

## Le tension de la donation ultime et de la pensée herméneutique de l'application chez Jean-Luc Marion

(Paru dans *Dialogue* 38 (1999), 547-559)

Jean GRONDIN  
Université de Montréal

La phénoménologie a connu trop peu de sommets créateurs depuis Husserl et Heidegger pour qu'il soit possible d'ignorer le dernier ouvrage de Jean-Luc Marion, aussi superbement écrit qu'il est ambitieux<sup>1</sup>. Certes, de très exhaustives encyclopédies<sup>2</sup> conçues par nos collègues américains, pour lesquels le terme de phénoménologie sert un peu d'équivalent à celui de philosophie continentale (c'est-à-dire « non-analytique »!), recenseront des légions de phénoménologues depuis Husserl et Heidegger, mais aucun n'aura eu d'impact vraiment *déterminant* sur la conception même de la discipline. Ces listes comprendront de redoutables penseurs comme Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Lévinas et Paul Ricoeur, où l'on reconnaîtra les plus illustres représentants de la tradition de la phénoménologie française (les autres traditions dites phénoménologiques étant beaucoup moins riches). Or, ces penseurs ont-ils fait avancer ou modifié l'intelligence de la phénoménologie comme telle? On ne saurait en tout cas le dire avec assurance, tant on a le sentiment que leur pensée aurait pu se développer sous une autre rubrique que celle de la phénoménologie. Ce n'est pas le titre de

---

<sup>1</sup> Jean-Luc MARION, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* [dorénavant : ED], Paris, PUF, collection « Épiméthée », 1997.

<sup>2</sup> Cf. plus récemment L. EMBREE et al., *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer, 1997. Il y en a beaucoup d'autres, sans compter les innombrables *readers* (deux exemples récents : *Continental Philosophy. An Anthology*, edited by William MCNEILL and Karen S. FELDMAN, Oxford, Blackwell, 1998, qui commence par Kant; *The Edinburgh Encyclopedia of Continental Philosophy*, Edinburgh University Press, 1998). Sur l'identification, propre aux Américains, de la phénoménologie et de la philosophie continentale, cf. mes indications dans *L'Horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris, Vrin, 1993, 81 ss. L'étude justement classique sur l'ensemble du courant phénoménologique reste celle de Herbert SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 3<sup>e</sup> éd. The Hague/Boston/London, Martinus Nijhoff, 1982.

phénoménologie qui importe ici, bien entendu, car les étiquettes ont fait plus de tort que de bien à la philosophie, mais son sens et son projet essentiel. On s'entendra, en effet, pour reconnaître qu'une « description des phénomènes » ou un « retour aux choses elle-mêmes » ne fait pas un programme philosophique (de telles maximes sont *reichlich selbstverständlich*, « largement évidentes », ironisait déjà Heidegger dans *Sein und Zeit*, 28), car ces caractérisations valent pour toute philosophie, voire pour toute science, sinon pour tout discours. À cet égard, l'éclatement récent de la phénoménologie témoigne peut-être moins de sa vitalité, comme le croit Dominique Janicaud<sup>3</sup>, que de son embarras.

Mais il y a plus grave encore. C'est que les phénoménologues semblent avoir de plus en plus perdu leur inspiration « phénoménologique ». Si des penseurs de très haute tenue comme Sartre ou Merleau-Ponty restaient d'authentiques phénoménologues, c'est qu'ils ont su déployer une pensée qui était encore en prise directe sur les choses, qu'ils nous ont effectivement aidés à mieux voir. S'il faut leur reconnaître cet insigne mérite, c'est que la phénoménologie ou la philosophie continentale s'est surtout signalée depuis un demi-siècle par ses études historiques<sup>4</sup>. Ce tournant historique de la phénoménologie a donné lieu à des travaux parfois remarquables et indispensables, mais faire l'exégèse des textes de Husserl ou de Heidegger, ce n'est pas nécessairement pratiquer de la phénoménologie au sens où les « pères fondateurs » l'entendaient. Voilà un peu la tragédie de la phénoménologie contemporaine (dont certains tirent bien sûr parti pour soutenir que la phénoménologie n'est plus le nom d'un programme bien défini, sa vocation

---

<sup>3</sup> D. JANICAUD, *La phénoménologie éclatée*, Paris, L'Éclat, 1998.

<sup>4</sup> Cf. à ce sujet mon étude « Continental or Hermeneutical Philosophy : The Tragedies of Understanding in the Continental and Hermeneutical Perspectives », in *Interrogating the Tradition : Hermeneutics and the History of Philosophy*, ed. by J. SALLIS and C. SCOTT, Albany, SUNY Press, 1999.

