Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 68 (2021)

Heft: 1

Artikel: Le premier principe de la phénoménologie et la tradition kantienne du transcendantal : Husserl, Heidegger, Marion

Autor: Tommasi, Francesco Valerio

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1047447

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

FRANCESCO VALERIO TOMMASI

Le premier principe de la phénoménologie et la tradition kantienne du transcendantal
Husserl, Heidegger, Marion

La phénoménologie a entretenu avec Kant un rapport ambigu. D'un côté, elle s'est considérée elle-même comme continuité du kantisme ; de l'autre, elle a tenté d'aller au-delà et de dépasser Kant. En particulier, le rapport de la phénoménologie avec Kant se dessine à partir de sa confrontation avec le « transcendantal » et l'une de ses caractéristiques décisives : « condition de possibilité », le transcendantal kantien est en même temps fondement et limite. Il ouvre le champ de la possibilité, mais il le circonscrit[1].

D'un côté, la phénoménologie reprend la dialectique du transcendantal kantien entre la possibilité et le fondement qui, en même temps, la limite. D'un autre côté cependant, la phénoménologie fait 'exploser' la structure transcendantale kantienne, démontant le dispositif métaphysique qui postule un fondement limitatif de la possibilité. On observe cela dans la pensée de Husserl et en particulier dans sa formulation du rôle de l'intuition dans le « principe de tous les principes » ; puis, de façon peut-être plus radicale, dans la pensée de Heidegger, et dans sa confrontation avec les thèmes kantiens du « Schein » et de l'« Erscheinung », introduits quand il traite de la méthode phénoménologique et des premiers principes de la phénoménologie.

Mais une radicalisation supplémentaire de cette tendance se produit ensuite dans la phénoménologie de la donation de Jean-Luc Marion qui, récemment, a proposé un « quatrième principe de la phénoménologie ». Selon Marion, la possibilité phénoménologique est sans fondement et sans limite – sans pour autant être vide. À ses yeux l'événement, comme phénomène saturé par excellence, illustre la structure qui tente de dépasser définitivement le transcendantal kantien.

1. HUSSERL, UN PRINCIPE DE LA PHENOMENOLOGIE ET KANT

On n'ignore pas que la phénoménologie s'est explicitement auto-comprise, au niveau de la méthode, comme une « science rigoureuse » (« strenge Wissenschaft ») ; et, au niveau du contenu, comme une « philosophie première »

[1] À son tour, sous cet aspect, Kant fait preuve de continuité et d'innovation par rapport à la tradition scolastique : Cf. TOMMASI, F.V. : Philosophia transcendentalis. *La questione antepredicativa e l'analogia tra la Scolastica e Kant*. Firenze: L.S. Olschki 2008.

(erste Philosophie). Sur ces deux aspects, donc, la phénoménologie a abordé la question du fondement (Grund). Dans la tentative de construire un savoir fondateur, aussi bien du point de vue de la méthode que du contenu, la phénoménologie n'a pas pu éviter de traiter la question du premier principe (Grundsatz). Edmund Husserl lui-même a proposé, dès ses *Ideen*, un « principe de tous les principes » (Prinzip aller Prinzipien).

La recherche d'une philosophie première fondée sur un premier principe rapproche immédiatement la tentative husserlienne de la pensée de Kant. Kant a relié expressément la définition de la métaphysique aux *principia prima* : « Philosophia autem prima continens principia usus intellectus puri est METAPHYSICA ».[2] Pour Kant également, le principal problème consiste déjà à pouvoir enfin fonder une « philosophie première » « die als Wissenschaft auftreten kann ».

Ce n'est donc pas un hasard si Husserl en premier lieu – mais ensuite la phénoménologie en général – se soient confrontés sans répit à Kant. À partir du premier tome des *Ideen*, la phénoménologie est définie comme 'transcendantale'.

> Mit Kant völlig einig sehen wir uns jedenfalls darin, daß wir die Transzendentalphilosophie nicht im Geiste einer sich zeitlichen Bedürfnissen anpassenden Weltanschauung, sondern in dem einer strengen, der Idee der Endgültigkeit zustrebenden Wissenschaft zu verwirklichen bemüht sind.[3]

C'est pourquoi Kant est au sommet des récits historico-philosophiques husserliens. Après Kant, le romantisme représente pour Husserl un moment de décadence par rapport à l'idéal de la philosophie comme science rigoureuse, tandis que Hegel commet l'erreur de ne pas s'occuper d'une critique préalable de la raison, de ses possibilités et de ses limites, une tâche qui représente le premier *desideratum* d'une philosophie première comme science rigoureuse. On le sait, les principales analyses de l'histoire de la pensée réalisées par Husserl se trouvent dans les textes intitulés – de façon significative par rapport à notre propos – *Erste Philosophie* et *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Le premier est un texte rédigé pour un cycle de cours de 1923–1924. La première partie du travail est consacrée à une *Kritische Ideengeschichte*. Il s'agit d'une analyse historique fortement systématique – qualifiée, en termes kantiens, de « critique ». L'histoire de la philosophie est lue en fonction d'une ligne directrice de développement téléologique qui mène à la phénoménologie, selon un modèle qui sera essentiellement reproduit

[2] KANT, I. : *De mund. sens.* § 8 (AA II, 395)

[3] HUSSERL, E. : *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, in : Hua VII, 230–297, 287 (1924).

dans la *Krisis*. Mais dans les *Ideen* déjà, on pouvait lire que la phénoménologie est « die geheime Sehnsucht der ganzen neuzeitlichen Philosophie »[4].

En vertu de son instance fondatrice, la phénoménologie se rapproche avant tout de Platon (ou mieux, du couple Socrate–Platon) pour son instance anti-sophiste et sa découverte de l'eidétique ; puis de Descartes, qui cherche le début absolu et nécessaire de la philosophie et découvre la conscience comme terrain de certitude. Mais c'est Kant qui occupe le 'sommet' du processus téléologique de l'histoire de la pensée. En effet, il distingue conscience empirique et transcendantale et inclut la valeur non purement psychologique des actes subjectifs dans la constitution d'objectivités universellement valides[5].

