

Comment Heidegger convertit la méthode phénoménologique en un outil herméneutique¹

La question du lien entre les phénoménologies husserlienne et heideggérienne est généralement et à bon droit abordée sous l'angle du rapport à la pensée cartésienne. C'est en effet ainsi que, dès son arrivée à Marbourg en 1923, Heidegger tenta de rendre manifeste une tension au sein du mouvement phénoménologique auquel il dit malgré tout appartenir. La pensée husserlienne serait victime d'un souci épistémologique propre à la tradition cartésienne qui lui bloquerait l'accès à une véritable interrogation sur l'être de la conscience et sur l'être tout court.

C'est d'ailleurs cette lacune de la phénoménologie husserlienne que Heidegger entend corriger avec *Sein und Zeit* (1927) en offrant une «interprétation du *Dasein* par rapport à la temporalité» ainsi qu'une «explication du temps comme horizon de la question de l'être» (SZ, p. 39)². Mais l'héritage cartésien n'est pas le seul point de divergence entre les deux phénoménologies: l'omission de la part de Husserl d'une réflexion sur l'histoire de l'ontologie est aussi dénoncée par Heidegger. Ici encore, l'ontologie fondamentale heideggérienne tâchera d'y remédier en liant son destin à celui d'une «destruction phénoménologique de l'histoire de l'ontologie».

Ainsi, la structure même de l'ouvrage *Sein und Zeit* pourrait être interprétée comme une tentative de remédier aux insuffisances de la pensée husserlienne, voire de réformer cette pensée de telle sorte qu'elle puisse finalement tenir compte de son historicité. Car pour Heidegger, la

¹ Ce travail a reçu l'appui de la Alexander von Humboldt-Stiftung et du Ministerio de Ciencia e Innovación d'Espagne (Plan Nacional I+D, FFI-2009-11921).

² Pour citer les écrits de Martin Heidegger, nous utiliserons les abréviations suivantes: SZ pour *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 192001 (trad. fr. par Emmanuel Martineau, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985), WDF pour «Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung», paru dans *Dilthey-Jahrbuch*, 1992-93/8, p. 143-180 (trad. fr. par Jean-Claude Gens, dans Heidegger, *Les conférences de Cassel (1925)*, Paris, J. Vrin, 2003), et GA suivi du numéro du tome pour les œuvres complètes, *Gesamtausgabe*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, depuis 1975. Tous les volumes cités de la GA (ainsi que les traductions que nous avons utilisées quitte à les modifier) sont indiqués dans la bibliographie.

phénoménologie est d'abord et avant tout une méthode permettant de dépasser la division — qu'il considère *artificielle* — qui existe entre «philosophie systématique» et «philosophie historique» (GA 20, p. 1-10). L'ontologie *phénoménologique* que Heidegger projette d'élaborer au milieu des années 1920 sera donc constituée de deux parties *intrinsèquement liées*: une partie *systématique* qui prétend donner la «réponse concrète à la question du sens de l'être» et une partie *historique* qui se propose de reconquérir la «transparence» (*Durchsichtigkeit*) de l'histoire de cette même question (SZ, p. 19 et 22).

Or, ce n'est pas seulement le traitement systématique de la question de l'être qui doit être qualifié de phénoménologique: cette mise en lumière de l'histoire de la question est *elle aussi* placée sous le signe de la phénoménologie. Selon le plan annoncé au §8 de l'ouvrage de 1927, la seconde partie de *Sein und Zeit* devait en effet présenter les «Traits fondamentaux d'une destruction *phénoménologique* de l'histoire de l'ontologie au fil conducteur de la problématique de la temporalité (*Temporalität*)» (SZ, p. 39; nous soulignons). Une histoire *phénoménologique* de la philosophie est une possibilité que Husserl n'avait pas alors envisagée. Comme nous le verrons, ce n'est que beaucoup plus tard, dans les textes du milieu et de la fin des années 1930, que Husserl se prêtera à des considérations phénoménologiques sur l'histoire, allant jusqu'à affirmer que la phénoménologie doit montrer que l'élucidation épistémologique et l'explication historique ne font qu'un (HUA VI, p. 379)³. Or, dès le début des années 1920, Heidegger avait déjà compris que la phénoménologie pouvait se convertir en un instrument puissant en vue de l'interprétation de l'histoire de la pensée et des textes qui la composent.

C'est de cette réforme *historicisante* de la phénoménologie que cette étude souhaite traiter. La méthode d'interprétation phénoménologique dont Heidegger se réclame — et qu'il appelle tour à tour *critique phénoménologique*, *interprétation phénoménologique* ou *destruction phénoménologique* — prétend mettre les acquis de la phénoménologie husserlienne au service d'une exégèse des textes philosophiques. Mais en quoi la phénoménologie peut-elle nous aider à comprendre ou à mieux

³ Pour citer les écrits d'Edmund Husserl, nous utiliserons les abréviations suivantes: BW suivi du numéro du tome pour *Briefwechsel*, 10 tomes, La Haye, Martinus Nijhoff, 1994 et HUA suivi du numéro du tome pour les œuvres contenues dans les *Husserliana: Gesammelte Werke*, La Haye/Dordrecht, Martinus Nijhoff/Springer, depuis 1965. Tous les volumes cités des HUA (ainsi que les traductions que nous avons utilisées quitte à les modifier) sont indiqués dans la bibliographie.

interpréter ces textes traditionnels que sont l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote ou la *Critique de la raison pure* de Kant? Quels sont les «principes méthodiques» qui guident une telle interprétation *phénoménologique*? Dans un premier temps, nous tenterons de penser le rapport qui unit la destruction heideggérienne à la phénoménologie husserlienne de telle sorte qu'apparaisse clairement son caractère proprement phénoménologique. Ensuite, nous nous pencherons sur les principes méthodiques qui régissent l'interprétation phénoménologique afin de répondre à la question de savoir si la destruction phénoménologique peut servir notre lecture des textes philosophiques en général et éventuellement entrer dans les débats exégétiques actuels.

I. LA PHÉNOMÉNOLOGIE ET L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Rétrospectivement, la pensée heideggérienne peut être caractérisée comme la rencontre de multiples courants philosophiques hétéroclites. À l'été 1923, Heidegger affirmait: «Le jeune Luther fut mon compagnon de recherche et Aristote, que le premier détestait, mon modèle. Les coups, Kierkegaard me les a portés et les yeux, c'est Husserl qui me les a implantés» (GA 63, p. 5)⁴. S'il est plus ou moins facile de retracer l'influence que Luther, Aristote et Kierkegaard purent avoir sur le parcours de Heidegger, il nous paraît plus difficile de réellement comprendre de quelle façon Heidegger a hérité des «yeux» de Husserl. Car au-delà des étiquettes, en quoi cette quête *ontologico-historique* et *herméneutique* portant sur la facticité peut-elle être dite *phénoménologique*?

Selon Heidegger, la phénoménologie de Husserl — principalement celle des *Logische Untersuchungen* — a fait un pas gigantesque pour la recherche philosophique en insistant non pas sur une redéfinition de l'objet de la philosophie, mais bien sur la remise en question de l'accès à l'objet de la philosophie, c'est-à-dire en exigeant que tout objet puisse être actualisé dans l'intuition (*anschaulich vergegenwärtigt*) avant que d'être interrogé comme tel. Pour Heidegger cependant, il ne s'agit pas là du dernier mot de la phénoménologie, c'est-à-dire du dernier stade de son histoire. Car si le problème de l'accès à l'objet est un problème

⁴ Suivant les indications que Heidegger donnera plus tard à Rudolf Bultmann en décembre 1927, on pourra ajouter à cette liste Augustin, Dilthey, la scolastique, Rickert et Lask (Heidegger, M./Bultmann, R., 2009, p. 48).

fondamental, il faut aussi s'assurer, écrit Heidegger, que la façon de se montrer de l'objet soit authentique (*eigentlich*) et non un simple travestissement, un recouvrement de la chose (*Verdeckung der Sache*) que la tradition nous aurait transmis et que l'on se serait par la suite habitués à prendre pour quelque chose d'authentique (GA 63, p. 75).

Husserl a vu juste en mettant la philosophie au défi de se frayer un accès direct aux *choses elles-mêmes*, aux *phénomènes*. Avec le projet d'une psychologie descriptive (car c'est sous ce jour que Husserl envisagea tout d'abord la phénoménologie), ce sont les objets de la logique (l'expression, la signification, le tout, la partie, etc.) qui doivent se présenter comme phénomènes, c'est-à-dire comme pouvant indiquer «où et comment l'objet dont parle la logique est là» (GA 63, p. 70). Si la phénoménologie peut se considérer révolutionnaire, ce n'est pas pour avoir découvert un «nouvel» objet philosophique⁵, mais bien pour avoir exigé que cet objet devienne un objet d'intuition proprement dit, éliminant à la racine la possibilité que la philosophie s'occupe de concepts vides de contenu.