« phénoménologique » ayant surtout été reprise par les philosophes analytiques<sup>5</sup>), écartelée entre des recherches historiques et des « descriptions » plus ou moins insipides qui n'ont de phénoménologique que le nom. Car que s'agit-il de « décrire » au juste en phénoménologie? Ce qui se montre, les phénomènes tels qu'ils apparaissent (ou tels qu'ils *nous* apparaissent?)? Chacun peut s'y risquer, mais d'un point de vue méthodique, on ne dit là rien que de très banal. Heidegger, qui a au moins bien vu l'aporie<sup>6</sup>, a tranché la question en soutenant que ce qui doit faire l'objet d'une monstration expresse, c'est justement ce qui ne se montre pas, mais qui n'en constitue pas moins le sens et le fondement de tout ce qui se montre. Rejoignant la vénérable tradition métaphysique et secouant la torpeur ontologique de son temps, Heidegger pensait ici au phénomène des phénomènes, à l'être. C'était au moins une réponse, dont tout le parcours de Heidegger, orienté sur cette seule question comme vers une étoile, déploie la cohérence<sup>7</sup>.

C'est à une redéfinition du projet même de la phénoménologie que s'attaque aussi Jean-Luc Marion, qui ignore à quelques exceptions près (Lévinas étant de très loin la plus importante) l'éclatement récent de la phénoménologie pour se rattacher directement à Husserl et Heidegger. Les jalons historiques ayant été posés dans son ouvrage de 1989, *Réduction et donation*, c'est à un travail plus

---

<sup>5</sup> Ce n'est pas tout à fait la thèse du rapport de lecture d'Eric ALLIEZ, *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*, Paris, Vrin, 1995, mais une conclusion que sa présentation, elle-même assez éclatée, de l'éclatement de la philosophie française autorise à tirer.

<sup>6</sup> Sur l'aporie thématique de la phénoménologie, qui conduit à son tournant herméneutique, cf. mon étude « L'herméneutique dans *Sein und Zeit* », in J.-F. COURTINE (dir.), *Heidegger 1919-1929. De L'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, 179-192.

<sup>7</sup> Curieusement, cette orientation ontologique de la pensée de Heidegger a été assez peu étudiée pour elle-même. En 1969, Heidegger demandait lui-même à son élève Hermann MÖRCHEN de lui signaler une seule étude où sa propre question se trouvât prise au sérieux (cf. son livre, d'un grand courage, *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981, 637 : « pourriez-vous me nommer une seule étude qui aurait repris ma question sur le sens de l'être *comme question*, qui l'aurait pensée de manière critique, pour l'affirmer ou la récuser? »). Depuis, on pourrait compter sur les doigts d'une seule main les exceptions à ce silence dans la littérature pourtant pléthorique sur Heidegger (on pensera certainement à l'ouvrage de F.-W. VON HERMANN, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von Sein und Zeit. Band I : Einleitung : Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1987). L'ouvrage de Stanley ROSEN, *The Question of Being: A Reversal of Heidegger*, Yale University Press, 1993, ne s'intéresse pas

systématique – et d’autant plus précieux - que se risquera Marion dans *Etant donné*. Si Marion cherche à ouvrir par cette réflexion inaugurante un nouvel avenir à la phénoménologie, il demeure cependant, en un sens bien précis, l’héritier de ses deux grands « prédécesseurs » (car c’est bien ainsi qu’ils apparaîtront dans son ouvrage; on ne se scandalisera pas de la promotion de soi qu’entraîne cette présentation, car elle a au moins le mérite de contribuer à clarifier le sens du projet phénoménologique, question qui n’a pas fait beaucoup de progrès, universellement reconnu en tout cas, depuis Husserl et Heidegger). On peut, en effet, montrer, et ce sera notre seul propos ici, que Marion hérite de Husserl un sens cartésien de la fondation ultime (il s’agit dans son cas d’une donation ultime), cartésianisme qui n’est peut-être pas surprenant pour un aussi prestigieux spécialiste de Descartes, mais qu’il tient de Heidegger un sens aigu et probablement plus puissant de la finitude, de la dépossession, du décentrement et de la dérélition qui affole justement le cartésianisme de la fondation et de la certitude ultimes. Il se pourrait donc, ce sera notre thèse, que ces deux pensées, qui se disputent tout au long du livre de Marion, s’avèrent finalement inconciliables. On comprendra bien le sens de cette intervention. Car parler d’aporie en philosophie, ce n’est pas tant invalider ses résultats, comme cela se produit peut-être en science, que porter attention aux questions et aux défis qu’une pensée nous oblige à affronter. Les apories d’une philosophie, et toute pensée authentique en est traversée, constituent peut-être l’essentiel de ce qu’elle a à nous apprendre.

