de la nature présente en science et une conception phénoménologique de celle-ci. Fink, en tant que phénoménologue, n'échappe pas à cet abyme auquel il nous invite cependant à y plonger notre regard, du moins par les thèmes qu'il a abordés.

Cet appel tel que l'on retrouve dans la première phase historique a bien été fait. Si une seule réussite peut être attribuée à la rédaction de ce mémoire, c'est au moins celle-ci. Évidemment, il y aurait eu d'autres moyens de faire cet appel, d'autres idées présentes chez Fink qui auraient sans doute pu être mises de l'avant. Pour des raisons pratiques, nous nous sommes limités à ce qui a été exposé dans notre mémoire, et ce, parfois de manière trop peu approfondie malheureusement. Le fondement recherché et en partie trouvé n'est pas non plus le fruit d'un doute méthodique, ou bien d'une tentative de faire table rase de ce qui a été fait auparavant en écophénoménologie ou en phénoménologie plus largement. Au contraire, ce premier fondement d'une pensée écophénoménologique à partir de Fink a été bâti en allant chercher des thèmes déjà présents chez Husserl et Heidegger et repris par les écophénoménologues pour leur propre projet. L'originalité du sujet traité reste donc relative puisque les thèmes à l'étude ne sont pas nouveaux. Néanmoins, c'est plutôt la manière dont ces thèmes sont abordés par Fink qui fait en sorte qu'il y

²⁸¹ Connu, mais non insurmontable. Car comme on le sait, des ponts sont construits afin de réduire ce fossé.

a de la nouveauté. La pensée finkéenne leur apporte un éclairage qui lui est propre. Comme le souligne Guy Van Kerckhoven, il serait erroné de chercher dans le travail de Fink une « transaction à l'amiable » entre la phénoménologie eidétique de la conscience de Husserl et la phénoménologie herméneutique de la facticité de l'être-là de Heidegger, car « on raterait précisément le sens par là le but des efforts d'Eugen Fink pour donner un sens productif à son expérience de la phénoménologie »²⁸². Il faut espérer que cet éclairage puisse apporter inspiration aux écophénoménologues pour qu'ils intègrent Eugen Fink à leurs réflexions. Ainsi, un espace serait créé pour un réel dialogue entre les idées finkéennes d'une part et les sciences écologiques ainsi que l'éthique environnementale d'autre part.

Outre les limites et les suites possibles à notre travail, de nouvelles réflexions émergent chez nous, notamment sur la progression de la pensée finkéenne au fil des ans. Par exemple, chez Fink, qu'est-ce qui lie au fond la radicalisation du projet husserlien de critique du naturalisme présente dans le premier chapitre de notre mémoire et l'interprétation cosmologique du Quadriparti heideggérien du second chapitre? Sans doute pourrait-on dire que dans les deux cas le sujet y est traité spéculativement dans ses racines profondes avec le monde. Faire appel aux causes sociales et historiques de notre propre condition, aussi bien pour penser le jeu, le monde ou la nature, requiert de manière certaine de faire appel à la métaphysique d'une manière ou d'une autre, quitte à accepter de demeurer dans certains préjugés pour avancer dans la pensée. Certes, on peut trouver chez le jeune Fink, outre ses développements sur la subjectivité transcendante, des thématiques existentielles d'inspiration heideggériennes qui mèneront aux écrits tardifs sur le monde, sans pour autant estimer que le monde possède déjà une place

²⁸² Guy VAN KERCKHOVEN. « Consensus, dissension, construction. Eugen Fink, Edmund Husserl et la définition du sens de l'expérience phénoménologique ». dans Robert LEGROS, Patrice LORAUX, et Marc RICHIR, dir. *Le statut du phénoménologique*. Grenoble: revue Épokhè n° 1/J. Million, 1990, p. 45.

essentielle dans ses écrits²⁸³. Or, il est également possible de repenser la place du monde chez le jeune Fink en réévaluant la signification qu'il peut prendre pour nous.

Dans sa *Sixième Méditation cartésienne*, le dépassement du sujet transcendantal à travers la spéculation d'un spectateur phénoménologisant octroie à ce dernier un statut absolu et même quasi divin²⁸⁴. Le spectateur phénoménologisant n'est pas constitutif du sens des choses comme l'*ego* transcendantal, ou encore un être discourant sur l'ordre qui lui apparaît au sein de la nature ou bien du monde-de-la-vie comme c'est le cas pour l'humain vivant auprès des choses. Le spectateur phénoménologisant, tout en ne prenant pas part à la thèse du monde, est ce qui produit l'ontification des processus de l'*ego* transcendantal qui lui permettent d'être une transcendance constituante des choses et du monde. Cette thématization des processus internes de la phénoménologisation est ce qui le fait aller plus loin que la conception husserlienne de la sphère transcendantale. Par ailleurs, une fois que l'on découvre le spectateur phénoménologisant, nous réalisons qu'il est ce qui lie ensemble le moi transcendantal qui ordonne dans la conscience les choses empiriques et le moi empirique qui vit parmi les choses dans l'attitude naturelle. En ce sens, il nous est possible d'interpréter le spectateur phénoménologisant comme étant en quelque sorte la condition de possibilité ou l'ordre de ce qui ordonne, comme un *Logos*²⁸⁵ du monde où la