Toutefois, Husserl déclare également la nécessité de mieux comprendre Kant que ce dernier ne l'a fait lui-même[6]. En effet, malgré ses mérites, Kant est selon Husserl affligé d'un défaut fondamental : il demeure ancré à une série de constructions encore de type 'métaphysique' : « wie die Ding-an-sich-Lehre, die Lehre vom *intellectus archetypus*, die Mythologie der transzendentalen Apperzeption oder des Bewußtseins überhaupt »[7]. Bien qu'ayant découvert le transcendantal, Kant n'a pas entièrement saisi la portée de sa découverte :

> Kant konnte das Reich des reinen Bewußtseins nur darum überschreiten, weil er es unterlassen hat, dem Quellpunkt der gesamten neueren Philosophie, dem cartesianischen *ego cogito*, seinen letzten Sinn abzunötigen, den der absoluten, konkret anschaulichen Subjektivität.[8]

Dans l'histoire de la philosophie husserlienne, l'eidétique (Platon), la conscience (Descartes) et le transcendantal (Kant) représentent des étapes de purification progressive. Mais l'idée phénoménologique d'une philosophie première fondée dans le champ pur, absolument immanent, transcendentalement réduit, de la conscience, présente la caractéristique décisive d'être intuitive : « anschaulich ».

La critique husserlienne de Kant est radicalisée dans les pages de la *Krisis*. Là, Kant est vu comme l'apogée d'une seule des deux lignées qui dérivent de Descartes lui-même, à savoir la lignée rationaliste. Par rapport à

[4] HUSSERL, E. : *Ideen*... I, Hua 3/1, 133.

[5] « Hier nun liegt der festeste Grund für den Ruhm Immanuel Kants, daß er, ganz erfüllt von dem Willen zu strenger Wissenschaft, das einmal erschaute Leitproblem – das Problem des transzendentalen Sinnes einer erkennbaren Objektivität und einer in subjektiven Einsichten Erkenntnisgeltung beanspruchenden Wissenschaft – zu seiner Lebensaufgabe machte und daß er, in Jahrzehnten hingebendster Forschung, ein erstes System einer wissenschaftlichen Transzendentalphilosophie entwarf » (HUSSERL, E. : *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, 280).

[6] « [...] ihn besser zu verstehen als es er selbst, der Bahnbrecher, doch nicht Vollender, vermocht hat » (HUSSERL, E. : *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, 286).

[7] HUSSERL, E. : *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, 235.

[8] HUSSERL, E. : *Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie*, 237.

celle-ci, Husserl semble plutôt privilégier le versant empirique de la modernité[9]. Il conserve cependant la référence au transcendantalisme et affirme même que l'empirisme conduit « zu einem seines wahren Sinnes bewußteren und echteren Transzendentalismus »[10].

Le point décisif, que Husserl met en valeur à nouveau et encore plus catégoriquement, est que l'empirisme s'est rapproché de l'intuition phénoménologique – et donc de la possibilité de se mettre dans la condition d'accéder à la Lebenswelt – en refusant les constructions mythologiques dont Kant est encore accusé. La critique de Husserl porte sur la méthode « régressive » et « constructive » à laquelle il oppose toujours l'Anschauung.

> Hierzu bedürfte es einer grundwesentlich anderen regressiven Methode als der auf jenen fraglosen Selbstverständlichkeiten beruhenden Kants, nicht einer mythisch konstruktiv schließenden, sondern einer durchaus anschaulich erschließenden, anschaulich in ihrem Ausgang und in all dem, was sie erschließt, mag dabei auch der Begriff der Anschaulichkeit gegenüber dem kantischen eine wesentliche Erweiterung erfahren müssen; und mag hier Anschauung aus einer neuen Einstellung den gewöhnlichen Sinn überhaupt verlieren: nur den allgemeinen der originalen Selbstdarstellung, nur eben in der neuen Seinssphäre, annehmen.[11]

L'insistance de Husserl sur la question de l'Anschauung ne doit pas surprendre. On la retrouve en effet comme élément central et décisif dans la formulation notoire du « Prinzip aller Prinzipien », à savoir :

> daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der "Intuition" originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen. Sehen wir doch ein, daß eine jede ihre Wahrheit selbst wieder nur aus den originären Gegebenheiten schöpfen könnte.[12]

[9] « Um nun selbst zur Entdeckung der wirklichen Aufgabe einer Transzendentalphilosophie und zu einer Methode letzter Begründung durchzudringen, halten wir zunächst diese Anknüpfung an Kant fest (obschon unsere phänomenologische Philosophie nicht von Kant her, sondern direkter von Descartes und vom englischen Empirismus, insbesondere von Hume her, kritisch bestimmt war) ». HUSSERL, E. : *Ergänzende Texte*, in : *Die Krisis* ..., Hua VI, 455.

[10] HUSSERL, E. : *Die Krisis*..., § 21, 86. Un interprète comme Iso Kern a même pu définir la *Krisis* comme *Kantianische Meditationen*, parce qu'il observe une correction par rapport à la méthode univoquement cartésienne des *Meditationen* sorboniennes (Cf. KERN, I. : *Husserl und Kant. Eine Untersuchung Über Husserls Verhältnis Zu Kant Und Neukantianismus* (= Phaenomenologica 16). Den Haag : M. Nijhoff 1964, 50).

[11] HUSSERL, E. : *Die Krisis*..., § 30, 118. En fonction de la Schau, de l'Intuition et de l'Einsicht, d'autre part, on mesure la valeur de tout penseur : « Wie Hume und wie jeder wahrhaft große Denker war Kant ein schauender Denker ; es gibt keine großsen Einsichten, die nicht aus den Tiefer der Intuition geschöpft sind, und Kant ist wahrhaftig nicht arm an großsen Einsichten » (Ms. Transcr. F I 28, 263–264 [SS 1920]).

[12] HUSSERL, E. : *Ideen*... I, cit., § 24, 52.

Le rapport de Husserl à Kant est donc ambigu. Husserl se comprend comme le continuateur de l'exigence transcendantale, laquelle doit cependant être réalisée (dépassée ?) en libérant les potentialités de l'intuition. De façon paradoxale et peut-être ambigüe, l'intuition réalise pour Husserl le transcendantalisme et le rend enfin 'authentique'.

Il est alors possible de tenter une observation plus profonde : l'ambiguïté du rapport de Husserl à Kant reproduit une ambiguïté propre au « principe de tous les principes » : l'intuition est pour Husserl un critère absolu, mais elle est immédiatement limitée par son devoir être 'originelle', c'est-à-dire « in leibhafter Wirklichkeit ».

Le transcendantal kantien consistait exactement à poser une condition et donc une limite au possible. Bien que voulant se libérer des constructions mythiques et laisser de la place à l'intuition, Husserl répète, ne serait-ce qu'en partie, l'instance du transcendantal, limitant et conditionnant le champ du possible.