Cette insistance sur la question de l'accès à l'objet, sur l'aspect *méthodologique* de la réflexion philosophique, constitue pour Heidegger la grande découverte de la phénoménologie husserlienne. Heidegger n'est cependant pas convaincu que cet accès intuitif aux objets philosophiques autorise la phénoménologie à ignorer l'origine historique de ces mêmes objets. Heidegger exige en effet de la phénoménologie qu'elle prenne conscience du fait que les objets philosophiques avec lesquels elle travaille lui sont fournis par la tradition qui, dans la transmission des concepts et des doctrines, tend à recouvrir le contenu transmis. Selon Heidegger, la phénoménologie husserlienne serait «contaminée» par une terminologie héritée (GA 63, p. 73), trouvée à même une tradition qui n'a jamais été interrogée dans une critique historique essentielle.

Il ne s'agit donc pas seulement de s'assurer que l'objet soit «actualisable» dans l'intuition, mais aussi de vérifier que l'objet lui-même ne soit pas contaminé par des interprétations traditionnelles erronées. Selon Heidegger, le risque de prendre un recouvrement pour la chose même peut être diminué, voire neutralisé⁶ grâce à une mise en lumière de

⁵ «La sphère d'objets (*Sachsphäre*) demeure la même; il n'y a que la *comment* du questionnement et de la détermination qui soit autre» (GA 63, p. 72).

⁶ «Grâce à ce démantèlement critique de la tradition, il ne reste plus aucune possibilité de s'égarer dans des problèmes seulement en apparence importants» (GA 63, p. 76).

l'histoire des recouvrements, c'est-à-dire à un démantèlement (*Abbau*) de la tradition: «La mise à jour de l'histoire du recouvrement devient donc nécessaire. On doit suivre la transmission (*Tradition*) des questions philosophiques jusqu'aux sources de la chose (*Sachquellen*). La tradition doit être démantelée (*abgebaut*). Ainsi, on rend tout d'abord possible une prise de position originaire face à la chose (*ursprüngliche Sachstellung*). Ce retour en arrière place la philosophie à nouveau devant les conditions décisives. Cela n'est possible aujourd'hui que par le moyen d'une *critique historique* essentielle» (GA 63, p. 75)⁷.

Ce projet philosophique que Heidegger a présenté sous le titre d'herméneutique de la facticité en 1923, puis d'ontologie fondamentale en 1927, se réclame donc de l'insistance husserlienne sur la question méthodologique de l'accès à l'objet de la philosophie. C'est en ce sens que l'on doit comprendre ce que Heidegger veut dire lorsqu'il affirme que c'est chez Husserl qu'il a appris à voir. Heidegger se méfie cependant des objets que Husserl découvre dans une «évidence naïve» (GA 63, p. 75) sans en interroger l'origine, sans en questionner l'authenticité. Il tentera donc de radicaliser cette interrogation sur le *comment* de l'accès à l'objet en rappelant la phénoménologie à son historicité et en exigeant qu'une «critique historique» des objets philosophiques fasse partie intégrante du travail phénoménologique, une critique qui n'ait pas pour tâche d'*illustrer* les problèmes philosophiques, mais qui se comprenne comme «tâche fondamentale de la philosophie elle-même» (GA 63, p. 75). Prenant à la légère cette tâche de la phénoménologie, Husserl ne pourrait, aux yeux de Heidegger, aborder l'histoire autrement qu'en dilettante, tirant de l'histoire des opinions que l'on s'amuse ensuite à remodeler pour se faire un «roman de l'histoire» (GA 63, p. 75)⁸.

⁷ Heidegger reprend-il sciemment le terme «*Abbau*» à Husserl pour en modifier le sens dans une critique ou ne fait-il que choisir un terme courant de la langue allemande? La question restera ici ouverte. On consultera cependant l'article de J. C. Evans (1990) qui fait coïncider l'émergence du vocabulaire du «démantèlement» chez Husserl et chez Heidegger (vers 1921), tout en soutenant que les deux l'emploient de façon indépendante. Une nouvelle étude de l'emploi du vocabulaire de l'*Abbau* chez Husserl est maintenant devenue nécessaire avec la parution de nouveaux tomes des *Husserliana* dans lesquels il en est abondamment question. Voir HUA XXXIX, HUA XXXVII et HUA *Materialienband VIII*.

⁸ Cette expression «roman de l'histoire» peut étrangement être lue comme une «critique anticipatrice» (!) de ce qu'écrit Husserl dans la *Krisis* lorsqu'il parle de la «Konstruktion des "Romanes" der Geschichte zu Zwecken der Selbstbesinnung» (HUA VI, p. 556).

Le *recouvrement* de l'accès à l'objet dont la tradition est responsable est inhérent au caractère d'être de l'objet de la philosophie. Pour que celui-ci devienne un phénomène, c'est-à-dire pour qu'il se montre *tel qu'il est*, la philosophie doit tenir compte de l'histoire de la transmission de l'objet et la démanteler de telle sorte que la source originaire des concepts apparaisse au grand jour. Heidegger souhaite donc à son tour «actualiser dans l'intuition» l'objet de la philosophie, mais refuse de prendre un objet transmis pour un phénomène authentique. L'anhistoricité de la phénoménologie husserlienne et son hostilité envers l'histoire (WDF, p. 176) sont, pour Heidegger, des traits *non phénoménologiques* de cette pensée.

C'est pour être fidèle aux principes de cette méthode — et non pour s'y opposer — que Heidegger souligne ce caractère historique de l'accès aux choses. Lorsque la phénoménologie prétend, grâce au concept d'intentionnalité, aller «aux choses mêmes», elle ne ferait en réalité que «répéter» des questions qui portent avec elles leur réponse et «récupérer» des thèses traditionnelles sans que le sol duquel elles furent tirées soit à nouveau éprouvé. Rejetant le passé, la phénoménologie resterait «enfermée dans le questionnement traditionnel» (WDF, p. 176). Il faut, soutient Heidegger en 1925, que la phénoménologie «parvienne à se libérer graduellement de la tradition afin de pouvoir accéder à la philosophie du passé et se l'approprier véritablement», c'est-à-dire se libérer des motifs historiques traditionnels qui la conditionnent et «recouvrent l'accès véritable aux choses» (WDF, p. 159-160). Au courant des années 1920, la critique que Heidegger formule à l'endroit de la phénoménologie husserlienne se fera de plus en plus acerbe et il semblera dès lors moins chercher à réformer la phénoménologie de Husserl qu'à lui ravir résolument le titre. L'idée selon laquelle la phénoménologie husserlienne ne respecterait pas elle-même les exigences de la méthode phénoménologique annonce que la rupture entre Husserl et Heidegger est désormais inévitable. Heidegger soutient en effet alors que la phénoménologie de Husserl est «non phénoménologique» (GA 63, p. 72) ou phénoménologique «qu'en apparence» (GA 20, p. 159).

Or, on sait que Husserl n'a pas attendu les années 1930 et les textes de la *Krisis* pour s'intéresser à l'histoire. Le premier texte husserlien à se pencher sur le rapport de la philosophie à l'histoire est l'essai *Philosophie als strenge Wissenschaft* publié en 1911 dans la revue *Logos*. Cette critique bien connue de l'historicisme (*Historizismus*) est ce qui légitime l'idée que l'on se fait — en partie sous l'influence de Heidegger — d'un

Husserl qui prétend «se défaire de l'histoire d'un seul bond»⁹. Bien que Husserl soit tout d'abord mathématicien, qu'il soit venu «sur le tard» à la philosophie et qu'il ait sans aucun doute une connaissance de son histoire plus superficielle qu'un Heidegger¹⁰, il a néanmoins donné des cours d'histoire de la philosophie pendant plus de vingt ans, à partir de 1902 (Schumann K., 1977) et jusqu'au cours intitulé *Erste Philosophie* à l'hiver 1923/24 dans lequel il propose une «histoire critique des idées». Au semestre d'été 1905 — date à laquelle eut lieu un entretien entre Husserl et Dilthey qui, selon les dires de Husserl, aurait eu une grande influence sur sa pensée et sur le projet des *Ideen*¹¹ —, Husserl a donné un cours intitulé *Exercices d'histoire de la philosophie sur la «psychologie compréhensive» de Dilthey, ainsi que sur Rickert et Windelband*¹². Même si nous n'avons pas accès à ce texte, on peut supposer qu'il y était question de problèmes dépassant largement la simple introduction historique à la philosophie et que Husserl était bien au fait des débats sur les rapports entre philosophie historique et philosophie systématique. Au début du xx^e siècle en Allemagne, Dilthey, Rickert et Windelband étaient en effet les références essentielles de ce que l'on appelait alors l'historisme (*Historismus*).

Les «résultats» de ces travaux portant sur la pensée de Dilthey, c'est dans l'essai de 1911 qu'il les a rendus publics. Si ce texte de 1911

⁹ «Même ici, et aujourd'hui encore [sc. en 1925], notamment en phénoménologie, il y a un romantisme qui croit pouvoir parvenir à l'air libre en allant tout droit, de manière à pouvoir en quelque sorte se défaire de l'histoire d'un seul bond» (GA 19, p. 413).

¹⁰ Mais selon K. Held (1989, p. 119), la «connaissance modeste des textes classiques de la tradition» qui était celle de Husserl n'empêche pas que «son sens pour les décisions déterminantes qui ont été prises dans l'histoire de la pensée est plus poussé qu'il n'est généralement admis».