²⁸³ Claude Vishnu SPAAK, et Ovidiu STANCIU. « Eugen Fink : Du spectateur désintéressé au règne du monde. » *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 114, n° 4, 2016, p. 609.

²⁸⁴ Cette intuition que nous avons eue est également soutenue par une observation de Marc Richir sur l'implicite de la divinité de la vie transcendantale chez Fink. Voir : Marc RICHIR. « La question d'une doctrine transcendantale de la méthode en phénoménologie », dans Robert LEGROS, Patrice LORAUX, et Marc RICHIR, dir. *Le statut du phénoménologique*. Grenoble: revue Épokhè n° 1/J. Million, 1990, p. 106. L'être humain mondain lui-même ne peut être qualifié d'absolu, mais pour Fink, il demeure qu'il faut « poser à la place d'une relation "transcendante" entre l'homme et le fondement du monde une relation "transcendantale" qui ne saute pas par-dessus l'homme dans sa finitude mondaine, sa caducité et son impuissance, mais qui le comprenne comme sens constitué, le reprenant ainsi dans l'essence infinie de l'esprit. ». Eugen FINK. « La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine (1933) », dans *De la phénoménologie*, 1974, p. 175.

²⁸⁵ L'*ego* transcendantal peut lui-même être imaginé comme un *cosmos* en tant qu'ordre transcendant, non comme ordre intramondain de la raison par rapport à la nature comme mouvement, si l'on interprète bien les propos de Fink. On peut voir là le feu cosmique d'Héraclite, mais comment alors représenter l'ordonnement antérieur à cet ordre?

sphère transcendantale, l'objectivité et la subjectivité naissent et périssent. En ce sens, il est aussi principe du principe constituant de la nature, et qui plus est, celui unissant l'apparence de la plus grande des contradictions : celle qui relie la plus incroyable forme d'anthropocentrisme qu'on pourrait peut-être imaginer à la « déshumanisation » complète de l'*ego*. Une telle interprétation de la pensée du jeune Fink, aussi radicale soit-elle, doit néanmoins faire fi des écrits plus tardifs de Fink.

Fink, dans sa radicalisation de la séparation entre sphère transcendantale et sphère naturelle, se voit cependant sujet à des critiques encore plus dures que celles qui ont été déjà adressées à la phénoménologie transcendantale de Husserl, notamment sur la possibilité que sa phénoménologie de la phénoménologie n'ait plus rien à voir avec la réalité²⁸⁶. À ce propos, Fink avouait lui-même cette distanciation avec la réalité à travers l'exploration réflexive du Moi dans un cours intitulé « Philosophie de l'Éducation » donné au semestre d'hiver 1951-1952 à l'Université de Fribourg : « C'est en quelque sorte indépendamment de tout matériau objectif, indépendamment de tout "donné", que le Moi peut se démultiplier, peut vagabonder dans le labyrinthe du rapport à soi-même, certes d'une manière telle que c'est lui qui produit la dimension en laquelle ce vagabondage advient²⁸⁷. » Cependant, ceci n'est pas quelque chose de

Parler d'un *Logos* serait-il approprié? C'est ce que laisse entendre Claude Vishnu Spaak quand celui-ci affirme que « le sujet transcendantal spectateur (ou moi phénoménologisant) était bien alors cette structure d'intelligibilité suprême, source de légalité pour le sens d'être de tout ce qui est susceptible d'apparaître, origine génétique de l'être de tout ce qui est mondain (origine cosmogonique comme le disait même Fink souvent; où il faut entendre moins le monde à l'état d'origine que l'origine pré-mondaine du monde dans le moi spectateur) ». (Claude Vishnu SPAAK. « L'éclaircie et le fond : la confrontation héraclitienne entre Fink et Heidegger (remarques pour une cosmologie phénoménologique). » *Revue philosophique de Louvain*, vol. 114, n° 4, 2016, p. 688.)

²⁸⁶ Dale Allen HOBBS, Jr. « Who Is the Subject of Phenomenology? Husserl and Fink on the Transcendental Ego ». *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 50, n° 2, 2019, p. 163. Voir aussi Steven Galt CROWELL. « Gnostic phenomenology: Eugen Fink and the critique of transcendental reason ». *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. 1, 2001, p. 257-277.