2. Heidegger, deux autres principes de la phenomenologie et Kant

Un rôle analogue de Kant, en ce qui concerne la définition de la phénoménologie comme philosophie première et de ses principes, apparaît également dans la pensée de Martin Heidegger. On n'ignore pas que le *Kant-Buch* peut être lu comme la première section de la seconde partie, jamais écrite, de *Sein und Zeit* ; et, dans les pages heideggériennes, le problème central à travers lequel Kant est abordé est justement le *Problem der Metaphysik*. En outre, Heidegger se sert de nombreux termes kantiens lorsqu'il aborde la question de la méthode de la phénoménologie et de son principe : par exemple, dans le fameux paragraphe 7 de *Sein und Zeit* où est développée *Die phänomenologische Methode der Untersuchung*.

La lecture de ce paragraphe, effectivement complexe par endroits, a suscité une longue pratique interprétative chez d'illustres commentateurs. Reprenant une célèbre maxime de Husserl, Heidegger explique la phénoménologie en introduisant ce qu'on a considéré comme son deuxième principe : « Der Titel "Phänomenologie" drückt eine Maxime aus, die also formuliert werden kann : "zu den Sachen selbst!" »[13]. Relevons l'usage parfois fait par Kant – par exemple, dans l'*Opus posthumum* – de l'expression « Sache selbst » comme synonyme de « Ding an sich ». En outre, Heidegger explique cette maxime en affirmant – avec les termes de la critique husserlienne de Kant – que celle-ci s'oppose à toutes les « Konstruktionen ». Dans cette maxime (explicitement définie plus loin comme « principe » (Prinzip), des références kantiennes apparaissent donc implicitement.

Heidegger poursuit avec l'analyse des termes qui composent la phénoménologie, c'est-à-dire du φαινόμενον et du λόγος. Dans la question de

[13] Heidegger, M. : *Sein und Zeit*, GA 2, 27.

savoir ce que « phénomène » veut dire, des termes kantiens sont à nouveau mis en examen : en effet, Heidegger s'attarde principalement sur la différence entre « Schein » et « Erscheinung ». À son avis, « Schein » indique un 'se montrer' du phénomène dans lequel un élément caché est structurellement implicite, une négation. Quelque chose apparaît et se donne donc positivement ; mais en même temps se soustrait, du moins en partie. Au contraire, pour Heidegger, l'« Erscheinung » est un signe qui renvoie à un objet séparé. On parle d'« Erscheinungen » pour les symptômes d'une maladie, ou pour la fumée par rapport à l'incendie ; il s'agit de deux réalités distinctes et la première n'acquiert sa pleine signification qu'en référence à la seconde. Dans le « Schein », par contre, un phénomène unique est en soi ambigu[14].

Lorsqu'il traite de la distinction entre « Schein » et « Erscheinung », Heidegger ne nomme pas expressément Kant, mais la référence principale, à commencer par la terminologie, semble bien être la pensée transcendantale : en effet, la distinction entre phénomène et noumène peut être considérée comme un cas paradigmatique de la compréhension du 'se manifester' en termes dualistes, donc d'« Erscheinung ». Et en effet, Kant opposait « Erscheinung » et « Ding an sich ». Quant au « Schein », il renvoie à une modalité inévitablement équivoque : pour Kant, le « Schein » était 'transcendantal' dans le sens d'incontournable. Si Heidegger ne fournit pas d'exemples du « Schein », c'est probablement parce que chaque phénomène se donne selon cette modalité, qui est donc celle à laquelle doit se référer la phénoménologie. Que signifie un phénomène structurellement ambigu ? Un phénomène qui se donne dès l'origine mais avec des limites, selon l'affirmation de Husserl dans le « Prinzip aller Prinzipien » : quelqu'un qui affirmerait, par exemple, qu'il voit que la lune est grande comme une balle de tennis, ne se tromperait pas en attribuant un prédicat à un sujet. Il décrirait simplement le phénomène tel qu'il se donne, dans les limites où il se donne.

Le terme de Λόγος est ensuite expliqué par Heidegger à travers la référence à l'apophantique qui indique, étymologiquement, un « laisser manifester ». Dans ce cas également, il s'agit de dépasser la structure catégoriale et prédicative du discours. C'est pourquoi Heidegger peut conclure :

> Der Ausdruck Phänomenologie läßt sich griechisch formulieren: λέγειν τὰ φαινόμενα; λέγειν besagt aber ἀποφαίνεσθαι. Phänomenologie sagt dann· ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα. Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen. Das ist der formale Sinn der Forschung, die sich den Namen Phänomenologie gibt. So kommt aber nichts

[14] Cette distinction accompagne la phénoménologie depuis ses origines, y compris préhusserliennes, où les « signes » étaient distingués des « symboles » : cf. TOMMASI, F.V. : *Leiblicher Ausdruck und Bedeutung. Eine Frage der frühen Phänomenologie*, in SPEER, A./REGH, S. (Hgg.): *Alles Wesentliche lässt sich nicht schreiben. Leben und Denken Edith Stein im Spiegel ihres Gesamtwerks*. Freiburg i.B.: Herder 2016, 243–255.

> anderes zum Ausdruck als die oben formulierte Maxime: « Zu den Sachen selbst! »[15]

Certains commentateurs, comme Michel Henry, ont vu dans cette description heideggérienne une « tautologie navrante »[16]. Cependant, Heidegger s'efforce d'expliquer la méthode husserlienne et son exigence d' « empirisme radical ». Pour comprendre pleinement le sens de cette description, il est nécessaire à nos yeux d'observer les considérations du paragraphe 7 – et en particulier le discours par endroits 'mystérieux' concernant le « Schein » – à la lumière du paragraphe précédent, consacré à la *Destruktion der Geschichte der Ontologie*. Il nous semble que cette opération interprétative, certes plutôt banale, n'ait pas été jusqu'à présent abordée avec une radicalité suffisante par les commentateurs.

Dans le paragraphe 6, consacré à la « Destruktion », Heidegger souligne que la tradition influence structurellement la compréhension philosophique. Chaque parole et chaque concept sont reçus, donc indirects ; par conséquent nous n'avons pas accès à leur sens originel.

> Soll für die Seinsfrage selbst die Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte gewonnen werden, dann bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen. Diese Aufgabe verstehen wir als die *am Leitfaden der Seinsfrage* sich vollziehende *Destruktion* des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden [...] Die Destruktion will aber nicht die Vergangenheit in Nichtigkeit begraben, sie hat *positive* Absicht; ihre negative Funktion bleibt unausdrücklich und indirekt.[17]

La tradition est ambigüe : dans la mesure où elle oriente la compréhension et la pensée, elle permet l'accès au sens ; mais, en même temps, l'orientation de la compréhension, en tant que choix déterminé, recouvre (verdeckt) le sens. La pensée *überhaupt* est une possibilité qui, pour recevoir un contenu, doit être fondée et – ensemble – limitée par la tradition. C'est pourquoi la « Destruktion » est nécessaire, laquelle – comme le précise Heidegger – n'a pas une signification négative, mais sert à faire émerger les « Ursprüngliche Erfahrungen » dont sont issues le « konkrete Leitfaden ». La destruction a une fin positive de 'nettoyage', de « démontage » (Abbau) ou de « désobstruction » – selon une traduction française : il s'agit d'une manœuvre négative avec une orientation positive, visant à laisser apparaître. La « Destruktion » est donc un mouvement analogue à celui de la réduction (à laquelle Heidegger l'associe effectivement dans différents cours),

[15] HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, 34.