¹¹ Voir la lettre de Husserl à Georg Misch du 27 juin 1929: «Vous êtes sûrement sans savoir que certaines conversations que j'ai eues avec Dilthey en 1905 (et non ses écrits) ont constitué une impulsion qui a poussé le Husserl des *Recherches Logiques* vers le Husserl des *Ideen* et que la phénoménologie [...] des *Ideen* m'a mené à une communauté intime avec Dilthey, même si ma méthode prend une forme essentiellement différente» (BW VI, p. 275). C'est aussi ce que rapporte Roman Jakobson à qui Husserl aurait confié en 1935 que son intérêt pour l'histoire de la philosophie avait été éveillé dès 1905 lors de ses rencontres avec Dilthey. Selon ce témoignage, Husserl aurait même soutenu qu'une «théorie de la science demeure unilatérale si elle ne tient pas compte du fait que les sciences sont elles-mêmes des produits de la vie historique» (Landgrebe L., 1982, p. 38).

¹² Deux mois plus tard, il abordera dans des exercices la question suivante: «Quelle est la situation de la science historique par rapport aux autres sciences et quelles sont ses caractéristiques et problèmes spécifiques?» (Schumann K., 1977, p. 89 sq.).

doit être lu comme un pamphlet contre l'orientation historicisante de la philosophie, contre l'historicisme (*Historizismus*), il faut néanmoins souligner qu'il reconnaît déjà «l'immense valeur que présente, pour le philosophe, l'histoire, au sens le plus large» (HUA XXV, p. 47). La critique de l'historicisme faite par Husserl en 1911 n'est pas, comme on l'a souvent interprétée, une condamnation sans appel de tout recours à l'histoire en philosophie, mais d'abord et surtout un tribut payé à l'histoire de la philosophie dont la phénoménologie prétend être l'accomplissement de sa visée la plus intime: «Dès son tout premier début, la philosophie a toujours eu l'ambition d'être une science rigoureuse» (HUA XXV, p. 3). Dans la mesure où elle souhaite elle-même devenir une science rigoureuse, la recherche phénoménologique ne se coupe pas de l'histoire de la philosophie: elle est la réalisation de son ambition la plus intime. L'essai se conclura d'ailleurs avec l'établissement d'une distinction entre deux idéaux philosophiques qui correspondent à deux manières bien distinctes de se rapporter à l'histoire de la philosophie: l'idéal scientifique dont se réclame la phénoménologie et l'idéal propre à la *Weltanschauungsphilosophie*. Selon Husserl, l'idéal scientifique, que sa phénoménologie prétend adopter, loin de «rejeter» l'histoire, s'inspirerait des valeurs philosophiques éternelles et intemporelles, celles qui ont traversé l'histoire de la philosophie depuis Platon. La *Weltanschauungsphilosophie*, quant à elle, se nourrit des impasses dans lesquelles la philosophie passée est tombée pour remettre en question de telles ambitions scientifiques.

Cette idée selon laquelle la phénoménologie doit se comprendre comme l'accomplissement des visées éternelles de la philosophie sera présentée de façon magistrale dans le cours de l'hiver 1923/24 intitulé *Erste Philosophie*. Cette «histoire critique des idées» constitue un exposé clair des philosophies dont la phénoménologie transcendante peut se dire l'héritière. Elle en est «l'héritière», c'est-à-dire, selon l'essai de 1911, qu'elle reconnaît en elles des motifs philosophiques atemporels qu'elle fait siens et auxquels elle prétend donner réponse. Il ne s'agit évidemment pas ici de prôner un «retour» à Descartes, à Locke ou à Kant, mais bien de montrer comment la visée de la phénoménologie s'inscrit à l'intérieur de l'histoire de la philosophie. La phénoménologie serait ainsi l'aboutissement de cette longue histoire de la quête philosophique d'une réfutation du scepticisme entreprise par Platon et reprise par Descartes, l'empirisme anglais et Kant. Ce qui intéresse Husserl dans cette histoire, c'est de mettre en évidence les raisons pour lesquelles les penseurs dont il se sent l'héritier n'ont pas su pousser à sa radicalité l'élaboration d'une science

fondamentale (dont les premiers jalons ont été posés par Platon) et ainsi mettre en valeur la solution que lui-même propose. Selon cette critique, Descartes serait resté prisonnier du «préjugé objectiviste» (HUA VII, p. 73), Locke et Berkeley seraient restés aveugles au problème de l'intentionnalité (HUA VII, p. 114), Hume aurait pris le principe empiriste comme une évidence plutôt que de tenter de le justifier (HUA VII, p. 160 et 167) et l'empirisme en général aurait limité l'intuition à l'expérience de données individuelles (HUA VII, p. 171).

Ainsi, la lecture téléologique de l'histoire de la philosophie telle que Husserl la présentera au milieu des années 1930 se trouve déjà en germe dans des textes plus anciens. Néanmoins, Husserl n'interroge pas encore réellement l'historicité de la philosophie — comme ce sera le cas dans la *Krisis* — et, dans les années 1920 comme dans les années 1910, en reste à ce jugement selon lequel la philosophie n'a pas à se justifier historiquement dans la mesure où ce n'est pas à l'histoire que revient la tâche d'établir les critères de validité de la philosophie (HUA XXV, p. 44). Sans jamais réhabiliter l'historicisme, la phénoménologie husserlienne reconnaîtra progressivement l'importance de l'historicité de la philosophie. Husserl finira même au cours des années 1930 par considérer le «chemin historique comme plus principal et plus systématique» que celui emprunté dans les *Ideen* (HUA XXIX, p. 426; cf. Gens J.-C., 2003, p. 44). Mais si l'on doit reconnaître que Husserl a dès les années 1920 exposé le rapport qu'entretient sa pensée avec l'histoire de la philosophie, il nous semblerait imprudent d'aller jusqu'à conclure que sa phénoménologie a, dès les années 1920, pris conscience de sa propre historicité. Ce dont Husserl prend réellement conscience, c'est de la supériorité de sa phénoménologie sur tous les efforts accomplis antérieurement par Platon, Descartes et l'empirisme anglais. Malgré toutes les fleurs qu'il lance à droite et à gauche, sa lecture ne cesse pas d'être un hommage à sa propre phénoménologie qui, aux yeux de Heidegger, ignore toujours les fondations historiques sur lesquelles cette entreprise s'appuie. Ce n'est réellement qu'à partir du milieu et de la fin des années 1930 que l'on pourra parler d'un réel «tournant historique» dans la pensée de Husserl.

II. L'INTERPRÉTATION PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE L'EXISTENCE HUMAINE

C'est sans nul doute Wilhelm Dilthey et son concept d'historicité qui représentent les principales sources d'inspiration dans la réforme

historisante de la phénoménologie husserlienne qu'entreprend Heidegger. Dans le débat philosophique qui opposa Dilthey à Husserl en 1911, Heidegger prit une sorte de position intermédiaire lui permettant de concilier le regard phénoménologique husserlien à la sensibilité historique diltheyenne, sensibilité dans laquelle Heidegger ne voit aucunement poindre la menace du relativisme historique¹³.

Fondée sur l'historicité de l'existence humaine, la phénoménologie historiste qu'élabore Heidegger dans les années 1920 se propose d'aborder l'histoire de la philosophie comme l'unique voie pour saisir dans toute leur profondeur les problématiques philosophiques actuelles. Mais peut-on considérer que Heidegger déploie alors quelque chose de tel qu'une «méthode phénoménologique» pouvant s'appliquer à la lecture des textes philosophiques? Les diverses interprétations phénoménologiques que nous donne Heidegger — d'Aristote, de Kant, etc. — permettent-elles une systématisation et la mise à jour d'un procédé qui puisse servir ce que l'on se devrait d'appeler une «herméneutique *phénoménologique*»? Comme nous le verrons, Heidegger a été très réticent quant à l'idée que son procédé puisse se convertir en une méthode historique universelle. Néanmoins, nous croyons que la compréhension de l'histoire qui sous-tend l'interprétation phénoménologique peut être détachée de la problématique strictement heideggérienne et servir la mise en lumière du rapport de la phénoménologie à l'histoire.

Dans les cours du début des années 1920 font leur apparition les concepts d'*explication phénoménologique*, de *critique phénoménologique*, de *destruction phénoménologique* et d'*interprétation phénoménologique* et, à la fin de la même décennie, ceux d'*analyse*, d'*éclaircissement* et de *monstration phénoménologiques*. Dans le cours de l'hiver 1920/21 consacré à la phénoménologie de la religion, Heidegger présente ce qu'il appelle pour la première fois une «explication phénoménologique» d'un texte philosophique, soit des *Lettres* de saint Paul, qui permette de pénétrer, depuis le texte, dans les «phénomènes fondamentaux de la vie chrétienne primitive» (GA 60, p. 68). C'est aussi à cette époque

¹³ À un degré moindre, le néokantien Heinrich Rickert a sans doute aussi joué un rôle important dans cette découverte du caractère historique de la recherche philosophique. Heidegger écrivait même dans une lettre à Rickert du 15 mars 1921 que c'est à lui qu'il devait sa sensibilité pour l'histoire (Heidegger/Rickert, 2002, p. 54). Mais pour ce qui concerne l'histoire de la philosophie, Heidegger n'a en réalité jamais considéré les néokantiens autrement que comme des épigones de Dilthey (GA 60, p. 40; GA 63, p. 69 et GA 20, p. 20). Voir Barash J. A., 2006, p. 61.

qu'apparaît l'idée selon laquelle la *destruction* constituerait le moyen de mettre à jour les «expériences fondamentales» (*Grunderfahrungen*) et de les interroger eu égard à leur origine (GA 9, p. 3-4 et 34). La méthode phénoménologique d'origine husserlienne se transforme ainsi en une *hermeneutica profana* et prétend, sous le regard de Heidegger, servir une interprétation des textes philosophiques. Cette première «explication» (*Auslegung*) sera suivie de diverses interprétations phénoménologiques: tout d'abord d'Augustin à l'été 1921 (GA 60, §§7 sq.), puis d'Aristote à l'hiver 1921/22 (GA 61) et à l'été 1922 (GA 62). Consacrant une grande partie de son travail à ces interprétations phénoménologiques d'Aristote — il faudrait mieux dire «en direction (*zu*) d'Aristote» —, Heidegger fait alors le pari d'interroger, dans ce qu'il appelle une *herméneutique de la facticité*, l'existence humaine à partir non pas de son «état actuel» constatable, mais bien à la lumière de son passé, c'est-à-dire de l'histoire philosophique et conceptuelle qui la précède et la conditionne quant à la compréhension qu'elle a d'elle-même.