Malgré Descartes, Husserl et Lévinas, tout porte à croire que la plus grande inspiration de Marion lui est venue de Heidegger, et plus particulièrement de sa dernière pensée, celle de l’ « *es gibt* ». C’est dans le prolongement de cette pensée que se situe ce que l’on pourrait appeler, en paraphrasant un titre célèbre de Walter

---

directement à la question de l’être chez Heidegger, son projet étant surtout de corriger, suivant l’inspiration de Leo Strauss, l’interprétation heideggérienne du platonisme telle qu’elle apparaît dans ses cours sur Nietzsche.

Schulz, le lieu historique et philosophique de Marion<sup>8</sup>. Comme chacun sait, « *es gibt* » est une expression on ne peut plus courante en allemand, que rend assez adéquatement le français « il y a », mais dont le dernier Heidegger a su tirer profit pour mettre hors d'elle-même la pensée métaphysique qui veut tout comprendre et tout expliquer. On peut sans peine associer, en intention à tout le moins, des projets comme ceux de Descartes ou de Husserl à une telle entreprise de rationalisation, qui procède dans les deux cas d'une même source, savoir de l'*ego* qui pense et qui, par sa pensée, se constitue comme la source d'intelligibilité du réel. C'est, bien sûr, à ce projet que s'oppose Heidegger (et Marion). Avant toute entreprise d'explication totale et toute constitution de l'*ego*, il y a le fait brut de l'être, de l'*il y a*. L'idée de « fait » connotant celle de fabrication (elle aussi teintée de métaphysique), on peut plus justement parler du don gratuit de l'*il y a*, qui ne s'explique pas, qui s'est toujours déjà produit, sans pourquoi. Dans son acharnement à tout expliquer, la philosophie aurait un peu perdu le sens de l'admiration et de l'étonnement face à cette merveille des merveilles de l'*il y a*, du « ça est! ». D'où l'idée heideggérienne d'un *Satz vom Grund*. L'expression, qui fut le titre d'un de ses livres de 1957, rend en allemand le « principe de raison » (de Leibniz, mais dont Heidegger estime qu'il résume le projet de la métaphysique ou de la rationalité occidentale dans son ensemble<sup>9</sup>). Or parler d'un *Satz*, en allemand,

---

<sup>8</sup> Allusion est, bien sûr, faite ici à l'article classique de Walter SCHULZ, « Über den philosophieggeschichtlichen Ort Martin Heideggers », paru dans la *Philosophische Rundschau* 1 (1953/54), 65-93, 211-232, repris dans O. PÖGGELER (dir.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Köln-Berlin, Kiepenhauer & Witsch, 1969, 95-139. Le motif de l'affolement du principe de raison suffisante au nom de la gratuité du don et de la charité traverse, en effet, comme un fil rouge toute l'œuvre de Marion. Cf. à ce sujet mes précédentes discussions de ses ouvrages: *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (1986), in *Laval théologique et philosophique* 43 (1987), 409-413; *Réduction et donation* (1989) dans un texte intitulé « La phénoménologie sans herméneutique », in *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1992, repris dans *L'Horizon herméneutique*, 81-90.

<sup>9</sup> Si les leibniziens contemporains s'opposent le plus souvent à Heidegger, il demeure que sa pensée n'est pas étrangère au renouveau des études leibniziennes. L'ombre de Heidegger plane, en effet, sur la récente et très louable traduction de G. W. F. LEIBNIZ, *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités* (où l'on trouve le texte sur les « 24 thèses métaphysiques », qui avait tant inspiré Heidegger, mais qui n'avait encore jamais été traduit), Paris, PUF, 1998. Dans son ouvrage sur *L'ère de l'individu. Contribution à une histoire de la subjectivité* (Paris, Gallimard, 1988), Alain RENAUT avait lumineusement mis en relief l'importance cruciale de Leibniz pour Heidegger.