[16] HENRY, M.: *Phénoménologie matérielle*. Paris : PUF 1992, 122.

[17] HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, 22–23.

et sert à libérer des préjugés qui barrent l'accès aux phénomènes[18]. Heidegger affirme ici qu'une sorte de 'réduction historique' est indispensable à la méthode phénoménologique.

Mais faisons l'observation suivante : dans son ambiguïté structurelle, la « Destruktion » semble être une 'méthode' qui s'adapte parfaitement à l''objet' « Schein ». Il s'agit en effet d'une approche ambigüe qui peut tenir compte de l'équivocité des phénomènes. Est-il alors possible d'interpréter l'ambiguïté du « Schein » comme livrée structurellement par l'histoire ? La 'réduction historique', dans ce cas, ne serait pas seulement une étape méthodique utile dans certaines circonstances et pour des objets spécifiques, c'est-à-dire ceux de la tradition. Il s'agirait d'une instance structurelle.

La nouveauté décisive de la phénoménologie heideggérienne est, bien sûr, que la dialectique d'ouverture et de couverture du sens est reconduite à la temporalité. Mais la « Zeitlichkeit » du « Dasein » implique immédiatement sa « Geschichtlichkeit », c'est pourquoi le « Dasein » est « wie und was es schon war » – une formule par laquelle Heidegger fait, de toute évidence, écho au τὸ τί ἦν εἶναι. « Dasein » « ist seine Vergangenheit » : l'être là/existence est son passé. Non seulement les objets de l'enquête sont historiques, mais le point de vue est « immer schon » historique. Non seulement ce que (was) nous observons est influencé historiquement, mais il l'est aussi par la façon (wie) dont nous le regardons[19].

La « Destruktion est un mouvement à double tranchant parce que le Schein est ambigu. Mais le Schein est ambigu parce que le « Dasein » est immédiatement impliqué dans les phénomènes à analyser, n'étant pas un sujet extérieur aux objets. Cependant, le « Dasein » est impliqué dans les phénomènes parce qu'il est temporel et historique.

Le « Dasein » est « das Seiende, das wir je selbst sind » et donc l'étant où coïncident point de vue et objet observé (et où ils concordent temporellement : je !). Ce n'est pas tout : « wie » et « was » – sujet et objet – sont déjà inclus dans le double sens du terme de « Dasein », qui indique aussi bien le transcendantal de la tradition (l'existence) que celui de Kant (l'être là/le sujet). C'est justement en vertu de ces considérations qu'Heidegger, comme Husserl, peut considérer comme ambigu le rôle de Kant, qui, plus que les autres, s'est approché de la compréhension temporelle du « Dasein »,

[18] Cf. par exemple : HEIDEGGER, M.: *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919–1920), GA 58, 139 et 164 ; *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (1920), GA 59 (1920) ; *Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), GA 24, 31.

[19] Les leçons d'*Einführung in die phänomenologische Forschung* (1923–1924) affirment que le « Dasein » est, en tant qu'historiquement conditionné, un « Nochdasein » (« être encore là ») (GA 17, 113). Heidegger soutient que le *Dasein* est à chacun son propre passé, dans le sens de ce qu'il est, son être, « jeweils aus seiner Zukunft her "geschieht" » (20). En effet, « Seine eigene Vergangenheit – und das besagt immer die seiner "Generation" – folgt dem Dasein nicht nach, sondern geht ihm je schon vorweg » (*ibid.*). La destruction, affirme encore Heidegger, agit sur l''aujourd'hui' et non sur le passé, c'est-à-dire sur les interprétations erronées avec lesquelles on déchiffre le passé.

mais qui a ensuite fait marche arrière, le reconduisant à la *res cogitans* cartésienne[20].

Si tout cela est vrai, la tradition implique immédiatement la question du fondement. Une philosophie première qui ne passe pas à travers une histoire de la philosophie est impossible. C'est pourquoi Heidegger peut dire que le problème du sens de l'être est indéniablement historique :

> Die Frage nach dem Sinn des Seins ist gemäß der ihr zugehörigen Vollzugsart, d.h. als vorgängige Explikation des Daseins in seiner Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, von ihr selbst dazu gebracht, sich als historische zu verstehen.[21]

L'ambiguïté du Schein semble dépendre de la temporalité structurelle du Dasein. C'est pourquoi la Destruktion est nécessaire. La question du sens de l'être ne peut donc qu'être historique.

C'est donc de toutes ces considérations qu'il faut partir pour comprendre le paragraphe suivant, duquel nous étions partis, c'est-à-dire le septième. Après avoir expliqué le sens de phénomène et le sens de logos, Heidegger explique dans ces pages le sens de phénoménologie :

> Was ist das, was die Phänomenologie "sehen lassen" soll? Was ist es, was in einem ausgezeichneten Sinne "Phänomen" genannt werden muß? [...] Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade nicht zeigt [...]. Was aber in einem ausnehmenden Sinne verborgen bleibt oder wieder in die Verdeckung zurückfällt oder nur "verstellt" sich zeigt, ist nicht dieses oder jenes Seiende, sondern, wie die voranstehenden Betrachtungen gezeigt haben, das Sein des Seienden. Es kann so weitgehend verdeckt sein, daß es vergessen wird und die Frage nach ihm und seinem Sinn ausbleibt.[22]

La référence à la « Verdeckung » – le terme utilisé pour affirmer la nécessité de la Destruktion – qui peut être « weitgehend », et donc le « Vergessen », semblent livrer très clairement le caractère historique de ce sur quoi doit être exercée l'action de dévoilement de la phénoménologie. Il peut y avoir dissimulation – poursuit Heidegger – parce qu'un phénomène est

[20] Kant est impliqué dans la « Versäumnis der Seinsfrage » générale et, plus particulièrement, son erreur a consisté à transposer la position cartésienne sur l'*ego cogito* à l'« Ich denke », en en faisant donc une res, toute cogitans qu'elle soit, et le soumettant à l'ontologie de la présence. Cependant, Kant est aussi celui qui – dans la doctrine du schématisme – plus que les autres, s'est approché de la compréhension authentique de la temporalité du « Dasein ». Comme pour Husserl, pour Heidegger l'apogée de l'histoire de la philosophie est représentée par Kant : « Der Erste und Einzige, der sich eine Strecke untersuchenden Weges in der Richtung auf die Dimension der Temporalität bewegte, bzw. sich durch den Zwang der Phänomene selbst dahin drängen ließ, ist Kant. Wenn erst die Problematik der Temporalität fixiert ist, dann kann es gelingen, dem Dunkel der Schematismuslehre Licht zu verschaffen. Auf diesem Wege läßt sich aber dann auch zeigen, warum für Kant dieses Gebiet in seinen eigentlichen Dimensionen und seiner zentralen ontologischen Funktion verschlossen bleiben mußte » (HEIDEGGER, M. : *Sein und Zeit*, 23).