²⁸⁷ Eugen FINK. « Réflexions phénoménologiques sur la théorie du sujet ». dans Robert LEGROS, Patrice LORAUX, et Marc RICHIR, dir. *Le statut du phénoménologique*. Grenoble: revue Épikhè n° 1/J. Million, 1990, p. 32.

négalif pour Fink, puisqu'il y voit une manifestation radicale de la liberté : « La liberté, prise comme jeu de la réflexion, n'est sans doute pas la liberté humaine au sens propre, mais c'est la pure liberté, l'auto-commencement pur et le produire dans le domaine de la conscience²⁸⁸. »

À l'encontre de Fink, un pas en arrière pourrait toujours être réalisé afin de penser le sens du transcendantal non à partir d'une aporie ontologique émanant du pré-être, mais bien à partir du mondain lui-même comme le suggère Burt Hopkins²⁸⁹. Cette idée reconduirait évidemment la phénoménologie finkéenne à une forme réaliste, mais mettrait par le fait même à mal son projet idéaliste d'une théorie transcendantale de la méthode. Face à ce possible rejet de son travail portant sur la subjectivité, Fink met tout de même en garde de ne pas rejeter l'intégralité des conséquences de ses réflexions, autant sur le plan théorique que pratique : « Cependant, la question reste ouverte de savoir si et comment cette voie de la métaphysique de la conscience interprétant l'ipséité de l'être-là comme égoïté, peut être rompue sans que les visées justes, qui avaient été acquises par un long et subtil travail conceptuel, soient rejetées comme "dénuées d'importance" et "existentiellement sans intérêt"²⁹⁰. »

Dans *Le Jeu comme symbole du monde* rédigé par le Fink de la maturité, celui-ci opère une réflexion faisant appel aux dieux, aux mortels, au ciel et à la terre, mais surtout aux notions de mondanité et de jeu. À travers celles-ci, on a pu voir une nouvelle manière de penser ce jeu de miroir du monde d'abord formulé par Heidegger. L'être humain est lié à la nature, on le voit dans le mouvement des *choses* où les mortels ont besoin des dieux, du ciel et de la terre tout comme ces figures ont besoin des mortels, dans un rapport de coappartenance au monde.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 32.

²⁸⁹ Hopkins, Burt C. HOPKINS « Eugen Fink, Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method ». *Husserl Studies*, vol. 14, n° 1, 1997, p. 74.

²⁹⁰ E. FINK, « Réflexions phénoménologiques sur la théorie du sujet », *loc. cit.*, p. 32.

La progression de sa pensée semble prendre la forme d'une sagesse emplie d'humilité. Nulle mention de la subjectivité transcendante, mais bien d'un être humain ludique, jamais seul et toujours dans un rapport avec le monde. Il y a donc ici une réhumanisation à la suite de la déshumanisation présentée par le jeune Fink. Cette humanisation est cependant décentrée par rapport à elle-même puisque l'humain est jouet du monde qui seul gouverne la nature. La radicalité des idées du jeune Fink semble encore plus accentuée à la suite de la lecture du Fink plus modéré.

Néanmoins, il s'agit peut-être d'une naïveté de notre part de voir là un acte de renoncement dans ce vœu de silence sur les différentes instances de la subjectivité. Nous pouvons réfléchir à une possible continuité entre ces deux thèses qui semblent pourtant fortement opposées et remettre en cause l'idée d'une réelle différence entre les deux dans la mesure où il y a un parallélisme entre le pré-être qui se trouve justement derrière l'*ego* transcendantal et le Rien derrière le monde. Ovidiu Stanciu en fait le même constat que nous quand il affirme que « dans les années 1930, la constitution se déroule dans les profondeurs de la subjectivité transcendante méontique, alors que dans les écrits finkéens de l'après-guerre la dimension d'origine est nommée mouvement du monde ou tout simplement monde²⁹¹ » et que « l'évolution de sa pensée se situe moins dans la modulation de cette thèse, dont la teneur demeure inchangée, que plutôt dans la manière de caractériser positivement l'instance constitutive, la dimension d'origine²⁹² ». Dans les écrits de la maturité de Fink, Claude Vishnu Spaak relève toutefois qu'une différence notoire entre le monde du Fink de la maturité et l'*ego* transcendantal du jeune Fink est que le

²⁹¹ O. STANCIU. « Le méontique et le monde. Sur l'itinéraire philosophique d'Eugen Fink », *loc. cit.*, p. 9.