c'est laisser entendre qu'il s'agit après tout d'une *position* qui échappe elle-même à l'explication que le principe prétend offrir de tout : le principe est seulement posé (*gesetzt*), dans une phrase (un *Satz*) qui équivaut un peu à un diktat, lui-même sans raison. Mais *Satz* a d'autres sens en allemand. Deux sont particulièrement précieux pour Heidegger : 1) Le *Satz*, c'est aussi, en musique, le mouvement d'une symphonie : le premier, le deuxième mouvement, c'est en allemand le premier, le second *Satz*. On en devine aussitôt la transposition à l'histoire de la métaphysique : le *Satz vom Grund* correspondrait, en fait, au « mouvement », à la période du *Grund*, du fondement, dans l'histoire de l'être. C'est dire qu'avant ce moment, il y avait une pensée qui n'était pas autant obsédée par la recherche de fondements (d'où l'appel aux présocratiques), mais surtout qu'il pourrait encore y avoir, mais on ne sait pas encore comment, après la longue fin de la métaphysique une méditation peut-être moins hantée par la rationalisation tous azimuts, laquelle aurait conduit aux grandes dévastations du XX<sup>e</sup> siècle. C'est suggérer le dernier et plus formidable sens du *Satz* en allemand : 2) Un *Satz*, c'est aussi en allemand un « saut », un « sursaut ». Lorsque quelqu'un me surprend par derrière, je fais un *Satz* en allemand, je bondis. Le *Satz vom Grund*, c'est aussi, c'est surtout ça : le saut en retrait par rapport au fondement, *weg vom Grund*. Il annonce une prise de distance, un abandon à une pensée plus contemplative, qui laisse en quelque sorte la hantise du fondement à elle-même. L'*Abgrund* auquel semble alors conduire cette pensée, c'est moins pour Heidegger l'abîme où toutes les aberrations sont possibles (car c'est aussi cela, mais la sécurité obsessive du *Grund* connaît aussi ses égarements) que la « sérénité » qui nous permet enfin de comprendre ce qu'est et ce que prétend être le *Grund* et son ordre de rationalité. Il n'est pas sûr, en tout cas, qu'il s'agisse nécessairement d'un irrationalisme, comme la pensée du *Grund* s'empressera de le déclarer dans un énervement inquisiteur qui ne fait que confirmer le verdict de Heidegger sur la fermeture de la pensée métaphysique. Prenons peut-être un peu de

recul en regard de cette hystérie, se demande simplement Heidegger, afin de considérer les choses avec plus de circonspection. Car n'est-ce pas la démesure du projet de rationalité totale qui n'est pas à la mesure de l'homme et du mystère de *l'es gibt*? Heidegger préfère encaisser le reproche facile, inévitable, d'irrationalisme, car il atteste à sa façon le repli crispé sur soi de la pensée du *Grund*, son incapacité à s'ouvrir à une autre pensée. Et si c'était, après tout, le projet d'une explication sans reste de l'étant dans son ensemble, au prix, bien entendu, d'un oubli de l'être, et l'idée de la faire dépendre du sujet humain (ou encore de son double transcendantal ou intersubjectif) qui étaient déraisonnables? Pourquoi s'agiter devant un appel à la modération, à l'humilité, qui cherche peut-être seulement à redécouvrir le champ des possibilités et des tonalités humaines que le rationalisme tend à étouffer?

C'est ainsi que le *Satz vom Grund* et la pensée de *l'es gibt* résument une bonne part du projet heideggérien. La pensée de Jean-Luc Marion va très clairement dans ce sens en pensant le sujet humain comme celui qui répond toujours à une donne, à une « donation » préalable. Le sujet, dira Marion dans le lexique puissant qu'il invente, apparaît plutôt comme l'*adonné*, celui qui s'abandonne à un don avant-premier qui résiste à une rationalité intégrale, don que je ne constitue jamais, mais auquel je me trouve plutôt exposé. Dans *Réduction et donation*, Marion parlait ici de l'*interloqué*, comme de celui qui doit toujours répondre à un appel qui le précède et qu'il ne maîtrise pas. S'entrecroisent ici, bien sûr, les motifs de *l'es gibt* heideggérien et ceux de l'interpellation lévinassienne qui est toujours mise en accusation par l'autre. On pourrait parler, pour reprendre cette fois une formule de Ricoeur, d'une pensée de la *dépossession* du sujet, qui cherche non pas à liquider la subjectivité moderne, mais à la repenser à partir d'une donation qui la devance, dans le cas de Marion, à partir de la donation tout court.

Or, ce terme de donation, Marion cherche lui-même à le penser à la manière d'une donnée ultime, qui serait ainsi habilitée à devenir le *fundamentum inconcussum* de la phénoménologie qu'il cherche à promouvoir (sous le titre d'une phénoménologie de la donation)<sup>10</sup>. Il se pourrait cependant que Marion tire les mauvaises conséquences de la pensée heideggérienne et lévinassienne de la donation qui me précède et à laquelle, adonné, interloqué, je réponds toujours. Car, loin de la relancer, cette pensée veut justement faire sauter (au sens indiqué) toute pensée de la fondation ultime. Mais on sent que le cartésien ou l'husserlien en Marion résiste à sauter. C'est d'ailleurs chez Husserl qu'il cherchera les traces d'une pensée plus originaire de la donation, c'est-à-dire une pensée plus originaire encore que celle de l'*ego* constituant ou de l'être heideggérien. En parlant des phénomènes de la conscience, Husserl disait en effet, qu'ils étaient 'donnés', parlant même, dans des termes que reprendra positivement Marion, d'une *absolute Gegebenheit*, d'une donation absolue (ED, 25). L'exégèse de Husserl n'est pas ici en cause (elle pourrait l'être, mais là n'est pas notre question), mais il est patent que Marion surdétermine un concept qui ne jouit pas d'un poids particulier chez Husserl. Au surplus, il ne lui est pas spécifique, car Kant, comme plusieurs autres, se servait déjà de cette notion (comme le sait bien Marion, puisqu'il citera souvent les passages pertinents de la *Critique de la raison pure*). Cette conception générale de la *Gegebenheit* correspond aussi vaguement aux « données » de la science, aux *data* des positivistes et de tous ceux qui ont affaire à des « données » (notion que l'Internet, véritable croisement du *Gestell* et du *Gerede* heideggériens, tend, il est vrai, à universaliser, sans qu'il faille nécessairement y voir un mode de savoir que la phénoménologie dût sanctifier).