[21] HEIDEGGER, M. : *Sein und Zeit*, 21.

[22] HEIDEGGER, M. : *Sein und Zeit*, 35.

encore « unentdeckt », ou bien parce qu'il est « verschüttet » : dans les deux cas, il s'agit d'un processus historique – avant même d'être théorique – qui devra le découvrir ou le re-découvrir. En effet, le recouvrement est historique : c'est un « Vergessen ».

Dans ce contexte, donc, Heidegger peut énoncer ce qui, après le « Prinzip aller Prinzipien » husserlien et après le « Zurück zu den Sachen selbst ! » est un troisième principe de la phénoménologie : « Wieviel Schein jedoch, soviel "Sein" ». Ce principe, que Husserl avait déjà exprimé aussi bien dans son *Erste Philosophie* que dans ses *Meditationen*, semble lié ici à un procédé directement historique :

> Ein Phänomen kann ferner *verschüttet* sein. Darin liegt: es war zuvor einmal entdeckt, verfiel aber wieder der Verdeckung. Diese kann zur totalen werden, oder aber, was die Regel ist, das zuvor Entdeckte ist noch sichtbar, wenngleich nur als Schein. Wieviel Schein jedoch, soviel "Sein". Diese Verdeckung als "Verstellung" ist die häufigste und gefährlichste, weil hier die Möglichkeiten der Täuschung und Mißleitung besonders hartnäckig sind.[23]

Le sens temporel (« zuvor einmal ... wieder ... ») et donc historique avec lequel Heidegger décrit le Schein et introduit la référence au principe « wieviel Schein, soviel Sein », semble évident. La « Geschichte » semble donc être le « Schein » qui offre l'horizon – en même temps positif et négatif – dans lequel on se déplace. Le sens de la distinction entre « Schein » et « Erscheinung » est donc expliqué en référence à l'histoire. L'histoire ne représente pas un objet déjà constitué (« Ding an sich ») observable de l'extérieur – à reconstruire à partir d'*Erscheinung*, c'est-à-dire de signaux – et pouvant être interprété dans les termes d'une théorie comme dans une relation sujet-objet : « „Hinter" den Phänomenen der Phänomenologie steht wesenhaft nichts anderes ». L'histoire de la pensée semble s'enraciner beaucoup plus profondément dans la possibilité de la phénoménologie et être l'horizon d'une possible automanifestation de chaque théorie. La « Destruktion » est donc l'auto-explication – l'ἀποφαίνεσθαι – de la pensée grâce à la comparaison avec la tradition. La question sur le sens de l'être doit être comprise comme historique (et à partir des *Beiträge* elle sera comprise à partir de la question sur la « Seinsgeschichte »).

Ce n'est pas un hasard si ce paragraphe 7 se conclut sur l'affirmation que « der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription ist Auslegung », ainsi qu'en théorisant expressément le passage à l'herméneutique. Mais ce passage également – voué à marquer le destin de la phénoménologie – ne peut se comprendre qu'en référence à l'histoire. Pourquoi, autrement, le « sehen lassen » devrait-il devenir « auslegen » ? Hei-

[23] HEIDEGGER, M. : *Sein und Zeit*, 36.

degger affirme expressément que l'herméneutique traite avant tout de la « Geschichtlichkeit des Daseins »[24].

L'ontologie – affirme donc Heidegger – n'est possible que comme phénoménologie (« Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich »)[25]. C'est pourquoi : « Wieviel Schein, soviel Sein ». Mais – allant avec Heidegger, au-delà d'Heidegger – nous pouvons affirmer que la phénoménologie (aussi et justement parce qu'elle est herméneutique) n'est possible que comme histoire : « Wieviel Geschichte, soviel Schein ». L'histoire est la condition de possibilité de l'apparition des phénomènes.

Mais, à nouveau, le problème se pose de comprendre la signification de l'expression « condition de possibilité ». Chez Heidegger également, en effet, l'ambiguïté husserlienne semble se répéter, tandis qu'apparaissent encore quelques concessions à la compréhension métaphysique du transcendantal. L'oscillation émerge encore une fois dans la comparaison avec Kant.

D'un côté, Heidegger avait conclu la partie du paragraphe 7 consacrée au sens de 'phénomène' par une référence explicite à Kant : il y affirmait qu'il faut entendre comme 'phénomènes', dans l'authentique sens phénoménologique, l'espace et le temps comme formes *a priori* qui agissent sur l'arrière-plan sans être observées, et qui peuvent toutefois être thématisées. C'est-à-dire que les phénomènes ne sont pas des objets cachés et préconstitués à découvrir par le biais de signaux, mais plutôt un horizon dans lequel on est toujours déjà immergé[26]. Cependant, avec une ambiguïté qui reproduit l'ambiguïté husserlienne du « principe de tous les principes », Heidegger semble également penser la « Destruktion » en termes transcendantaux : au moment même où il explique la signification positive et pas seulement 'destructrice' de la « Destruktion », il affirme en effet que la « Destruktion » permet d'ébaucher les « positive Möglichkeiten » et, en même temps, les « Grenzen » de la tradition. Exactement comme le transcendantal, qui fournit conditions de possibilités et limites :

[24] « Aus der Untersuchung selbst wird sich ergeben: der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription ist *Auslegung*. Der *logos* der Phänomenologie des Daseins hat den Charakter des *hermeneuein* [...] Phänomenologie des Daseins ist Hermeneutik in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet [...] In dieser Hermeneutik ist dann, sofern sie die Geschichtlichkeit des Daseins ontologisch ausarbeitet als die ontische Bedingung der Möglichkeit der Historie, das verwurzelt, was nur abgeleiteterweise "Hermeneutik" genannt werden kann: die Methodologie der historischen Geisteswissenschaften » (HEIDEGGER, M. : *Sein und Zeit*, 37–38).

[25] HEIDEGGER, M. : *Sein und Zeit*, 35.