Comme l'ont montré des études récentes, l'idée de la *destruction* de l'histoire de la philosophie est, à l'origine, un emprunt que Heidegger aurait fait au jeune Luther (van Buren J., 1994; Crowe B. D., 2006; Vetter H., 2006). Ce dernier se réclamait en effet d'une *destructio* de la scolastique aristotélicienne permettant le retour à un christianisme originel que la tradition aurait enseveli. Cette *destructio* de la tradition prétendait penser le message évangélique originel par-delà une théologie tard-venue qui l'aurait dénaturé. Si Heidegger lui-même a tout d'abord appliqué la destruction à une recherche sur la vie des premiers chrétiens, c'est rapidement la compréhension de soi du *Dasein* ou de l'existence humaine en général qui est devenue l'enjeu de la destruction.

Convaincu que les concepts philosophiques ne se transmettent jamais que vidés de leur contenu initial, Heidegger souhaite, grâce à ce qu'il appelle la destruction phénoménologique, remonter aux expériences originelles derrière nos notions philosophiques. Selon cette idée, il serait possible de réactualiser ces expériences de telle sorte qu'une compréhension authentique des concepts nous soit accessible. Cette méthode est donc de plein droit *phénoménologique* en ce qu'elle souhaite amener à nouveau à l'intuition ce qui est depuis longtemps un concept vide. La question de l'accès au phénomène prend ici, comme nous l'avons vu, un tournant historique.

Après s'être attardé au *corpus* néotestamentaire, la destruction phénoménologique se penchera sur la tradition métaphysique dans son

ensemble et plus particulièrement sur Aristote. Pour Heidegger, Aristote représente le père de la possibilité même de ce que l'on appelle en philosophie la «conceptualité», ainsi que d'un nombre important de concepts dont nous sommes encore aujourd'hui tributaires. Platon et les Présocratiques n'ont jamais eu, selon Heidegger, ce souci du concept propre à Aristote. Le Stagirite porte donc une grande part de responsabilité pour ce qui est de la possibilité qu'advienne ce que Heidegger appelle le «durcissement de la tradition» (SZ, p. 22) et ce que Husserl appellera quelques années plus tard la «sédimentation» (HUA VI, p. 372).

Heidegger croit que l'ensemble des concepts fondamentaux de la philosophie actuelle peuvent être ramenés, grâce à «un retour déconstructeur» (*im abbauenden Rückgang*), à leur source aristotélicienne et, de là, aux expériences et sources originelles qui permirent à ces concepts de voir le jour (GA 62, p. 368). L'accès à Aristote — qui semble presque aller de soi dans les premières interprétations phénoménologiques où il s'agit de retourner à un christianisme originel — exigera lui aussi une destruction. Par la suite, l'interprétation phénoménologique s'attardera à tout ce qui nous sépare du Stagirite: la logique contemporaine, Kant, Descartes et la métaphysique médiévale.

Par rapport à la *destructio* luthérienne, la destruction phénoménologique inverse l'enjeu: il ne s'agit plus de mettre en lumière une époque et une conscience historiques révolues dont l'accès nous est bloqué par la tradition, mais bien de frayer un accès à notre propre situation actuelle, à l'«aujourd'hui» (*das Heute*) comme l'écrit alors souvent Heidegger, en rendant transparente l'origine de la conceptualité que nous employons lorsque nous tentons de nous comprendre nous-mêmes. Or, selon la thèse bien connue de Heidegger, cette conceptualité initialement grecque est une conceptualité «mondaine» qui fut forgée non pas à la «mesure» de l'existence humaine, mais bien à partir de l'expérience du monde. Suivant en cela la tendance de l'homme à interpréter son existence comme un objet mondain, les catégories de l'étant auraient été inadéquatement employées pour caractériser l'existence humaine. D'où la nécessité de forger ce que l'ontologie fondamentale de *Sein und Zeit* appellera des «existenciaux» qui soient propres au *Dasein*. Comme l'écrit Heidegger à l'automne 1922: «La vie facticelle ne se prend pas seulement elle-même pour un événement mondain d'importance dont il faut se soucier, mais elle parle aussi la *langue* du monde (*die Sprache der Welt*), dès lors qu'elle se parle à elle-même» (GA 62, p. 358; voir aussi GA 64, p. 38).

Selon Heidegger, l'homme ne se comprendrait jamais qu'à travers le prisme de concepts traditionnels issus pour la plupart de la métaphysique grecque. N'ayant peu ou pas de devanciers en philosophie, les Grecs durent *inventer* le vocabulaire philosophique. Or, ces mots n'auraient aucunement été choisis au hasard, mais seraient issus d'une expérience concrète du monde dont témoigne le choix d'un certain vocabulaire. Le «déclin» qui suivit le grand commencement grec aurait eu pour conséquence la perte du «contact» avec les expériences desquelles sont issus les concepts philosophiques. Suivant l'image que présente Heidegger de la tradition, la transmission d'un concept ne se ferait jamais que moyennant l'oubli de l'expérience originelle qui lui avait donné naissance. Ainsi, les concepts que nous utilisons aujourd'hui auraient perdu le lien qui les unissait avec l'expérience qu'ils prétendaient initialement décrire. Cette chute (*Abfall*) qui commence avec la mort d'Aristote se poursuit encore aujourd'hui: nous sommes nous-mêmes en plein dans cette chute (GA 63, p. 76), dans l'usage propre au «on» de concepts élaborés originellement (GA 62, p. 366), mais transmis de façon inauthentique. Or, la phénoménologie nous somme de *retourner aux choses mêmes depuis les simples mots*. La question de l'accès, par le moyen de la destruction, aux phénomènes dissimulés dans les textes traditionnels acquiert ainsi sa dignité *phénoménologique*¹⁴.

La finalité dernière de la destruction phénoménologique n'est donc pas, à cette époque du moins, l'interprétation des textes comme telle, mais bien la mise en lumière de la situation herméneutique de l'interprète, mise en lumière qui ne s'accomplit jamais qu'en dialogue avec la tradition. La transparence et la justesse de l'interprétation de soi du *Dasein* dépendent donc, selon Heidegger, d'une certaine préservation ou d'une réappropriation du lien qui unit le vocabulaire à l'expérience qu'il prétendait initialement décrire.

Si ce sont les textes philosophiques et leurs interprétations traditionnelles qui vont servir de base pour la saisie de l'existence humaine, c'est

¹⁴ F. Volpi (2000) soutenait quant à lui que ce sont les thèmes de ces interprétations qui leur conféraient leur caractère *phénoménologique*. Abordant à chaque fois des sujets qui sont ceux du débat qui oppose Heidegger à Husserl, ces interprétations seraient pour cette même raison des interprétations *phénoménologiques*. Nous croyons quant à nous que la *méthode d'interprétation* que déploie alors Heidegger peut elle-même être dite phénoménologique. Comme nous le verrons, le regard que porte Heidegger sur les textes qu'il analyse est un regard phénoménologique en ce qu'il prétend remonter du simple dit à l'«intention» qui se tient par-delà le texte transmis.

parce que Heidegger considère celle-ci à partir de son caractère historique, c'est-à-dire de son historicité. Et cette histoire constitutive de l'essence humaine n'est pas principalement, pour Heidegger, l'histoire sociale, économique, politique ou même littéraire de l'homme. C'est bien plutôt l'histoire *de la pensée* qui détermine ce qu'est essentiellement l'homme. Selon cette thèse, l'homme ne se comprendrait lui-même qu'en se regardant dans le «miroir» de l'histoire de la pensée qui lui fournit les outils et les concepts pour interpréter sa propre existence. Dans son interprétation phénoménologique d'Aristote de l'automne 1922, Heidegger écrivait à cet égard : «La recherche philosophique, pour autant qu'elle a compris le mode d'être spécifique de ses objets [c'est-à-dire de la vie humaine], est connaissance "*historique*" (*historisch*) en un sens radical. L'explication destructive (*die destruktive Auseinandersetzung*) avec son histoire n'est pas pour la recherche philosophique une activité annexe destinée à illustrer la manière dont les choses se passaient autrefois [...]. La destruction est bien plutôt l'unique chemin sur lequel le présent doit nécessairement venir à l'encontre» (GA 62, p. 368; voir aussi GA 61, p. 2 et GA 24, p. 31-32). Le présent lui-même ne pourrait donc en aucun cas être saisi authentiquement, si ce n'était grâce à «un retour déconstructeur (*im abbauenden Rückgang*) aux sources originelles» (GA 62, p. 368). Sous cette première forme, l'interprétation phénoménologique consiste donc en un outil permettant de saisir adéquatement la situation de l'homme actuel, mais ne prétend aucunement se constituer en une herméneutique, c'est-à-dire en une méthode d'interprétation des textes.