---

<sup>10</sup> Cf. ED, 30 : « Dès lors la donation devient moins une option phénoménologique parmi d'autres, que l'on pourrait récuser selon son humeur ou son école, que la condition non fondatrice et pourtant absolue de la montée du phénomène vers sa propre apparition. » Ainsi la donation deviendrait pour la phénoménologie le « terme ultime »

Or, ce qui caractérise en propre la phénoménologie, et l'herméneutique qu'elle a rendu possible, c'est bien plutôt la *problématisation* de l'idée de donation, au nom justement de sa plus grande découverte, l'intentionnalité. Si ce qui est donné n'est pas un absolu, c'est parce que le donné se trouve toujours investi de visées, de strates ou de couches d'intentionnalité, et qui fument de partout : de la conscience, si l'on y tient, mais aussi de l'histoire, du discours, des valorisations canoniques, scientifiques, perceptives, actives ou passives<sup>11</sup>, etc. Même si Husserl parlait encore ici de ce qui était « donné » à la conscience intentionnelle, il est clair que, à terme, c'est la notion même de « donnée » que menace la prépondérance de l'intentionnalité. Ce fut la logique du tournant herméneutique de la phénoménologie entrepris par Heidegger et quelques autres.

C'est un tournant qui correspondait, par ailleurs, au *linguistic turn* de la philosophie analytique. Les philosophes analytiques et les herméneutes parlent sans doute rarement des mêmes choses, trop pris qu'ils sont à s'ignorer, mais ils se rencontrent dans leur critique de ce que Wilfrid SELLARS a efficacement appelé, quoique dans un cadre très épistémologique, « *the myth of the given* »<sup>12</sup>. En soi, il n'y a pas lieu de lui en tenir rigueur, car il est impossible à un être de finitude de dire et de nommer tout ce qu'il faudrait, mais Marion ne tient pas compte de cette vigoureuse contestation de l'idée d'une pure donation en philosophie analytique (mais aussi en herméneutique), c'est-à-dire d'une donation qui serait affranchie de tout langage et de toute historicité. Comment ne pas penser à la monumentale reprise de cette problématique dans l'ouvrage de Richard RORTY, *Philosophy and*

---

(43), la « seule et unique détermination » (34) de l'apparaître, le « principe ultime » (59), la figure extrême de la phénoménalité » (160), bref, le « principe dernier » (244).

<sup>11</sup> De là l'intérêt récent, donc tardif, voué par les spécialistes de Husserl à la passivité de la conscience (cf. E. HUSSERL, *De la synthèse passive*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998), mais elle mine finalement l'idée de synthèse et d'un *ego* constituant.

<sup>12</sup> Cf. W. SELLARS, *Empiricism and The Philosophy of Mind*, in *Minnesota Studies in The Philosophy of Science* (1956), 253-329, qui vient d'être réédité sous le titre *Empiricism and The Philosophy of Mind*, with an Introduction by Richard Rorty, Cambridge/Ma., Harvard UP, 1997.

*the Mirror of Nature* (1979), qui en tirait également de vastes conséquences herméneutiques? Rorty y apercevait surtout le grand point de rencontre des traditions herméneutique et analytique. En effet, ce que l'herméneutique et la philosophie analytique issue de cette tradition contestent, c'est bien l'idée archi-positiviste d'une donation pure qui serait « ensuite » appréhendée, teintée par la conscience, ou le langage. La donne première est ici celle de l'être-au-monde sur le mode de la signification, de l'être-concerné par le monde.

Mais il y a plus important encore. C'est qu'il est patent que de la *Gegebenheit* husserlienne à l'*es gibt* heideggérien, il y a un abîme, qui n'est pas que terminologique<sup>13</sup>. Alors que la *Gegebenheit* husserlienne désigne encore quelque chose comme une donnée positive, fût-elle criblée d'intentions, c'est ce type de donation que fait éclater la pensée du dernier Heidegger au profit d'une exposition au mystère gratuit de ce qui ne doit pas nécessairement s'appeler l'être (le tout dernier Heidegger y tenait, en effet, infiniment moins que ne le fait croire Marion), car il s'agit d'un événement, d'un *Ereignis*, d'un *il y a* d'autant plus fulgurant, dans son entreprise de déstabilisation, qu'il se passe de nom. Parler ici d'*Ereignis*, ce n'est pas, comme le pense hâtivement Marion (ED, 57<sup>14</sup>), confisquer l'explosion des phénomènes au profit de l'être, à la faveur d'une « réduction » ontique (mais dont Heidegger ne parle jamais en ces termes), c'est refuser de

---

<sup>13</sup> Cf. D. JANICAUD, *La phénoménologie éclatée*, 55 : « Or traduire systématiquement la *Gegebenheit* husserlienne par 'donation' et le *Geben* heideggérien par le même mot est non seulement inexact, mais conduit à de sérieuses distorsions ».