²⁹² *Ibid.*, p. 9.

premier est le seul à être « déconstituant » en plus d'être constituant²⁹³. Nous voyons là à la fois la continuité et à la discontinuité entre les deux Fink dans cette comparaison entre sujet transcendantal et monde.

Or, bien que Fink ne se soit pas prononcé ouvertement sur cette question, l'*ego* transcendantal est peut-être en mesure de déconstituer également, bien que l'on ne sache pas comment ou dans quelle mesure. Si c'est le cas, il faut garder en vue que le monde constitué par l'*ego* transcendantal ne pourrait pas avoir le même sens que le monde comme gouvernance puisque cela mènerait à des incohérences. Aussi, dans un tel cas, un questionnement demeure sur ce qui distingue le pré-être du Rien ou s'il y a lieu de faire une distinction entre les deux. Il est peut-être trop difficile de se prononcer sur une telle distinction puisque comme l'a fait remarquer Yoshiteru Chida, la *Sixième Méditation cartésienne* n'a pas été le lieu d'une thématisation en profondeur de l'esprit absolu et du pré-être du spectateur phénoménologisant²⁹⁴. Toutefois, Stéphane Finetti ose parler de son côté d'un « esprit méontique » pour représenter l'apparition du monde, car il estime que le Rien derrière le monde du Fink de la maturité est en fait la subjectivité absolue, dans la mesure où il a trouvé chez le jeune Fink la mention d'un « jeu-du-monde de l'esprit » vu comme « accomplissement de la subjectivité absolue »²⁹⁵. Il y aurait donc selon lui identité entre le pré-être et le Rien. La personne qui saura répondre à cette épineuse question de l'origine méontique commune ou non du monde et de la subjectivité pourra mener à bien le projet d'une véritable ontologie, ou bien même celui d'une cosmologie, de la nature.

²⁹³ C. V. SPAAK, *loc. cit.*, p. 694.

²⁹⁴ Yoshiteru CHIDA. « Phenomenological Self-Reflection in Husserl and Fink », dans Philip BLOSSER, Eiichi SHIMOMISSÉ, Lester EMBREE et Hiroshi KOJIMA, dir. *Japanese and Western Phenomenology*. Dordrecht: Kluwer, 1993, p. 89.

²⁹⁵ Stéphane FINETTI. « Le concept finkien de représentation ». *Annales de phénoménologie*, n° 16, 2017, p. 27.

En attendant un tel déploiement dans la pensée, l'humanité doit se doter de moyens réalistes pour reforcer des liens solides avec la nature. Comme le souligne Norm Friesen, dans les écrits plus tardifs de Fink sur l'éducation, bien que cette dernière soit limitée par l'existence finie au sein de l'histoire, de la culture et de la collectivité, elle s'engage néanmoins à représenter les intérêts de la Cité et à faire progresser les individus des jeunes générations dans leur relation avec eux-mêmes et avec leur monde²⁹⁶. L'éco-phenoménologie pourrait bien être une discipline qui fasse progresser l'éducation, notamment par rapport aux apprentissages réalisés dans le jeu. Bien que dans le jeu on puisse trouver le fondement de notre propre liberté, échappant pendant quelques instants au mouvement naturel dans lequel nous sommes perpétuellement entraînés, le mouvement entre le réel et l'irréel qui a été créé à partir de ce singulier rapport au monde laisse place à un certain mysticisme. Par ce terme, prenons garde à tomber dans une quelque forme de religiosité du divin. Une réduction théologisante ne permettrait pas plus que la réduction naturalisante de penser la différence entre la subjectivité mondaine et la subjectivité transcendante, ainsi que ce qui les lie ensemble²⁹⁷. Un culte, certainement, mais uniquement celui de la nature au travers de la curiosité, de l'étonnement et de l'émerveillement²⁹⁸. Peut-être est-ce là une voie à explorer et même à privilégier vers le respect de la nature, dépassant la simple

²⁹⁶ Norm FRIESEN. *Eugen Fink and Education beyond the Human*, Conférence, Seattle, Philosophy of Education Society Conference, 19 mars 2017.