[26] « Was in den Erscheinungen, dem vulgär verstandenen Phänomen je vorgängig und mitgängig, obzwar unthematisch, sich schon zeigt, kann thematisch zum Sichzeigen gebracht werden und dieses Sich-so-an-ihm-selbst-zeigende (‚Formen der Anschauung') sind Phänomene der Phänomenologie. Denn offenbar müssen sich Raum und Zeit so zeigen können, sie müssen zum Phänomen werden können, wenn *Kant* eine sachgegründete transzendentale Aussage damit beansprucht, wenn er sagt, der Raum sei das apriorische Worinnen einer Ordnung » (HEIDEGGER, M. : *Sein und Zeit*, 30).

> Die Destruktion hat ebensowenig den *negativen* Sinn einer Abschüttelung der ontologischen Tradition. Sie soll umgekehrt diese in ihren positiven Möglichkeiten, und das besagt immer, in ihren *Grenzen* abstecken [...].[27]

De cette façon, le rapport entre sujet et objet, entre théorie et histoire, ne peut qu'adopter la forme de la circularité : la figure par excellence de l'herméneutique. Husserl était parvenu à ce même point, ayant dans la *Krisis* atteint le stade où la comparaison avec l'histoire de la philosophie a un contrecoup sur des questions de principe. On le sait, dans ces pages, Husserl décrit la situation du rapport avec la tradition comme un "cercle", introduisant la fameuse image du "zigzag"[28].

En dépit – ou peut-être en raison – de sa formulation non technique, le zigzag sera voué à un grand succès. Gilles Deleuze dira : « Zigzag c'est le dernier mot. Il n'y a pas de mot après zigzag »[29]. Cercle et "zigzag" semblent être les modalités les plus extrêmes et indépassables de la conception du lien entre sujet et objet et le rapport entre théorie et histoire[30].

Ce n'est probablement pas un hasard si Heidegger, dans le *Kant-Buch*, repense immédiatement la question, essayant de rendre la lecture de Kant encore plus phénoménologique. En particulier, c'est justement la distinction entre phénomène et chose en soi qui est niée :

> Was daher endliche Erkenntnis offenbar machen kann, ist wesensmäßig das sich zeigende Seiende, d.h. Erscheinendes, Erscheinung. Der Titel *Erscheinung* meint das Seiende selbst als Gegenstand endlicher Erkenntnis.[31]

Ainsi, dans cette œuvre, Heidegger reconduit le sens de la philosophie transcendantale kantienne à la transcendance[32] qui, à son tour, « alles endliche Verhalten zu Seiendem auszeichnet »[33]. La conscience finie, qui se rapporte directement à l'étant – c'est-à-dire à l'« Erscheinung » ! – est, ici, le sens du transcendantal kantien. Celui-ci consiste à « rendre possible » la

[27] HEIDEGGER, M. : *Sein und Zeit*, 22. Ainsi, en particulier dans les *Schwarze Hefte*, la « Destruktion » semble laisser de la place au lexique de la « Zerstörung » et de la « Vernichtung », prenant un sens qui est seulement négatif et non plus ambigu : cf. TOMMASI, F.V. : *Heidegger e la "distruzione" della storia della filosofia nei* Quaderni neri in : Di CESARE, D. (a cura di) : *Heidegger e i* Quaderni neri. Milano-Udine : Mimesis 2016, 21–39.

[28] « Wir stehen also in einer Art *Zirkel*. Das Verständnis der Anfänge ist voll nur zu gewinnen von der gegebenen Wissenschaft in ihrer heutigen Gestalt aus, in der Rückschau auf ihre Entwicklung. Aber ohne ein Verständnis der *Anfänge* ist diese Entwicklung als *Sinnesentwicklung* stumm. Es bleibt uns nichts anderes übrig: wir müssen im ‚*Zickzack*' vor- und zurückgehen; im Wechselspiel muß eins dem andern helfen » (HUSSERL, E.: *Die Krisis...*, 59).

[29] DELEUZE, G. : *Abécédaire*, interview télévisée.

[30] Cf. TOMMASI, F.V. : *Epoca ed* epoché. *Sulla storia della filosofia da un punto di vista fenomenologico*, in : Archivio di filosofia LXXXIII (2015) 1–2, 181–192.

[31] Heidegger, M. : *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), GA 3, 31.

[32] Cf. Heidegger, M. : *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 3 ou § 25.

[33] Heidegger, M. : *Kant und das Problem der Metaphysik*, 71.

connaissance et, en même temps, sa finitude. Possibilité et finitude coïncident.

3. Marion, le quatrieme principe de la phenomenologie et Kant

Un nouvel approfondissement et une radicalisation du rapport entre la possibilité et ses limites – comme dans le rapport entre l'histoire et la pensée – apparaît enfin chez Jean-Luc Marion. On le sait, Marion propose un quatrième principe de la phénoménologie. Après avoir passé en revue les trois principes précédents – que nous avons observés à travers Husserl et Heidegger – Marion introduit le principe : « autant de réduction, autant de donation ». En analysant la lettre et l'esprit de la méthode phénoménologique, on découvre en effet la donation comme l'élément le plus originel auquel renvoie la méthode inaugurée par Husserl. Avant même d''être' ou de se présenter comme « Schein », tout se donne : la réduction est donc un procédé qui doit permettre au phénomène de se donner dans sa plénitude, une opération qui consiste à ôter le superflu. Le primat de la donation émerge d'une façon absolument singulière, selon Marion, dans ce qu'il appelle les phénomènes saturés, dans lesquels le don excède les possibilités de l'adonné.

Il est intéressant de remarquer que, dans *Étant donné*, les phénomènes saturés sont introduits par Marion à travers une comparaison avec Kant. En particulier deux points sont importants pour le propos que nous tenons ici. Ils concernent notamment le phénomène saturé dont, selon Marion, tous les autres « portent la marque », c'est-à-dire l'événement (et ce n'est probablement pas un hasard si ce terme représente, pour Heidegger, le contrepoids 'positif' de la tradition métaphysique marquée par le 'dispositif')[34]. Les caractéristiques de l'événement sont présentées par Marion : 1) grâce à une réflexion sur les premiers principes de la métaphysique, c'est-à-dire le principe d'identité et le principe de raison suffisante, déchiffrés exactement à travers l'effraction de la caractéristique par laquelle possibilité et réalité entretiennent un rapport de coappartenance. 2) Grâce à des exemples qui sont immédiatement historiques.