<sup>14</sup> Cf. ED, 57 : « Or, à l'encontre de sa prudence déclarée, Heidegger lève immédiatement l'anonymat du 'cela' et en offusque l'énigme. Il viole lui-même l'interdit, sitôt qu'il l'a formulé, en baptisant le 'cela' du nom d'*Ereignis* ». Conclusion trop inquisitoriale, car loin de violer l'interdit, Heidegger le nomme tout simplement en parlant d'*Ereignis*, laissant ainsi l'initiative à l'*es gibt*. Ici, comme très souvent, Marion (qui viole davantage l'interdit en parlant, lui, de donation) est beaucoup plus près de Heidegger (et plus éloigné de Husserl) qu'il ne veut bien l'admettre. D. JANICAUD (p. 49) a bien vu cette dette et cette injustice envers Heidegger : « Il y a là, de toute évidence, une reprise en compte – quelque peu schématisée – d'une intention de pensée venue du second Heidegger. Mais un insolite retournement est simultanément opéré contre celui-ci : distorsion de l'approche de l'*Ereignis*, insoutenablement réduit à un avènement ontique ».

reconduire l'expérience de *l'il y a* à un dénominateur commun, qui resterait métaphysique.

Il se pourrait dès lors que Marion donne (!) le change sur son lieu philosophique essentiel en faisant de cette donation un nouvel absolu, la nouvelle donnée ultime d'une phénoménologie qui pourrait à ce titre prendre la succession de la philosophie première, c'est-à-dire de la métaphysique. Maintenant le primat métaphysique (husserlien, cartésien) d'une fondation ou d'une donation ultime, Marion raterait en quelque sorte le tournant herméneutique qui est celui d'une pensée non plus de la fondation, mais de l'être-jeté, de la *Geworfenheit* (que l'on peut s'aventurer à traduire par le terme de *jectité*), bref, d'une radicalisation de la finitude qui récuse l'idée d'une donation qui se prétendrait ultime.

Et pourtant : tout y conduit dans l'entreprise de Marion, et c'est cette lutte, ce déchirement entre ses réflexes husserliens, cartésiens, et ses instincts plus heideggériens, plus lévinassiens aussi, qui fait peut-être la grandeur tragique de son œuvre. En fait, la scission essentielle se creuse au cœur même du livre : alors que les Livres I et II font tout pour établir la primauté essentielle, absolument indubitable, incontestable, de l'idée de donation sur toutes les autres, les Livres III à V consacrés à l'étant donné, à l'adonné, qui se reçoit toujours depuis un jet dont il ignore la source, renferment la meilleure réfutation de l'idée de donation ultime pourchassée héroïquement dans les deux premières sections.

En fait, le lecteur ne peut manquer d'être frappé par une ambiguïté assez peu productive du terme de donation, qui hypothèque lourdement l'argumentation des deux premières parties : alors que dans le Livre I, la donation désigne surtout la *Gegebenheit*, au sens de la donnée (de la conscience), qui peut bénéficier d'un sens universel en régime de pensée idéaliste ou informatif, le Livre II s'intéresse davantage au « don » au sens charitable du « présent » ou de l'offrande, même si Marion s'efforce de montrer, suivant Derrida, que le don n'a rien à voir avec le

régime de l'échange et de l'économie. Derrida, suivant sa passion du paradoxe, en tirait la conclusion que les conditions de possibilité du don étaient en même temps les conditions de son impossibilité (car un don délesté de toute idée d'échange ou de valorisation ne se laisse jamais vérifier). Marion, de son côté, essaiera d'établir que le don, soustrait au régime de la société marchande, doit se « réduire » (et Marion suppose sans cesse que l'usage de ce verbe à toutes les sauces tient lieu de méthode phénoménologique) à la « donabilité », car il est possible de penser une donation sans donataire (le don humanitaire, par exemple), sans donateur (l'héritage) et même sans don matériel (donner sa parole, par exemple). Marion ne semble pas se rendre compte qu'il traite ici d'acceptions extraordinairement *limitées* de l'idée de « don », dont le Livre I voulait pourtant marteler l'universalité sans reste. On a le sentiment qu'il est alors en train de scier la branche sur laquelle il pèse de tout son poids, d'autant qu'il y surinvestit une acception de l'idée de donation, celle du « présent », qui ne peut être rattachée à l'idée de *Gegebenheit* qu'au prix d'un abus de vocabulaire qui ne va pas de soi.