Dans le cours de l'hiver 1923-1924 qui inaugure la période de Marburg, Heidegger met expressément en garde contre la tentation de prendre ce qu'il appelle la «méthode destructive» pour une «méthode historique universelle» (GA 17, p. 118-119). La destruction phénoménologique, soutient alors Heidegger, a pour unique visée l'interprétation de la vie du *Dasein* et ne souhaite aucunement entrer dans des débats historiques. Le retour destructif vers l'histoire de la pensée que prône cette méthode doit son importance au caractère essentiellement historique du *Dasein*, au fait que celui-ci ne se comprend jamais qu'à partir de son histoire. La méthode phénoménologico-destructive, telle que Heidegger l'expose à l'hiver 1923/24, ne prétend donc pas critiquer les auteurs du passé ou leurs interprètes, ni même départager les interprétations concurrentes. Elle est «un chemin concret et entièrement déterminé, qui émerge des nécessités du *Dasein* et de la recherche catégoriale sur le *Dasein*, et dont l'application est limitée à cela» (GA 17, p. 118). Heidegger soutient

même que cette incursion dans le passé de la philosophie ne souhaite pas entrer en débat avec les interprétations classiques et ce, même lorsque la lecture qu'il donne rompt brutalement avec celle-ci. Bien que la destruction ait pour base d'étude la philosophie et son histoire, son objet véritable est la réponse à la question de l'être du *Dasein* (GA 63, p. 48).

Malgré ces remarques restrictives de Heidegger quant à la portée réelle de la méthode destructive, nous pourrions défendre que l'interprétation phénoménologique peut servir notre compréhension de l'histoire dans la mesure où elle permet à l'authentique sens de l'histoire de faire surface. Comment, en effet, pourrait-on prétendre retourner aux «sources originelles» d'une philosophie passée sans du même coup jeter un éclairage nouveau sur cette même philosophie? Il semble que ces remarques de Heidegger servent surtout à nous mettre en garde contre toute tentation de réfuter *par le seul texte* — réflexe naturel de l'historien de la philosophie — ces interprétations qui, justement, ont la prétention d'atteindre une dimension que le texte transmis dissimule¹⁵. Les principes méthodologiques de ces interprétations *philosophiques* de l'histoire de la philosophie seraient donc incommensurables avec ceux qui guident l'entreprise de l'histoire *historienne* de la philosophie. Mais comment éviter de mettre dos à dos leurs interprétations respectives des textes lorsque celles-ci divergent?

Bien qu'elle ne soit jamais qu'une critique du présent, l'interprétation phénoménologique n'en prétend pas moins distinguer un certain passé authentique d'un passé transmis par la tradition — celui auquel se tient, en toute vraisemblance, l'histoire *non philosophique* de la philosophie. Une telle distinction se tient au fondement même de l'idée de la destruction phénoménologique. À l'été 1925, alors qu'il évoque cette tentation de la phénoménologie husserlienne de «se défaire de l'histoire d'un seul bond», Heidegger écrit: «Or, ce qui importe pour l'interrogation philosophique — justement pour celui qui a en vue de pénétrer jusqu'aux choses mêmes —, ce n'est pas de nous libérer du passé, mais

¹⁵ Au sujet de ce rapport aux «historiens» de la philosophie, nous pouvons citer le texte de la préface à la seconde édition (1950) du *Kantbuch*: «Sans cesse, on s'irrite de l'arbitraire de mes interprétations. Ce reproche trouvera dans cet écrit un excellent aliment. Ceux qui s'efforcent d'ouvrir un dialogue de pensées entre des penseurs sont justement exposés aux critiques des historiens de la philosophie. Un tel dialogue est pourtant soumis à d'autres lois que les méthodes de la philologie historique, dont la tâche est différente. Les lois du dialogue sont plus vulnérables; plus grand est ici le danger d'une défaillance, plus nombreux les risques de lacunes» (GA 3, p. xvii).

au contraire de *libérer ou de dégager pour nous le passé de la tradition*, de cette tradition inauthentique qui a pour spécificité de défigurer ce qu'elle donne en le donnant, en le restituant, par le *tradere*» (GA 19, p. 413). C'est ainsi que Heidegger évoque la coexistence de deux passés bien distincts: celui transmis par la tradition qu'il qualifie d'inauthentique et celui qui peut être libéré ou dégagé de cette tradition. Heidegger fait même de cette libération une condition de possibilité de la recherche phénoménologique, celle qui a pour visée de «pénétrer jusqu'aux choses mêmes». En établissant une telle distinction, Heidegger ne peut plus se tenir en retrait des débats proprement historiques. Sa méthode d'interprétation, si elle ne prétend rien de moins qu'atteindre le «passé authentique», doit donc désormais pouvoir entrer en débat avec d'autres interprétations et ainsi servir la compréhension de l'histoire de la philosophie, indépendamment de toute considération à l'égard du projet de l'ontologie fondamentale.

Ce passé véritable, c'est étonnamment de la tradition qu'il doit être extrait. Bien que la tradition philosophique ne transmette jamais que des doctrines philosophiques et des opinions figées et jette dans l'oubli les véritables efforts philosophiques qui ont été faits, c'est à même la tradition qu'il nous est donné de chercher le passé authentique. Et si une telle chose est encore possible, c'est parce que les concepts fondamentaux qui sont transmis conservent un «trait caractéristique déterminé par leur provenance», «un fragment (*Stück*) d'authentique tradition de leur sens originnaire, dans la mesure où se laisse encore déceler en [eux] l'orientation de leur signification en fonction de leur source objective» (GA 62, p. 367-368). Malgré toutes les métamorphoses que la tradition fait subir aux philosophèmes originaires, Heidegger croit en la possibilité de remonter le courant et de démanteler ces constructions philosophiques «inauthentiques».

Cette distinction entre, d'un côté, un passé authentique conquis grâce à un véritable travail philosophique et, de l'autre, une tradition qui ne transmet jamais que des doctrines éteintes permet donc de penser la destruction phénoménologique — contre l'avertissement de Heidegger — comme un outil historique servant à saisir et à interpréter plus originellement les textes. Comme l'a écrit Heidegger à l'été 1925, «ce qui reste dans l'histoire — et ce, non au sens d'un éternel présent, mais d'une historicité véritable et temporelle —, ce ne sont pas les systèmes, mais un fragment, souvent difficile à reconnaître, de véritable travail de recherche, ce que nous saisissons comme un fragment de travail

effectivement accompli. C'est seulement à partir de là que nous pouvons établir une véritable communication avec le passé. [...] *N'avoir aucun égard pour la tradition: voilà en quoi consiste le véritable respect du passé* — et ce respect n'est authentique que si l'on s'approprie ce dernier (le passé) par la *destruction* de la première (la tradition)» (GA 19, 414). La destruction phénoménologique est ainsi le seul moyen de s'approprier *authentiquement* le passé.

III. L'INTERPRÉTATION PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE L'HISTOIRE DE L'ONTOLOGIE

Ce cours de l'été 1925 sur le *Sophiste* ne fait pas qu'insister sur cette distinction entre un passé authentique et un passé transmis, il inaugure aussi cette lecture de l'histoire de la philosophie centrée sur le problème de l'être. On peut en effet distinguer cette lecture *ontologisante* de l'histoire de la philosophie de la lecture disons *anthropologisante* qui était celle du début des années 1920 et qui concevait la philosophie comme une «anthropologie phénoménologique radicale» (GA 62, p. 371), s'orientant essentiellement sur le problème de l'interprétation de soi de l'existence humaine¹⁶. Les cours de l'été 1926 (GA 22) et de l'hiver 1926/27 (GA 23) proposent d'ailleurs une histoire de la philosophie allant des Grecs à Kant qui a pour but de montrer que «toutes les grandes philosophies [...] se comprennent en réalité plus ou moins explicitement comme ontologie» (GA 24, p. 26). Ce n'est donc plus la compréhension qu'a le *Dasein* de sa propre existence qui se situe au centre du questionnement philosophique heideggérien, mais bien la compréhension (temporelle) qu'il a de l'être, du *sens de l'être en général*. Mais dans les deux cas, Heidegger parle de destruction pour ce qui est d'atteindre le passé authentique.