Par rapport au premier point, Marion souligne que l'événement, en tant que phénomène saturé, renverse le rapport classique qui s'instaurait dans les principes de la philosophie : dans le paragraphe 16 d'*Étant donné*, il affirme que l'événement se produit « hors de l'essence, donc par levée du principe de contradiction », puis il décrit, dans le paragraphe 17, la façon

[34] Cf. « [...] tous les phénomènes saturés arrivent comme un événement, tous les phénomènes saturés adviennent ». Marion, Jean-Luc : *Donation, tradition et interprétation.* Entretien in : Filozofija i društvo 27 (January 2016) 4, 793–801, 796. Cf. aussi : « substituer à la distinction des objets en phénomènes et noumènes une autre distinction – celle de tous les phénomènes en objets (phénomènes diminués) et événements (phénomènes saturés) » : Marion, Jean-Luc : *Certitudes négatives*. Paris : Grasset 2010, 280.

dont l'événement se produit « sans la notion de sa cause, donc par suspension du principe de raison suffisante ». En effet l'événement, dans son unicité et son impossibilité de se recommencer, introduit une nouveauté absolue, qui excède les possibilités de prévision. Selon Marion, la clé pour comprendre ces situations paradoxales se trouve dans le rapport singulier qu'instaure l'événement avec la possibilité. Nous citons ce long passage parce qu'il est décisif par rapport à notre propos :

> Puisqu'il excède la situation antécédente, l'événement non seulement ne s'y inscrit pas, mais, en s'instaurant, redéfinit une situation partiellement ou entièrement différente ; par essence, parce qu'il ne se recommence jamais, l'événement commence une nouvelle série dans laquelle il réorganise les anciens phénomènes – non sans violence, mais du droit que les événements ont à ouvrir des horizons. La possibilité qu'il accomplit n'a donc rien de commun avec la possibilité que définit la métaphysique. Au sens commun, nous entendons par possibilité ce dont le concept n'enveloppe pas contradiction, mais une essence réelle, ou l'essence d'une chose pensable ; en termes plus techniques, on déclarera possible l'objet entièrement calculé et étudié, dont, en sus, des études de « faisabilité » garantissent qu'on peut le produire à un coût industriel compatible avec les conditions du marché ; la possibilité signifie ici une entière intelligibilité, une prévisibilité suffisante et un calcul – il n'y manque que de passer à la production pour atteindre l'effectivité ; ainsi retrouve-t-on la définition métaphysique de l'existence comme simple complément de l'essence. Réciproquement, la possibilité (l'essence) pourrait se définir comme une existence déjà absolument conçue, simplement en attente d'effectuation.[35]

Dans ces lignes, Marion explique l'inversion décisive qu'introduit la donation par rapport à l'histoire de la métaphysique dans son intégralité, et qui représente l'originalité de la phénoménologie, désormais enfin déployée sans plus d'incertitudes. La métaphysique a travaillé avec une idée de possibilité qui est exactement celle du transcendantal, ainsi que nous l'avons décrit depuis le départ. Pour ne pas être un concept vide, la possibilité recevait son contenu de la réalité, qui cependant la limitait immédiatement. De cette façon, la possibilité, en tant que possibilité réelle, n'était autre qu'un miroir de la réalité et de sa totalité : omnitudo realitatum. De son côté, la réalité était un pur complementum possibilitatis – selon la célèbre citation de Wolff reprise par Marion : la possibilité n'était autre qu'une projection de la réalité, ainsi la réalité ne pouvait qu'être prévisible et calculable : de là, la technique comme son inévitable destin. La réalité en venait ainsi à être – de façon équivoque – aussi bien condition de la possibilité que son complément : telle est l'analogie de l'être de la métaphysique scolastique, c'est-à-dire l'idée d'être comme acte et comme prédicat. Et voilà pourquoi Kant peut découvrir que les conditions de possibilité trouvées dans la réalité ne sont autres que les conditions qu'y pose le sujet.

[35] MARION, J.-L. : *Étant donné*. Paris : PUF 2005 (1997[1]), 242–243.

Dans le paragraphe 19, réfléchit encore longuement sur la possibilité comme clé de voûte pour comprendre la donation, et il le fait en se confrontant à Kant et à sa définition de la possibilité : « Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich »[36]: « L'accès du phénomène à sa propre manifestation doit se soumettre à l'exigence de la possibilité ; mais cette possibilité dépend elle-même d'autres conditions que les siennes propres – les "conditions formelles de l'expérience" »[37]. Sur cette base, comme le remarque Marion, Kant reformule le principe de raison suffisante – comme principe suprême des jugements synthétiques – en le fondant sur les conditions de la connaissance. Kant montre donc que le concept possible de la tradition métaphysique se joue tout entier dans le rapport entre sujet et horizon, sans issue possible, comme un jeu de reflets. Le possible est entièrement représentable et pré-visible.

La philosophie transcendantale offre ainsi le dispositif métaphysique par excellence : le dispositif en fonction duquel un fondement réel (l'être, ou bien les conditions subjectives de l'expérience) fonde et délimite la possibilité. Par rapport à tout cela, la façon dont Marion se rapporte au second point mentionné plus haut, c'est-à-dire la question de l'histoire, semble particulièrement intéressante. « Le phénomène saturé s'atteste premièrement dans la figure du phénomène historique ou de l'événement porté à son excellence »[38]. Marion se sert de la Première Guerre mondiale comme exemple d'événement dont toutes les conditions sont connues, mais qui se présente toutefois comme une nouveauté radicale : aux mêmes conditions, l'histoire aurait pu être différente. La cause doit donc être comprise à partir de l'événement, et non l'inverse. Ce n'est pas tout : personne – affirme Marion – n'a jamais vraiment 'vu' la bataille de Waterloo (ou d'Austerlitz ; ou tout événement en mesure de faire une 'époque', c'est-à-dire de marquer le cours de l'histoire et de le diviser). Les horizons qui composent l'événement (la perspective de chaque soldat, des généraux, des populations qui subissent les effets, les conséquences économiques, politiques, sociales, culturelles, religieuses, etc.) sont infinis. Aucun regard ne peut les rassembler.

Du point de vue métaphysique – qui est un point de vue structurellement a-temporel et a-historique – l'événement représente, *a parte ante*, une nouveauté imprévisible. Il représente ensuite, *a parte post*, une origine indécelable. Il s'agit donc, d'une façon totalement paradoxale pour la métaphysique, d'un 'impossible' et d'un 'irréel'. C'est pourquoi le rapport entre histoire et théorie est pris dans un cercle, et la métaphysique ne peut apparaître que comme un dispositif : détermination arbitraire d'une origine

[36] KANT, I. : *KrV*, A 218/B 265.

[37] MARION, J.-L. : *Étant donné*, 253–254.

[38] MARION, J.-L. : *Étant donné*, 318.

et d'un universel, de toute façon limité et imparfait, donc relatif, pour structurer la réalité et lui fournir une identité.