²⁹⁷ Andrea STAITI. « Fragments de radicalité. Compte rendu de : Ronald Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink. Beginnings and ends in phenomenology (1928-1938)*, New Haven, London, Yale University Press, 2004, XXVII + 627 pages ». Traduit de l'italien par Hélène Leblanc, *Methodos*, n° 9, 2019, p. 7, dans *OpenEdition Journals*, <https://journals.openedition.org/alter/1926> (Page consultée le 9 septembre 2021))

²⁹⁸ Ce sont là des conditions à la philosophie, comme chez Aristote, mais une philosophie qui tout comme la phénoménologie doit questionner ses propres fondements. Voir à ce propos Nicholas LAWRENCE. *In the Shadow of Illusion: Kant and Fink on the problem of philosophical reflection*, mémoire de licence (philosophie), Huddinge, Université de Södertörn, 2014, p. 3-5. Voir également : Eugen FINK. « Le problème de la phénoménologie d'Edmund Husserl (1939) », dans *De la phénoménologie*, 1974, p. 208. Voir aussi sur la corrélation entre étonnement et liberté à la base de la réduction phénoménologique qui est présente à la fois chez Husserl et chez Fink Witold PŁOTKA. « Reduction and the Question of Beginnings in Husserl, Fink and Patočka », *Human Studies*, vol. 41, n° 4, 2018, p. 18.

forme du respect en tant qu'attitude. Ce dévouement grandit au sein des sens et de la signification, tout comme dans une certaine mesure l'amour, visant un être particulier, l'espèce en général et finalement le ménagement de tous les êtres intramondains. Par l'amour nous cherchons à dépasser la condition de la finitude, nous évitons de tomber dans le nihilisme. Le culte doit être compris comme un jeu, sans pour autant nier le sérieux avec lequel les joueurs s'y investissent. En ceci, et puisqu'il s'y est intéressé, laissons à Fink le premier mot de la fin concernant la place du culte pour (re)penser notre rapport à la nature et au monde comme vérité, comme *alèthéia* au sens de ressouvenir ou de révélation :

Mais il faut se demander si l'homme ne peut percevoir la signification mondaine des choses finies que dans le culte, ou bien si le culte n'est pas le souvenir qui s'accumule des choses qui ont une profondeur de monde. S'il y a jamais eu un âge d'or à l'aube matinale de l'espèce humaine, celle-ci ne connut alors *aucun culte*, parce que toutes les choses étaient d'une profondeur de monde, que sur tout brin d'herbe brillait la lumière des astres les plus lointains et que tout était rempli de divinité. C'est seulement lorsqu'au cours du temps les choses s'usèrent, que les hommes formèrent des habitudes et se mirent à penser et à sentir selon ces habitudes qui dissimulaient et troublaient la demeure originelle de l'espèce humaine sur cette terre sous la voûte céleste; c'est alors seulement qu'il incombe à une pratique singulière de rompre le nivellement de la vie, qui était ressenti comme danger, et de rendre un élan nouveau aux choses qui s'étaient abîmées dans ce qui n'était que trop connu, de leur donner un nouvel éclat. Le culte exaltait les choses ordinaires en conférant à certaines d'entre elles sens cultuel et consécration. Le culte est une tentative de faire briller à nouveau la lumière originelle du monde sur toutes les choses finies²⁹⁹.

Dans cette image du culte se retrouve par la mémoire d'un temps lointain la fenêtre laissant voir une nature où les choses portent le sens du monde. Mémoire et imagination jouent également un rôle central pour « sauver la terre ». Aussi bien le culte, la mémoire et l'imagination nous ramènent à notre mortalité, mais aussi à la finitude de toutes les choses³⁰⁰. Mort et finitude ne

²⁹⁹ E. FINK, *Le Jeu comme symbole du monde*, op. cit., p. 130.

³⁰⁰ Sur les liens entre finitude et mortalité chez Fink, voir Françoise DASTUR. « Mondanité et mortalité », dans *La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude*. Paris: Vrin, 2004, p. 229-242.

furent peut-être jamais autant liées qu'aujourd'hui quant à la place de l'être humain dans la nature. Nous désirons laisser le second mot de la fin au Professeur Claude Thérien grâce à qui notre travail n'aurait pu être accompli, sur l'importance de la mémoire et de l'imagination pour la constitution du sens et sur les aspirations que nous devons trouver dans notre séjour parmi les choses et le monde :

La portée des sens se voit insuffler une extension temporelle par le biais de ces deux puissances humaines que représentent la mémoire et l'imagination ; la première ouvre les sens à la dimension de l'avoir-été, ce qui leur donne une profondeur de vue se perdant jusque dans l'immémorial du monde humain et la seconde les transporte en avant de soi sous les formes de l'attente, du désir et de l'espoir vers la possibilité de réaliser les finalités les plus nobles de l'humanité. Ces trois dimensions temporelles sont intimement liées dans l'horizon de la vie humaine et dans celui des nations au cours des différentes époques de l'histoire. La présence du passé et celle du futur déterminent la signification, l'étendue et la profondeur du temps présent, qui garde en lui les traces de ce qui n'est plus, mais continue toujours de nous supporter, tout en s'inquiétant de l'imprévisibilité de ce qui n'est pas encore advenu, mais qui nous préoccupe déjà, à savoir le temps qui vient. Nous sommes des êtres finis et historiques, des êtres d'un jour, tellement notre vie est brève à l'échelle du temps cosmique, nous sommes profondément affectés par notre séjour dans le temps qui passe³⁰¹.