Dieu merci, le Livre III (re-)pense la donation à partir de la donne initiale du Livre I, mais c'est aussi – et plus fondamentalement, cette fois – pour la subvertir. La thèse de Marion est, en effet, qu'il n'y a pas de don, c'est-à-dire pas de donnée à la conscience sans « intrication pratique » (ED, 179) de celui qui la reçoit, dans les termes de Marion, « sans anamorphose », sans montée à la conscience, sans que la conscience n'en soit affectée et affecte en retour la donation. Ceci veut dire que tout ce qui apparaît me concerne, me tombe dessus, me convoque, en un arrivage dont Marion souligne génialement la contingence essentielle, c'est-à-dire le fait qu'elle me touche toujours (*contingit*) : « aucun phénomène ne peut apparaître sans m'advenir, m'arriver, m'affecter à titre d'événement, qui modifie mon champ [...]; il n'y a pas de phénomène neutre, toujours déjà là, inoffensif et soumis » (ED, 177). C'est dans ces passages que

Marion se montre le plus herméneutique (et le plus heideggérien) : tout me concerne, je ne suis au monde que sur le mode de l'intrication. La conclusion phénoménologique qu'il faut en tirer est, bien sûr, que le monde ne m'est jamais donné au sens d'une donation pure, car je suis toujours adonné à cette donation, « là » où l'être apparaît, disait Heidegger dans une terminologie plus ontologique, mais qui ne gagne rien à être transposée dans le lexique husserliano-cartésien de la donation à la conscience, puisque celle-ci réédite à sa manière la dichotomie sujet-objet. Cela, il n'est pas nécessaire de l'apprendre à Marion puisqu'il l'affirme à toutes les pages des Livres III et IV, où son thème essentiel est celui du truchement de la finitude, de la co-appartenance de ce qui arrive et de ce qui m'arrive.

Et dans toutes les occurrences de la phénoménalité ou de la « donation », ce qui fascine Marion, c'est manifestement le caractère inconstituable, indisponible, imprévisible, voire intolérable des phénomènes (ED, 224), le fait qu'ils arrivent, et qu'ils *m'* arrivent toujours, sans raison, sans cause. Cette indisponibilité essentielle conduit Marion à inverser l'ordre des raisons métaphysiques : l'accident (qu'il nomme l'incident) précède la substance (laquelle ne se montre, en effet, jamais), l'effet la cause (car sans l'événement de l'effet, nul ne se mettrait en quête de ses causes, qui n'existent donc que par lui), etc. L'impression qui se dégage de tout ceci est que le leitmotiv de Marion est toujours celui de l'intégrale réceptivité ou passivité de la finitude – toujours con-voquée, bien entendu – face à l'afflux des phénomènes qui la traversent: « Ne fût-ce que par son arrivage irréductible, le donné se montre toujours trop amplement pour l'empan de notre saisie. La limite de la connaissance tient d'abord à son retard ineffaçable sur l'événement de ce qui *se* montre » (ED, 224).

Ce retard de la subjectivité fera en sorte que Marion insistera, en fin de compte, davantage (aux Livres IV et V) sur la *passivité* du sujet, compris comme « attributaire » ou adonné, que sur sa *médiation* ou sa présence au phénomène qui

n'arrive, après tout, toujours qu'à lui (comme le soulignait bien le Livre III). L'exubérante doctrine des « phénomènes saturés » au Livre IV y est pour beaucoup. Elle veut décrire, mieux, crier l'excès essentiel de la phénoménalité par rapport au concept, voire à la réceptivité tout court. Loin d'être constitués par une subjectivité transcendantale qui en circonscrirait l'horizon, les phénomènes au sens « plein » (entendons : saturé) du terme, font plutôt éclater tout horizon préétabli. Et ces phénomènes d'ex-ception n'ont rien d'exceptionnel, insiste Marion, ils constituent plutôt la norme de la phénoménalité pour une phénoménologie qui veut bien s'ouvrir à tout le champ du possible, au lieu de chercher à le délimiter sous la tutelle de la raison. En plus du sublime esthétique, ce sont les passions qui nous prennent et qui nous aveuglent, qui fourniront les plus évidentes attestations de ces phénomènes saturés. La dernière et plus haute possibilité de saturation, aux yeux de Marion, serait celle de la Révélation, dont la phénoménologie pourrait au moins penser la possibilité. Peut-être bien, mais ces passages ne manqueront pas de relancer, et ils l'ont déjà fait, les suspicions sur ses intentions secrètement théologiques. Cela est d'autant plus regrettable que l'ouvrage avait promis de s'en tenir et se tient le plus souvent sur le terrain de la seule phénoménologie. Il n'est donc pas aisé de comprendre pourquoi Marion se livre néanmoins à une description du « phénomène du Christ » (*sic*), kantienement déclinée selon la quantité, la qualité, la relation et la modalité (*re-sic*, 329-335). Malgré tout l'intérêt, surtout esthétique d'ailleurs, de ces analyses, Marion aurait peut-être eu intérêt à suivre ici l'injonction du Livre VII du *Tractatus* de Wittgenstein.