Il nous faut donc reconnaître que Heidegger a lui-même envisagé d'appliquer la destruction phénoménologique à plus d'un objet: l'existence humaine tout d'abord, le sens de l'être ensuite. Peut-on continuer sur cette voie et supposer que tous les problèmes philosophiques ensevelis sous le poids de la tradition pourraient eux aussi bénéficier de la méthode en question? Et si tel était le cas, pourrions-nous alors considérer la destruction comme une «méthode historique universelle» nous

¹⁶ Au sujet des conséquences de cette transformation sur le projet d'une destruction phénoménologique, voir Rodríguez R., 2008, p. 177-178.

permettant d'interpréter avec plus de précision l'ensemble de la littérature philosophique? Afin de répondre à cette question, nous souhaitons tout d'abord observer l'ouvrier au travail et nous pencher sur le détail d'une des interprétations phénoménologiques emblématiques qu'a produites Heidegger à l'époque: celle de la thèse kantienne sur l'être menée à l'été 1927. Nous devons nous contenter ici d'un bref résumé de l'analyse phénoménologique qu'en donne Heidegger (GA 24, p. 35-107)¹⁷.

L'analyse de la thèse kantienne cherche à montrer que Kant a sous-estimé ce que Heidegger appelle le problème de l'être. Si Kant a fait quelques pas dans l'élucidation du concept d'être en affirmant que «l'être n'est pas un prédicat réel», Heidegger considère néanmoins que sa solution laisse dans l'obscurité le sens de l'être en général. *L'être n'est pas un prédicat réel*: cela signifie que l'être ne se compte pas au nombre des déterminations d'essence d'une chose, de sa *realitas*. Selon cette thèse bien connue, affirmer d'une chose qu'elle est, qu'elle existe, n'enrichit pas la détermination du concept de cette chose. L'exemple dont se sert Kant est celui des cent thalers *possibles* et des cent thalers *effectifs*. Au niveau de la seule détermination du concept des cent thalers, au niveau de l'essence, on ne peut trouver aucune distinction entre les thalers possibles et les thalers effectifs.

Kant aurait donc reconnu en quelque sorte le problème de l'être: si l'être n'est pas un prédicat réel, demande Kant — si l'être n'est rien d'étant, dirait Heidegger —, qu'est-il exactement? C'est autour du problème hautement phénoménologique de la donation et de l'intuition de l'être que tourne la discussion de Heidegger. De quelle façon l'être nous est-il donné puisque ce n'est pas comme un prédicat réel? L'être, écrit Kant, «c'est simplement la position d'une chose ou de certaines déterminations en soi» (*Kritik der reinen Vernunft*, A 598/B 626). C'est ainsi que se présente à Kant le problème de la donation de l'existence d'une chose à la faculté de connaître — problème non seulement fondamental chez Heidegger, mais aussi, rappelons-le, dans la sixième des *Recherches logiques* de Husserl. La solution de Kant au problème de la donation de l'être demeure insuffisante aux yeux de Heidegger: avec son concept de position, Kant réduirait la saisie de l'existence des choses à la seule

¹⁷ L'étude la plus intéressante et la plus exhaustive quant à cette interprétation heideggérienne est très certainement celle de J. Taminiaux, «La thèse de Kant sur l'être et la phénoménologie de la perception» (1989, p. 89-145).

perception. Dans l'Analytique des principes, c'est en effet à la perception que Kant attribuait la faculté de connaître l'existence des choses.

Sans entrer ici dans la discussion de cette réduction de l'existence des choses à leur perception, on reconnaîtra que le problème qui vient au jour est celui que *Sein und Zeit* avait tenté de résoudre en invoquant l'existence d'une compréhension de l'être qui serait préalable à tout rapport à l'étant. Selon Heidegger, la perception ne peut donner l'être de l'étant puisque celui-ci doit déjà être saisi comme existant pour pouvoir être perçu. C'est ce problème que permettrait de résoudre l'idée d'une compréhension de l'être qui, selon l'ontologie fondamentale, précède tout commerce avec l'étant. Heidegger va donc enrichir le concept kantien de perception en montrant que sa thèse ne fonctionne que si l'on tient compte de l'aspect *intentionnel* de la perception de l'étant. Ce recours au concept de l'intentionnalité — non pas au sens husserlien ni brentanien, mais bel et bien heideggérien — permet de penser *à la fois* la perception et la compréhension de l'être et, ainsi, de rendre cohérente l'affirmation selon laquelle l'être n'est pas un prédicat réel, mais simplement la position d'une chose ou de certaines déterminations. Le concept de position peut alors être identifié à la perception intentionnelle des choses.

Nous nous contenterons de cette présentation sommaire de la discussion heideggérienne qui mériterait une attention évidemment plus grande. Néanmoins, elle nous permet d'apercevoir déjà les traits essentiels de ce que Heidegger nomme à la fin des années 1920 l'interprétation phénoménologique. Le propre de cette interprétation est qu'elle ne se cantonne pas au texte écrit par Kant, mais qu'elle se permet de remonter à l'expérience, au comportement qui se trouve à la source du texte et que Heidegger prétend pouvoir répéter, reprendre et ainsi partager avec Kant.

Selon Heidegger, c'est pour avoir mal saisi le rapport entre la perception et les structures ontologiques de l'étant que Kant n'a su penser adéquatement la donation ou l'intuition de l'être. La discussion heideggérienne de la thèse de Kant sur l'être se termine d'ailleurs avec une exposition du problème de la différence ontologique, problème que Kant n'aurait su maîtriser, faute de le connaître. Le but réel de l'interprétation phénoménologique de la thèse kantienne est ainsi atteint: le problème de la différence ontologique est mis à jour comme le problème fondamental que la *Critique de la raison pure* n'a pas su traiter adéquatement.

Les analyses des thèses ontologiques traditionnelles offertes par Heidegger dans *Die Grundprobleme der Phänomenologie* de l'été 1927

permettent chacune de mettre à jour un problème ontologique spécifique. Comme nous venons de le voir, la discussion de la thèse de Kant sur l'être débouche sur la nécessité d'un traitement plus profond d'un thème qui devient à cette époque central dans la pensée heideggérienne, soit celui de la différence ontologique. Cela ne signifie cependant pas que Kant ait réussi à thématiser cette différence. C'est justement faute d'avoir su penser cette différence fondamentale entre l'être et l'étant que Kant n'a pu donner de solution satisfaisante au problème de la donation de l'être. Ce problème fondamental de la «science de l'être», on peut donc le découvrir à la lecture de la *Critique de la raison pure* même si celui-ci ne s'y trouve pas comme tel.

C'est ce but que poursuivront les trois autres analyses contenues dans le cours de l'été 1927. Chacune à sa façon dévoile un problème ontologique crucial à partir d'une lecture questionnante de diverses thèses. En abordant la distinction médiévale de l'essence et de l'existence (§§10-12), Heidegger montrera que le problème de l'articulation fondamentale de l'être n'est pas pensé radicalement ni au Moyen Âge ni plus tôt chez Aristote. Aucun penseur n'a en effet interrogé la nécessité de cette articulation: pourquoi l'étant doit-il nécessairement être déterminé par une essence, un être-quelque-chose (*Was-sein*) et une existence, un fait-d'être (*Daß-sein*)? Dans son «élucidation phénoménologique», Heidegger fera remonter cette distinction à un comportement quotidien du *Dasein*. C'est en effet le comportement productif (*das herstellende Verhalten*) du *Dasein* qui constitue l'horizon implicite de compréhension. C'est lui qui se présente comme l'expérience fondamentale se situant à la source de cette distinction philosophique. De la même façon, l'analyse de la distinction entre *res cogitans* et *res extensa* (§§13-15) permettra de mettre à jour le problème des modifications possibles de l'être que *Sein und Zeit* avait tenté de résoudre en distinguant *ontologiquement* le *Dasein* de tout étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein*. Cette question propre à l'ontologie moderne, Kant aurait presque réussi à y répondre en parlant de l'homme comme d'une fin en soi. Mais par le moyen d'une «critique phénoménologique», Heidegger montre que Kant n'a pas su donner à cette détermination de l'homme les bases ontologiques nécessaires. Enfin, le problème du caractère véridatif de l'être sera dévoilé par la discussion de la thèse de la logique pour qui l'être n'a de signification que comme copule située entre un sujet et un prédicat (§§16-18). Bien que cette question soit tombée dans l'oubli après ce point culminant de la *Métaphysique* d'Aristote qu'est le livre Θ 10, Heidegger considère

qu'une discussion du problème de la vérité tel qu'il s'est présenté traditionnellement (Aristote, Hobbes, Mill, Lotze) peut nous mettre sur la voie d'une saisie du réel problème ontologique dissimulé derrière ces considérations.

L'interprétation phénoménologique de ces quelques thèses permet à chaque fois de mettre à jour des questions ontologiques que la tradition n'a pas su traiter à fond. Dans la discussion serrée de ces quatre thèses, on voit apparaître, estime Heidegger, les insuffisances des réponses traditionnelles de la pensée occidentale, d'où la volonté heideggérienne de les reprendre (*wiederholen*). Il ne s'agit jamais de reprendre le problème là où l'ont laissé les derniers penseurs, mais bien de le remettre en question jusqu'à ce que se dévoile une perspective autre qui rende problématique les réponses transmises dogmatiquement. Il ne s'agit pas de poursuivre jusqu'à son accomplissement un mouvement, mais de le répéter depuis son commencement de telle sorte que soient mis en évidence ses présupposés et qu'émergent les expériences originelles que la tradition n'est jamais à même de transmettre. La reprise de ces questions ne souhaite pas simplement offrir des alternatives aux réponses données, elle souhaite bien plutôt secouer la tradition elle-même pour enfin montrer qu'elle ne s'est jamais donné les moyens de résoudre les problèmes fondamentaux de la science de l'être. C'est sous ce signe de la «reprise» que se présentent toutes les interprétations phénoménologiques livrées dans les années 1920 (au sujet de la reprise, voir Bernasconi R., 1994; Caputo J. D., 1980; Jaran F., 2010).