³⁰¹ Claude THÉRIEN. « À la recherche de la temporalité esthétique chez Heidegger », dans Claude THÉRIEN et Suzanne FOISY, dir. *Temporalités esthétiques et artistiques*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2019, p. 73.

BIBLIOGRAPHIE

Brown, Charles. S. « The Real and the Good: Phenomenology and the possibility of an Axiological Rationality », dans Charles S. BROWN et Ted TOADVINE, dir. *Eco-Phenomenology Back to the Earth Itself*. Suny Series in Environmental Philosophy and Ethics. Albany, NY: State University of New York Press, 2003, p. 3-18.

Brown, Charles S., et Ted Toadvine. *Eco-Phenomenology Back to the Earth Itself*. Suny Series in Environmental Philosophy and Ethics. Albany, NY: State University of New York Press, 2003.

Bruzina, Ronald. *Edmund Husserl and Eugen Fink Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928-1938*. Yale Studies in Hermeneutics. New Haven, CT: Yale University Press, 2004.

———. « The enworlding (Verweltlichung) of transcendental phenomenological reflection: A study of Eugen Fink's "6th Cartesian Meditation". ». *Husserl studies*, vol. 3, n° 1, 1986, p. 3-29.

Celis, Raphaël. « La mondanité du jeu et de l'image selon Eugen Fink ». *Revue philosophique de Louvain*, vol. 76, n° 29, 1978, p. 54–66.

Chaberty, David. *Introduction à la phénoménologie cosmologique d'Eugen Fink*, thèse de doctorat (philosophie), Grenoble, Université Grenoble-Alpes, 2011.

Chaput, Emmanuel. « Finetti, S. (2014), La Phénoménologie de la phénoménologie de E. Fink et son problème directeur », *Ithaque*, n° 17, 2015, p. 67-70.

Chida, Yoshiteru. « Phenomenological Self-Reflection in Husserl and Fink », dans Philip BLOSSER, Eiichi SHIMOMISSÉ, Lester EMBREE et Hiroshi KOJIMA, dir. *Japanese and Western Phenomenology*. Dordrecht: Kluwer, 1993, p. 81-92.

Crowell, Steven Galt. « Gnostic phenomenology: Eugen Fink and the critique of transcendental reason ». *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. 1, 2001, p. 257-277.

Dastur, Françoise. « Mondanité et mortalité », dans *La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude*. Pairs: Vrin, 2004, p. 229-242.

Depraz, Natalie. « Eugen Fink : de la surprise de l'apparaître à l'être se-surprenant. ». *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 114, n° 4, 2016, p. 725-744.

———. Introduction du traducteur. *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*, par Eugen Fink. Traduit par Natalie Depraz, Collection Krisis. Grenoble: J. Millon, 1994, p. 13-53.

Depraz, Natalie, et Marc Richir. *Eugen Fink : Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 23-30 Juillet 1994*, organisé et édité par Natalie Depraz et Marc Richir, Collection ELEMENTA. Amsterdam-Atlanta, GA: Rodopi, 1997.

Elden, Stuart. « Eugen Fink and the question of the world ». *Parrhesia: a journal of critical philosophy*. vol. 5, 2008, p. 48-59.

Embree, Lester. « The Possibility of a Constitutive Phenomenology of the Environment », dans Charles S. BROWN et Ted TOADVINE, dir. *Eco-Phenomenology Back to the Earth Itself*. Suny Series in Environmental Philosophy and Ethics. Albany, NY: State University of New York Press, 2003, p. 37-50.

Evernden, Lorne Leslie Neil. *The Natural Alien: Humankind and Environment*. 2^e éd. Toronto: University of Toronto Press, 1993.

Finetti, Stéphane. « L'époché méontique chez Eugen Fink ». *Annales de phénoménologie*, n° 10, 2011, p. 33-60.

———. « Le concept finkien de dépré-sentation ». *Annales de phénoménologie*, n° 16, 2017, p. 5-31.

———. *La phénoménologie de la phénoménologie de E. Fink et son problème directeur*. Collection Krisis. Grenoble: J. Millon, 2014.

Fink, Eugen. *Autres rédactions des Méditations cartésiennes*. Collection Krisis. Grenoble: J. Millon, 1998.

———. *La philosophie de Nietzsche*. Arguments (Éditions de minuit). Paris: Éditions de Minuit, 1965.

———. *Le Jeu comme symbole du monde*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1966.

———. *Le statut du phénoménologique*. Grenoble: J. Millon, 1990.