Il a toutefois réussi à établir, à partir du témoignage des passions et de l'imprévisibilité foncière de ce qui arrive, l'évidence charnellement incontestable du phénomène saturé au sens de ce qui transcende tout horizon, sinon toute intelligibilité. Comme l'écrivait Proust, guide sûr en ces matières, « la réalité est donc quelque chose qui n'a aucun rapport avec les possibilités ». Marion a raison

de rappeler que la métaphysique et la science tendent à gommer, à chloroformer ce surgissement inchoatif des événements en insistant autant sur leur régularité, leur constance et l'ordre sans faille de la causalité. Dans un tel régime, celui de l'éternel retour du même, il ne se passe pas grand-chose finalement.

C'est qu'il y a peut-être deux types de philosophie, soupire Marion dans un passage plus personnel vers la fin de son ouvrage (ED, 421), celle qui cherche à *constituer* les objets au nom d'un principe et celle qui se borne plutôt à *recevoir* l'excès de la donation sans l'objectiver. Il est clair qu'il privilégie, et toujours avec éclat, la réception de l'excessif, qui donne aussi incomparablement plus. Sa pensée du sujet ou de ce qui vient après le sujet, savoir de l'adonné, en est donc surtout une de la désappropriation, de la dépossession, mais aussi, suivant une analyse tout à fait remarquable du respect chez Kant, de l'humiliation du sujet, qui s'abandonne à une fulgurance qui l'outrepasse toujours.

Mais réceptivité n'est pas synonyme de passivité. Le sujet dont l'essence est de se « recevoir lui-même entièrement de ce qu'il reçoit » (tel est le caractère le plus propre de l'adonné selon Marion; ED, 424) reste présent au sens qui lui advient, comme l'avaient magnifiquement marqué les pages de Marion sur la contingence du sens, qui m'arrive toujours, bien qu'il m'excède. C'est cette application du sens, bien mise en lumière au Livre III, qui reste peut-être dans l'ombre au Livre V, où l'adonné apparaît davantage en posture de passivité et de retard. À l'avant-dernière page de l'ouvrage (442), l'adonné apparaît, en effet, comme un « allocataire placé là où se montre ce qui se donne », comme s'il ne faisait qu'enregistrer passivement la donation qui se montre. En fait, il y est toujours impliqué, participant à l'application du sens qui, sans lui, n'aurait pas lieu. Il ne peut en être autrement s'il est vrai qu'il est toujours con-voqué. Or comment penser cette advenue du sens à l'adonné, lequel reste toujours impliqué dans ce qui l'excède? Si l'adonné se trouve convoqué, c'est qu'il a voix au chapitre. Qu'en est-

il de cette voix et du langage plus généralement dans la mise en scène de la donation? Le phénomène (herméneutique, s'il en est) du sens, de la présence au sens de l'adonné, reste peut-être trop peu thématiqué dans le système de Marion. Il y est d'ailleurs étonnamment peu question du langage, même si l'ouvrage doit tant, sinon tout, à l'attention portée aux tournures de la langue et au génie de ses métaphores. Or ce sont ces tournures, et leurs silences, qui articulent notre présence au monde sur le mode du sens. N'est-ce pas en langage, ou dans son espace d'attente, que nous sommes au monde et que les expériences nous sont imparties? Il se pourrait que la sous-exposition de l'élément du langage et du sens dans l'ouvrage de Marion aille de pair avec une surexposition du thème de la donation. Car la donne du langage n'est jamais celle de la pure donation, mais celle de la co-présence au sens, de la recherche de mots pour balbutier ce qui nous arrive et moins ce qui se « donne ». La donation ne dépend-elle pas du langage? Car rien n'est jamais donné à la finitude sans qu'elle ne cherche à balbutier, sans succès le plus souvent, ce qui lui advient. Une donation pure peut-elle nous faire vibrer si elle n'est pas mot, même si et d'autant que les mots nous manquent?

Ériger la donation en donnée ultime, c'est peut-être rééditer une philosophie à prétention transcendantale, alors même que tout le lexique de la donation vient la faire sauter. Entre la philosophie comme science rigoureuse, au sens d'un projet qui veut procéder d'une fondation ultime (*fundamentum inconcussum* ou *Letztbegründung*), mais qui pense sans langage, et l'herméneutique, adonnée à un jet de voix qui la précède et la font tressaillir, il faut choisir.