Par rapport à cela, la phénoménologie de la donation – comme radicalisation de la phénoménologie tout court – offre un parcours différent. Il s'agit de la possibilité d'admettre la nouveauté. La donation est intrinsèquement marquée par l'imprévisibilité.

Mais s'il est vrai que l'événement est le paradigme des phénomènes saturés et donc l'emblème de la phénoménologie de la donation (« Le soi du phénomène se marque dans sa détermination d'événement »)[39], il faut supposer un caractère radicalement historique de la phénoménologie de la donation. Ce n'est pas un hasard si Marion a affirmé que la donation, loin de s'opposer à l'herméneutique, en constitue un présupposé essentiel[40].

C'est pourquoi l'on peut dire – nous semble-t-il – que la tradition représente un phénomène saturé et peut-être même le phénomène saturé par excellence[41]. Du point de vue métaphysique, toute reconstruction exhaustive de l'histoire de la pensée est impossible et se produit toujours et de toute façon à partir de l'horizon d'une subjectivité limitée impliquée dans ce qu'elle doit observer. Du point de vue de la phénoménologie de la donation, en revanche, une histoire 'philosophique' de la philosophie semble possible et même nécessaire : construire un édifice théorique pertinent n'est possible qu'en se fondant sur les ruines du passé. Construire, c'est donc reconstruire. Mais reconstruire, dans le sens de décrire de la façon la

[39] MARION, J.-L. : *Étant donné*, 226.

[40] Cf. MARION, J.-L. : *La donation et son herméneutique*, in : *Reprise du donné*. Paris : PUF 2016, 59–97.

[41] En plus d'être également, de toute évidence et dans un sens général, un historien de la philosophie, Marion semble avoir conçu la phénoménologie de la donation à travers une confrontation historique avec la tradition de la phénoménologie : *Réduction et donation* est un « examen historique du développement de la méthode phénoménologique » (*Étant donné*, cit. 7). En outre, Marion s'auto-comprend aussi comme l'expression d'une authentique 'tradition' phénoménologique (selon laquelle Ricoeur, Levinas, Henry et Derrida sont associés aux quatre phénomènes saturés). Mais de manière encore plus spécifique, Marion a traité de la question de l'histoire de la philosophie et de la tradition, d'un point de vue méthodique, dans au moins deux textes. Dans la leçon pour l'obtention de la *laurea 'honoris causa'* à la Sapienza (*Qu'est-ce qu'une tradition en philosophie ?*), où il analyse la fécondité des paradoxes de l'histoire de la philosophie (impossibilité d'observer la tradition, impossibilité de remonter à l'origine, etc.). Et, auparavant, dans un texte consacré à Henri Gouhier (*D'une quadruple méthode pour lire les textes de la philosophie – La pertinence d'H. Gouhier*, in D. LEDUC-FAYETTE (éd.) : *Le regard d'Henri Gouhier*. Paris : Vrin 1999, 103–120) : là, Marion distingue quatre modalités d'effectuer des analyses historico-philosophiques, dans lesquelles on procède d'un degré zéro d'historicité à un degré zéro de conceptualité : 1) remontée à l'intuition originelle et à la vérité a-historique. 2) Distinction entre histoire de la philosophie et histoires de la philosophie. 3) Histoire critique de la philosophie, c'est-à-dire philosophie de la philosophie à travers son histoire. 4) Histoire des idées, c'est-à-dire également des erreurs, des malentendus, etc. Peut-être ces quatre modes peuvent-ils être rapprochés des quatre caractéristiques (formées sur la base de la table kantienne des catégories) du phénomène saturé ? Du degré maximal d'historicité (quantité) à la critique historique (qualitative), au rapport histoire-histoires (relation), à l'expérience originelle (modalité) ?

plus fidèle possible, signifie créer. Deux paradoxes : l'originalité s'obtient avec la fidélité à la tradition ; décrire objectivement signifie être créatif. L'impossibilité et l'irréalité (métaphysiques) du don de la tradition permettent la possibilité de la théorie. Une théorie de la réalité exige l'impossible. En histoire de la philosophie, c'est donc la devise « soyons réaliste, exigeons l'impossible ! » qui vaut.

Posséder la tradition signifie se faire posséder par la tradition ; et la lumière de la tradition ne permet rien moins que de voir – dans un sens phénoménologiquement plein et accompli : « theorein » – la réalité. La tradition – dans son excès insaisissable – est une condition de possibilité, même si elle l'est dans une signification qui n'est plus transcendantale : en effet, à présent, la possibilité est enfin plus vaste que la réalité, parce qu'elle implique la nouveauté imprévisible. La tradition est révélation. La révélation est création.

Dans ce sens on pourrait dire que la tradition, plutôt que d'être un phénomène saturé, permet la 'supersaturation'. Il s'agit, en chimie, de la condition où une solution contient plus de substance dissoute de ce qui serait normalement possible. Cela se produit, par exemple, avec l'augmentation de la température ou de la pression. La tradition est cette 'augmentation de température' qui permet d'accroître la saturation, de supersaturer, et donc d'obtenir de constantes nouveautés.

C'est pourquoi la phénoménologie de la donation montre qu'une philosophie première, aujourd'hui, ne peut plus être métaphysique dans le sens classique du terme. La métaphysique ne parvient pas à sortir du mécanisme transcendantal illustré par le dispositif. Mais en même temps, la phénoménologie de la donation montre – avec Heidegger et au-delà d'Heidegger – que la philosophie première doit être intrinsèquement historique. Autant de donation, autant de tradition.

Résumé
La phénoménologie husserlienne se dit « transcendantale ». Elle est donc liée à la tradition du kantisme. Mais elle a une relation ambiguë avec Kant, qui répète l'ambiguïté du transcendantal lui-même : « condition de possibilité », le transcendantal fonde et limite à la fois. Cela s'observe dans le rôle de l'intuition dans le « principe de tous les principes » husserlien ; mais aussi dans le traitement heideggérien des premiers principes de la phénoménologie. Une autre radicalisation se trouve dans le « quatrième principe de la phénoménologie » de Jean-Luc Marion, qui propose une idée phénoménologique du possible sans fondement et sans limite.

Abstract
Husserlian phenomenology calls itself "transcendental". It is therefore linked to the tradition of Kantianism. But it has an ambiguous relationship with Kant, who repeats the ambiguity of the transcendental itself: "condition of possibility", the transcendental founds and limits at the same time. This is observed in the role of intuition in the Husserlian "principle of all principles"; but also in the Heideggerian treatment of the first principles of phenomenology. A further radicalization is found in Jean-Luc Marion's "fourth principle of phenomenology", which proposes a phenomenological idea of possibility without foundation and without limit.