IV. RECONQUÉRIR LA TRANSPARENCE DE SA PROPRE HISTOIRE

La question se pose maintenant de savoir si une telle méthode «phénoménologique» d'interprétation peut valoir de façon universelle. Dans le premier moment de son interprétation de la thèse kantienne (§7: La teneur de la thèse kantienne), Heidegger proposait une lecture minutieuse de la réflexion de Kant en faisant intervenir différents textes (*Critique de la raison pure*, *L'unique fondement d'une démonstration de l'existence de Dieu*) et différents auteurs du passé (Aristote, Anselme, Thomas d'Aquin, Baumgarten), tout comme devraient l'exiger les règles de base de n'importe quelle interprétation philosophique. Mais dans la suite, dans ce qu'il appelle l'«analyse phénoménologique» (§8: Analyse phénoménologique de l'éclaircissement kantien des concepts d'être et

d'existence), Heidegger dépasse le simple cadre du texte kantien pour aborder la thèse à la lumière de concepts que la *Critique de la raison pure* ignore: essentiellement ceux de l'intentionnalité et de la compréhension de l'être qui sont des concepts appartenant aux phénoménologies husserlienne et heideggérienne. Le jugement sévère que portera Heidegger sur la capacité de Kant à traiter adéquatement du problème de l'être s'appuie donc sur une saisie préalable du problème en question. D'une certaine façon, Heidegger sait déjà ce qu'il en est de l'être et du problème de sa donation avant même d'aborder la thèse kantienne. Pour que l'analyse heideggérienne soit juste, il faut que les «présupposés» de l'ontologie fondamentale — par exemple, que la compréhension préontologique de l'être vaut comme condition de possibilité de tout rapport à l'étant — soient eux aussi justes. Si l'analyse phénoménologique dévoile l'aspect problématique de la thèse kantienne — et cela restera vrai pour les autres thèses abordées dans ce cours de l'été 1927 ainsi que pour toutes les interprétations phénoménologiques des années 1920 —, c'est qu'elle a d'avance en main une «réponse» aux questions que se pose Kant ou du moins, qu'elle a déjà reconnu l'aspect problématique de la question posée. On peut donc en conclure que Heidegger correspond à son tour à cette figure classique de l'historien-philosophe (dont le paradigme est Aristote) qui n'aborde jamais l'histoire de la philosophie que pour affermir ou, au mieux, compléter une position qui est déjà la sienne.

Pourtant, Heidegger parlait dans *Sein und Zeit* de l'exigence pour la question de l'être de reconquérir «la transparence de sa propre histoire» (SZ, p. 22) non pas comme d'une étape secondaire de son élaboration, mais comme d'un de ses traits essentiels. Que l'interprétation phénoménologique soit intimement liée à cette phénoménologie ontologique propre au projet de *Sein und Zeit*, la discussion de la thèse kantienne le rend manifeste. Mais que le lien à l'histoire propre à la partie «systématique» de l'ontologie fondamentale puisse être réduit au geste philosophique classique, rien n'est moins sûr. Présumer que Heidegger aborde l'histoire de la philosophie avec toutes les réponses en main, c'est considérer ce travail historique comme ne se réalisant qu'en un second temps, comme n'arrivant toujours qu'après le travail plus proprement systématique. Le rapport entre la face systématique et la face historique de la pensée heideggérienne n'est cependant pas si simple. Car les problèmes auxquels Heidegger se confronte ne lui sont pas donnés autrement qu'à travers une méditation *historique*. C'est en effet la reprise de la tradition qui constitue le point de départ de son travail philosophique et non la

volonté d'établir quelque nouvelle science philosophique qui constituerait un nouveau départ absolu. La pensée de l'ontologie fondamentale est indissociable de l'histoire de l'ontologie: elle en surgit comme la constellation des problèmes encore non maîtrisés. Ainsi, le problème de l'être qui fonctionne comme thème directeur de ces analyses phénoménologiques, Heidegger le reprend à toute la tradition métaphysique qui, de Platon à Hegel, a fourni «la réponse implicite à la question non posée du sens de l'être» (GA 23, p. 216). Dans cette histoire de la métaphysique, ce n'est pas seulement le point de départ (Platon, Aristote) qui est réactif, mais aussi chacun de ses moments clés, dont Kant est l'un des plus importants.

Si l'interprétation phénoménologique que Heidegger fait des philosophies historiques s'appuie sur les prémisses de l'ontologie fondamentale, on doit reconnaître en même temps que ces prémisses surgissent, elles, de l'histoire de la philosophie interprétée phénoménologiquement. Cette circularité du philosophe — que Heidegger veut toujours positive — fait apparaître clairement les «préjugés» de la méthode heideggerienne d'interprétation. Mais peut-on interpréter un texte philosophique depuis un «degré zéro» d'interprétation, dans l'absence complète de préjugés? Peut-on croire en un idéal d'objectivité pour ce qui est de l'interprétation de textes philosophiques? La «neutralité» vaut-elle encore comme vertu dans la compréhension de l'histoire de la pensée? Cet idéal historien constitue très certainement, comme le croit Heidegger, le pire des préjugés: «En histoire de la philosophie tout comme dans d'autres domaines, toutes les interprétations qui ont à cœur de ne rien projeter dans les textes, par opposition aux "construction" relevant de l'histoire des problèmes, se laissent prendre à intervenir tout autant dans l'interprétation, avec cette seule différence qu'elles le font sans aucune orientation et avec des moyens conceptuels disparates, dont la provenance demeure incontrôlable. On considère que, pour mettre hors jeu toute subjectivité, il suffit de ne pas se soucier de ce que l'on "fait vraiment" et d'ignorer les moyens conceptuels mis en œuvre» (GA 62, 348; voir aussi GA 64, 93). Dans une telle optique, la croyance en la possibilité d'annuler l'effet de nos préjugés consisterait en un préjugé des plus fatals. La vraie histoire de la philosophie doit donc se faire en montrant tout d'abord la situation de l'interprète, sa «situation herméneutique», seul moyen de «contrôler» la provenance des moyens conceptuels mis en œuvre. «La philosophie ne contestera jamais ses "présupposés", mais jamais non plus elle n'aura le droit de se borner à les reconnaître. Les présuppositions,

elle les porte au concept, et, du même coup, à un *déploiement plus radical ce pour quoi elles sont présuppositions*» (SZ, p. 310; nous soulignons). La mise à jour de cette situation herméneutique ne se limite donc pas à un examen exhaustif de nos présupposés — elle doit aussi éclairer *ce que présupposent les présupposés*.

*

* *

L'orientation historique que Heidegger a souhaité imprimer à la recherche phénoménologique, nous la retrouvons dans les textes de Husserl du milieu des années 1930. On ne pourrait terminer cette étude sans souligner les ressemblances qui existent entre la méthode d'interprétation que Heidegger qualifie de phénoménologique et les principes qui guident les «recherches historiques en un sens insolite» (HUA VI, p. 365) de Husserl.

Les points de rencontre sont en effet très nombreux. Nous nous contenterons cependant de lire l'avertissement que Husserl place en tête de son texte sur l'origine de la géométrie et qui pourrait être transposé mot à mot dans l'une ou l'autre des interprétations phénoménologiques d'Aristote que Heidegger présenta au début des années 1920: «L'éclat d'une lumière brille sur toute notre entreprise: la volonté d'accomplir sous la forme de méditations historiques, des prises de conscience de notre propre situation philosophique présente, et ce dans l'espoir que, finalement, nous pourrions par là prendre possession du sens, de la méthode et du commencement de la philosophie» (HUA VI, p. 365). C'est donc la «situation philosophique présente» qu'il s'agit de mettre en lumière dans ces méditations historiques et aucunement d'atteindre une meilleure connaissance du passé. Notre existence humaine (*unser menschliches Dasein*) se mouvant «au milieu d'un nombre infini de traditions» (HUA VI, p. 366), la philosophie que Husserl souhaite établir ne pourra être atteinte sans une méditation historique préalable. Mais cette méditation n'a rien de commun avec l'histoire comprise comme science. Il ne s'agit pas de se perdre en considérations «philologico-historiques» sur l'origine de la géométrie, mais de *sortir du texte* pour interroger l'entrée dans l'histoire de la géométrie, c'est-à-dire pour interroger l'*historicité* de la géométrie.

Or, cet examen historique, contrairement à celui que Husserl présenta à l'hiver 1923/24, ne sait pas d'avance là où il nous mènera: «Où conduisent ces problèmes de fond quand on les poursuit avec conséquence, c'est ce qu'on ne peut encore, bien sûr, anticiper au début» (HUA VI,

p. 365). Husserl envisage même dans le texte de la *Krisis* que ces recherches historiques fassent apparaître de «nouvelles questions» (HUA VI, p. 16), ce que l'article emblématique de 1911 refusait encore catégoriquement en affirmant que «l'impulsion de la recherche ne provient pas des philosophies, mais des choses et des problèmes» (HUA XXV, p. 61).