———. *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendantale de la méthode*. Traduit par Natalie Depraz, Collection Krisis. Grenoble: J. Millon, 1994.

———. « Réflexions phénoménologiques sur la théorie du sujet ». dans Robert LEGROS, Patrice LORAUX, et Marc RICHIR, dir. *Le statut du phénoménologique*. Grenoble: revue Épokhè n° 1/J. Millon, 1990, p. 11-43.

———. « Oasis of Happiness: Thoughts toward an Ontology of Play {1957} », dans *Play as Symbol of the World: And Other Writings*. Traduit par Ian Alexander Moore et Christopher Turner, Bloomington: Indiana University Press, 2016, p. 14-31.

———. *De la phénoménologie*. Collection Arguments. Paris: Éditions de Minuit, 1974.

———. « La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine (1933) », dans *De la phénoménologie*, 1974, p. 95-175.

———. « Le problème de la phénoménologie d'Edmund Husserl (1939) », dans *De la phénoménologie*, 1974, p. 199-242.

Friesen, Norm. *Eugen Fink and Education beyond the Human*, Conférence, Seattle, Philosophy of Education Society Conference, 19 mars 2017.

Harris, A. L. *Ecological Phenomenology*. Document inédit, 2004.

Heidegger, Martin. *Essais et conférences*. Traduit par André Préau et préfacé par Jean Beaufret, Paris: Gallimard, 1958.

———. « Bâtir habiter penser », dans *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, 1958, p. 170-193.

———. « La chose », dans *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, 1958, p. 194-218.

———. « "...l'homme habite en poète..." », dans *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, 1958, p. 224-245.

———. « Le Chemin de campagne », dans *Questions III*, Paris: Gallimard, 1966, p. 9-15.

Heidegger, Martin, et Eugen Fink. *Héraclite : Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*. Trad. de l'allemand par Jean Launy et Patrick Levy, Paris: Gallimard, 1973.

Hobbs, Dale Allen, Jr. « Who Is the Subject of Phenomenology? Husserl and Fink on the Transcendental Ego ». *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 50, n° 2, 2019, p. 154-169.

Homan, Catherine. « The Play of Ethics in Eugen Fink ». *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 27, n° 3, 2013, p. 287-296.

Hopkins, Burt C. « Eugen Fink, Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method ». *Husserl Studies*, vol. 14, n° 1, 1997, p. 61-74.

Husserl, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Gallimard, 1950.

———. *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris: Gallimard, 1989.

———. *La philosophie comme science rigoureuse*. Paris: Presses universitaires de France, 2003.

———. *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 2018.

Gadamer, Hans-Georg, « Le jeu comme fil conducteur de l'explication ontologique », dans *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris: Éditions du Seuil, 1996, p. 119-128.

Kohák, Erazim. « An Understanding Heart: Reason, Value, and Transcendental Phenomenology », dans Charles S. BROWN et Ted TOADVINE, dir. *Eco-Phenomenology Back*

to the Earth Itself. Suny Series in Environmental Philosophy and Ethics. Albany, NY: State University of New York Press, 2003, p. 19-35.

———. *The Embers and the Stars: A Philosophical Inquiry into the Moral Sense of Nature*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

———. *The Green Halo. A Bird's Eye View of Ecological Ethics*. Chicago et LaSalle: Open Court, 2000.

Lawrence, Nicholas. *In the Shadow of Illusion: Kant and Fink on the problem of philosophical reflection*, mémoire de licence (philosophie), Huddinge, Université de Södertörn, 2014.

Legros, Robert, Loraux, Patrice, et Richir, Marc. *Le statut du phénoménologique*. Grenoble: revue *Épokhè* n° 1/J. Million, 1990.

Llewelyn, John. « Prolegomena to Any Future Phenomenological Ecology », dans Charles S. BROWN et Ted TOADVINE, dir. *Eco-Phenomenology Back to the Earth Itself*. Suny Series in Environmental Philosophy and Ethics. Albany, NY: State University of New York Press, 2003, p. 51-72.

Mattéi, Jean-François. *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*. Paris: Presses universitaires de France, 2001.

Melle, Ullrich. « Ecology ». dans Lester EMBREE, *et al.*, dir. *Encyclopedia of phenomenology*. Dordrecht: Kluwer, 1997, p. 148-152.

Moran, Dermot. « Fink's Speculative Phenomenology: Between Constitution and Transcendence ». *Research in Phenomenology*, vol. 37, n° 1, 2007, p. 3-31.

———. « Husserl's Transcendental Philosophy and the Critique of Naturalism », *Continental Philosophy Review*, vol. 41, n° 4, 2008, p. 401-25.

Morgan, Jennifer, et Kumi Naidoo. « *OPINION: Putting people's fundamental rights at the core of climate solutions* », 9 juillet 2019, dans *Thomson Reuters Foundation News*, <https://news.trust.org/item/20190708201548-ty4p5/> (Page consultée le 10 mars 2020)

Padrutt, Hanspeter. « 2. Heidegger and Ecology », dans Ladelle MCWHORTER et Gail STENSTAD, dir. *Heidegger and the Earth: Essays in Environmental Philosophy*. Toronto: University of Toronto Press, 2016, p. 17-44.

Plotka, Witold. « Reduction and the Question of Beginnings in Husserl, Fink and Patočka », *Human Studies*, vol. 41, n° 4, 2018, p. 603-621.

Richir, Marc. « La question d'une doctrine transcendantale de la méthode en phénoménologie ». dans Robert LEGROS, Patrice LORAUX, et Marc RICHIR, dir. *Le statut du phénoménologique*. Grenoble: revue *Épokhè* n° 1/J. Million, 1990, p. 91-125.

Rousseau, Jean-Jacques. *Les Rêveries du promeneur solitaire*. Paris: Garnier-Flammarion,

Ruggenini, Mario. « Être, Monde, Finitude. La vérité du sujet et de l'existence dans la pensée d'Eugen Fink ». dans Emmanuel MEJÍA, dir. *Phénoménologie et herméneutique II. Penser leurs rapports : [Colloque « Erasmus » 1996]*. Lausanne: Payot Lausanne, 2001, p. 123-141.

Sartre, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Gallimard, 1996.

Smyth, Bryan. « The Meontic and the Militant: On Merleau-Ponty's Relation to Fink* ». *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 19, n° 5, 2011, p. 669-699.

Spaak, Claude Vishnu, et Ovidiu Stanciu. « Eugen Fink : Du spectateur désintéressé au règne du monde. » *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 114, n° 4, 2016, p. 609-611.

Spaak, Claude Vishnu. « L'éclaircie et le fond : la confrontation héraclitienne entre Fink et Heidegger (remarques pour une cosmologie phénoménologique) ». *Revue philosophique de Louvain*, vol. 114, n° 4, 2016, p. 683-723.

Staiti, Andrea. « Fragments de radicalité. Compte rendu de : Ronald Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink. Beginnings and ends in phenomenology (1928-1938)*, New Haven, London, Yale University Press, 2004, XXVII + 627 pages ». Traduit de l'italien par Hélène Leblanc, *Methodos*, n° 9, 2019, p. 1-10, dans *OpenEdition Journals*, <https://journals.openedition.org/alter/1926> (Page consultée le 9 septembre 2021)

Stanciu, Ovidiu. « Cathrin Nielsen et Hans Rainer Sepp (éds.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*. Freiburg/Munich, Verlag Karl Alber, 2010 ». *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 22, 2014, p. 1-6, dans *OpenEdition Journals*, <http://journals.openedition.org/alter/327> (Page consultée le 05 décembre 2019)

———. « Le méontique et le monde. Sur l'itinéraire philosophique d'Eugen Fink ». *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 27, 2019, p. 1-12, dans *OpenEdition Journals*, <https://journals.openedition.org/alter/1926> (Page consultée le 20 août 2021)

Tengelyi, László. « La "fenêtre sur l'absolu" selon Fink ». dans Natalie DEPRAZ et Marc RICHIR, dir. *Eugen Fink : Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle, 23-30 Juillet 1994*, organisé et édité par Natalie Depraz et Marc Richir, Collection ELEMENTA. Amsterdam-Atlanta, GA: Rodopi, 1997, p. 11-25.

Thérien, Claude. « À la recherche de la temporalité esthétique chez Heidegger », dans Claude THÉRIEN et Suzanne FOISY, dir. *Temporalités esthétiques et artistiques*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2019, p. 49-73.

Thomson, Iain. « Ontology and ethics at the intersection of phenomenology and environmental philosophy » *Inquiry*, vol. 47, n° 4, 2004, p. 380-412.

Toadvine, Ted, « Ecophenomenology in the New Millennium », dans Steven CROWELL,

Lester EMBREE et Samuel J. JULIAN, dir. *The Reach of Reflection: Issues for Phenomenology's Second Century*. Centre for Advanced Research in Phenomenology. Electron Press, s.l., 2001 p. 72-93.

Van Kerckhoven, Guy. « Consensus, dissension, construction. Eugen Fink, Edmund Husserl et la définition du sens de l'expérience phénoménologique ». dans Robert LEGROS, Patrice LORAUX, et Marc RICHIR, dir. *Le statut du phénoménologique*. Grenoble: revue Épokhè n° 1/J. Million, 1990, p. 45-89.