Il est bien entendu difficile de juger de l'influence que Heidegger a pu avoir sur la phénoménologie husserlienne. Lorsque Husserl élabore dans ses derniers textes une méthode pour réactiver les textes scientifiques traditionnels, jamais il n'a l'idée de donner raison à la *Destruktion* heideggérienne ou encore à la *Problemggeschichte* néokantienne. Il déclara bien plutôt qu'il était le premier à concevoir l'épistémologie comme une tâche historique et qu'avant lui, «personne [n'avait] songé à cette rétro-référence historique» (HUA VI, p. 379). À ce chapitre, Husserl ne se reconnut en réalité qu'un ancêtre, soit Dilthey qui, dès 1905, aurait eu une influence considérable sur ses projets.

Une chose semble cependant acquise: bien que la phénoménologie ne soit pas née d'une réflexion sur l'histoire de la philosophie, il n'y a pas *a priori* incompatibilité entre l'effort phénoménologique en général et la reconnaissance de l'historicité de la philosophie. La phénoménologie peut se constituer en une philosophie qui reconnaisse son historicité sans pour autant abandonner l'ambition de parler des choses mêmes.

Universitat de València
Departament de Metafísica
i Teoria del Coneixement
Facultat de Filosofia i CC. de l'Educació
Avda. Blasco Ibáñez, 30
46010 València
francois.jaran@uv.es

FRANÇOIS JARAN

BIBLIOGRAPHIE

- BARASH, Jeffrey Andrew (2006). *Heidegger et le sens de l'histoire*. Trad. par Sylvie TAUSSIG, Paris, Galaade.
- BERNASCONI, Robert (1994). «Repetition and Tradition: Heidegger's Destructuring of the Distinction Between Essence and Existence in the *Basic Problems of Phenomenology*», *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*. Éd. par Theodore KISIEL et John VAN BUREN, Albany (NY), State University of New York Press, p. 123-136.

- CAPUTO, John D. (1982). «Hermeneutics as the Recovery of Man», *Man and World* 15, p. 343-367.
- CROWE, Benjamin D. (2006). *Heidegger's Religious Origins. Destruction and Authenticity*, Bloomington, Indiana University Press.
- EVANS, J. Claude (1990). «Phenomenological Deconstruction: Husserl's Method of *Abbau*», *Journal of the British Society for Phenomenology* 21, n. 1, p. 14-25.
- GENS, Jean-Claude (2003). «Les travaux de Husserl en direction d'une herméneutique de la vie historique», dans M. HEIDEGGER, *Les conférences de Cassel (1925)*. Trad. par J.-C. GENS, Paris, J. Vrin, p. 41-56.
- HEIDEGGER, Martin, (SZ). *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, ¹⁸2001; trad. fr. par Emmanuel MARTINEAU, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985.
- (WDF). «Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung», *Dilthey-Jahrbuch*, 1992-93/8, p. 143-180; trad. fr. par Jean-Claude GENS, dans M. HEIDEGGER, *Les conférences de Cassel (1925)*. Trad. par J.-C. GENS, Paris, J. Vrin, 2003.
- (GA): *Gesamtausgabe*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1975-2011:
- GA 3: *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), éd. Friedrich-Wilhelm von HERRMANN, 1991 (Bonn, Cohen, 1929; Francfort-sur-le-Main, Klostermann, ⁶1998) — trad. fr. par Walter BIEMEL et Alphonse DE WAHLENS, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard (Coll. Tel), 1981.
- GA 9: *Wegmarken* (1919-1961), éd. Friedrich-Wilhelm von HERRMANN, 1976 (Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1967, ³1996).
- GA 19: *Platon: Sophistes* (Wintersemester 1924/25), éd. Ingeborg SCHÜSSLER, 1992; trad. fr. par Jean-François COURTINE, Pascal DAVID, Dominique PRADELLE et Philippe QUESNE, *Platon: Le Sophiste*, Paris, Gallimard, 2001.
- GA 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925), éd. Petra JAEGER, 1988; trad. fr. par Alain BOUTOT, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Paris, Gallimard, 2006.
- GA 22: *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (Sommersemester 1926), éd. Franz-Karl BLUST, 1993; trad. fr. par Alain BOUTOT, *Concepts fondamentaux de la philosophie antique*, Paris, Gallimard, 2003.
- GA 23: *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (Wintersemester 1926/27), éd. Helmuth VETTER, 2006.
- GA 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), éd. Friedrich-Wilhelm von HERRMANN, 1975; trad. fr. par Jean-François COURTINE, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985.
- GA 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Wintersemester 1920/21). 2. *Augustinus und der Neuplatonismus* (Sommersemester 1921). 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (Ausarbeitung und Einleitung zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19), éds. Mathias JUNG, Thomas REGEHLY et Claudius STRUBE, 1995.

- GA 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1921/22), éd. Walter BRÖCKER et Käte BRÖCKER-OLTMANN, 1985.
- GA 62: *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (Sommersemester 1922), éd. Günther NEUMANN, 2005.
- GA 63: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Sommersemester 1923), éd. Käte BRÖCKER-OLTMANN, 1988.
- GA 64: *Der Begriff der Zeit* (1924), éd. Friedrich-Wilhelm VON HERRMANN, 2004.
- et BULTMANN, Rudolf (2009). *Briefwechsel. 1925-1975*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann.
- et RICKERT, Heinrich (2002). *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann.
- HELD, Klaus (1989). «Husserl et les Grecs», *Husserl*. Éd. par Éliane ESCOUBAS et Marc RICHIR, Grenoble, Jérôme Millon, p. 120-153.
- HUSSERL, Edmund (HUA). *Husserliana: Gesammelte Werke*, La Haye/Dordrecht, Martinus Nijhoff/Springer, 1965-2011:
 - HUA VI: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Husserliana*, éd. Walter BIEMEL, ²1976; trad. fr. par Gérard GRANEL et Jacques DERRIDA, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard (Coll. Tel), 1976.
 - HUA XXV: *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921*, éd. Thomas NENON et Hans Rainer SEPP, 1987; trad. fr. Marc B. DE LAUNAY, *La philosophie comme science rigoureuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.
 - HUA XXIX: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass (1934-1937)*, éd. R. N. SMID, 1993.
 - HUA XXXVII: *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, éd. Henning PEUCKER, 2004.
 - HUA XXXIX: *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegeben Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlaß (1916-1937)*, éd. Rochus SOWA, 2008.
 - HUA *Materialienband VIII: Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934)*, éd. Dieter LOHMAR, 2006.
 - (BW). *Briefwechsel*, 10 tomes, éd. Elisabeth SCHUMANN, La Haye, Martinus Nijhoff, 1994.
- JARAN, François (2010). «Heidegger's Kantian Reading of Aristotle's *theologiké epistémé*», *The Review of Metaphysics* 63, p. 567-591.
- LANDGREBE, Ludwig (1982). «Meditation über Husserls Wort "Die Geschichte ist das große Faktum des absoluten Seins"», ID., *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg, Meiner, p. 38-57.
- RODRÍGUEZ, Ramón (2008). «La idea de una interpretación fenomenológica», *Heidegger. Sendas que vienen*. Éd. par Félix DUQUE, Madrid, Círculo de Bellas Artes, p. 173-204.

- SCHUMANN, Karl (1977). *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- TAMINIAUX, Jacques (1989). *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Jérôme Millon.
- VAN BUREN, John (1994). «Martin Heidegger, Martin Luther», *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*. Éd. par Theodore KISIEL et John VAN BUREN, Albany (NY), State University of New York Press, p. 159-174.
- VETTER, Helmuth (2006). «Heideggers Destruktion der Tradition am Beispiel des Aristoteles», *Heidegger und Aristoteles. Heidegger-Jahrbuch 3*. Éd. par Alfred DENKER et Holger ZABOROWSKI, Fribourg-en-Brisgau, Alber, p. 77-95.
- VOLPI, Franco (2000). «Phenomenology as Possibility: The “Phenomenological” Appropriation of the History of Philosophy in the Young Heidegger», *Research in Philosophy* 30, p. 120-145.

RÉSUMÉ — La phénoménologie d'Edmund Husserl n'avait pas envisagé, du moins à l'origine, de pouvoir servir les fins d'une philosophie de l'histoire. C'est Martin Heidegger qui insistera pour utiliser la méthode phénoménologique afin d'interpréter les textes philosophiques appartenant au passé. Après avoir analysé le rapport qu'ont entretenu les deux phénoménologies avec l'histoire de la philosophie, nous nous penchons sur les mécanismes de ce que Heidegger appelle l'*interprétation phénoménologique* et soulignons les ressemblances que cette méthode présente avec les considérations historiques élaborées par Husserl dans ses derniers textes.

ABSTRACT — The phenomenology of Edmund Husserl, at least at the start, had not envisaged being able to serve the ends of a philosophy of history. It is Martin Heidegger who will insist on using the phenomenological method in order to interpret philosophical texts belonging to the past. Having analysed the relationship maintained by the two phenomenologies with the history of philosophy, we devote our attention to the mechanisms of what Heidegger calls *phenomenological interpretation* and we emphasise the resemblances of this method to the historical considerations elaborated by Husserl in his final texts (transl. J. Dudley).