

Remarques sur les origines de la *Gegebenheit* dans la pensée de Heidegger*

Jean-Luc Marion

I.

Le cours prononcé par Heidegger comme *Kriegsnotsemester* (ce qu'on pourrait traduire «semestre de rattrapage d'urgence d'après-guerre») en janvier-avril 1919¹, ne constitue en aucune façon un début pour Heidegger, qui, à cette époque, avait déjà traversé un assez long et complexe itinéraire philosophique. Mais il n'en constitue pas moins un nouveau commencement. Evidemment parce qu'il offre à un jeune ancien combattant l'occasion d'introduire à la philosophie d'autres anciens combattants. Occasion à l'évidence périlleuse, tant ce dont il va s'agir – l'écart entre la philosophie universitaire d'abord théorétique et la vie même – tous viennent de l'endurer dans leur âme, donc dans leur chair, et d'autant plus que ce fut sous la figure de la mort. Nouveau commencement surtout, parce que cet écart existentiel, Heidegger en fait son thème et l'expose sur un mode résolument dramatique: «Rien qu'avec ce départ de question (*Frage-ansatz*) "Gibt es – cela donne-t-il ...?"", cela donne déjà quelque chose. Notre problématique *toute entière* est arrivée à un point décisif qui dans sa pauvreté (*Kümmlichkeit*) ne le montre pourtant pas du tout [...]. Nous nous tenons à une croisée de chemins méthodologique, qui décide absolument de la vie ou de la mort de la philosophie, à un abîme: ou bien [nous passons] dans le néant, c'est-à-dire dans celui de l'objectivisme absolu (*der absoluten Sachlichkeit*), ou bien nous réussissons à sauter dans un *autre monde*, ou plus exactement: [à sauter], somme toute, pour la première fois dans le monde»². Ainsi, la question philosophique, dans ce contexte dramatique

* Ce texte reprend, en le corrigeant et modifiant, une étude parue en hommage à un ami et éminent collègue, sous le titre «Ce que donne "Cela donne"», in P. Capelle, G. Hébert, M.-D. Popelard (éd.), *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*, Paris, Cerf, 2005.

¹ *Zur Bestimmung der Philosophie*, éd. par B. Heimbüchel, Gesamtausgabe, t. 56/57, Frankfurt a. M., 1987. (Nous citerons désormais cette édition par G.A., t., § et page).

² G.A., t. 56/57, § 13, p. 63. Le terme *Sachlichkeit* désigne l'attitude qui s'oriente exclusivement sur les choses ou objets. Heidegger l'utilise dans son cours pour caractériser *critiquement* l'orientation théorético-objective des néokantiens. C'est pourquoi nous le rendons par «objectivisme» (*Objektivismus*) (et non par «objectivité», *Objektivität*, terme qui est d'ailleurs ambigu, désignant tant l'attitude du sujet que le caractère de l'objet

d'après-guerre, se pose décidément sous le titre du *es gibt*, c'est-à-dire de la donation, *Gegebenheit*³.

En d'autres mots: en disant «Es gibt – cela donne», on atteint un point certes déterminant, mais déterminant en tant précisément qu'il reste encore de part en part indéterminé; car il ne s'agit pas d'une conquête, mais d'une épreuve, où il faut choisir entre deux orientations, d'autant plus incompatibles entre elles que chacune a l'ambition de tout décider. D'un côté la philosophie comme connaissance de choses (ou d'objets), de l'autre la philosophie comme entrée dans l'expérience du monde, entre elles, aucun compromis. D'ailleurs, confirmant ce dilemme, le cours de l'hiver 1919/20 formulera le même choix en des termes presque aussi pressants: «Le problème de la donation (*der Gegebenheit*) n'est pas un problème particulier d'une recherche spécialisée (*spezialistisches Sonderproblem*). Avec lui, les chemins de la théorie moderne de la connaissance se séparent entre eux et, en même temps, [ils se séparent] de la phénoménologie, qui doit d'abord délivrer le problème d'une problématique rétrécie de théorie de la connaissance (*aus einer verengenden erkenntnistheoretischen Problematik*)»⁴. Le destin de la philosophie se jouerait donc ici, sur la donation (*Gegebenheit*) et sur le simple «Cela donne» – soit l'une des doctrines de la connaissance, soit la phénoménologie.

Comment donc la si simple question «Gibt es ...?» peut-elle devenir aussi radicale et de telle conséquence? Pour tenter de l'entrevoir, remarquons d'abord que les lignes qu'on vient de lire plus haut ouvrent le § 13 du cours du *Kriegsnotsemester* de 1919; elles doivent donc se rapprocher des dernières lignes du § 12, immédiatement précédant. Or ce § 12 conclut en effet sur une double question: «Cela donne-t-il (*gibt es*), somme toute (*überhaupt*), une seule chose, si cela ne donne que des choses? Alors cela ne donne absolument aucune chose; cela ne donne même rien, parce qu'avec une [telle] toute-puissance de la sphère de chose (*Sachsphäre*) [i.e. la sphère "objectiviste"] cela ne donne même plus de "cela donne". Cela donne-t-il le "cela donne" – *Gibt es das "es gibt"?*» (§ 12, p. 62). Ce questionnement antérieur confirme donc bien la thèse subséquente que ni le *Es gibt*, ni la *Gegebenheit* ne constituent, comme tels, une solution ou une avancée, mais n'offrent bel et bien qu'une question. D'ailleurs, Heidegger le nommera, en 1919/20, comme tel, le «... problème de la donation (*das Problem der Gegeben-*

comme tel). Le terme *Sachlichkeit* n'a pas d'équivalent en français («chosisme» serait trop péjoratif).

³ Dans la langue allemande courante, une *Gegebenheit* est une «donnée» qu'on ne peut qu'accepter, soit une sorte de fait qui est simplement à reconnaître. – Dans le domaine de la philosophie, on trouve différentes interprétations de la *Gegebenheit*. Nous retraçons la genèse de ce terme chez Heidegger à partir de la théorie néokantienne de la connaissance (Natorp et Rickert). Nous rendons *Gegebenheit* (littéralement «donné-ité») par «donation» (qui équivaut à *Gebung*) pour indiquer que la *Gegebenheit* relève, selon Heidegger, d'un «donner» (*geben*) ou d'un «cela donne» (*es gibt*).

⁴ *Grundprobleme der Phänomenologie*, 1919/20, éd. par H.-H. Gander, G.A., t. 58, Frankfurt a.M., 1993, Appendice A, p. 131.

heit)»⁵ Plus encore qu'une question, il s'agit au fond de l'indice qu'on ne peut désormais plus esquiver une question, qui reste pourtant encore à formuler: «Que veut dire “donné” (*gegeben*), “donation” (*Gegebenheit*) – ce mot magique de la phénoménologie et la “pierre d'achoppement” chez les autres?»⁶ Comment la *Gegebenheit* parvient-elle à séparer d'abord les théories de la connaissance (*Erkenntnistheorien*) entre elles (ici «les autres») et ensuite celles-ci de la phénoménologie – les premières s'y prenant les pieds et la dernière l'invocant sans la comprendre vraiment? Comment la question sur le *Es gibt* trace-t-elle le carrefour, où se croisent les chemins conduisant soit vers l'objectivisme (*Sachlichkeit*), soit vers le monde? Le sérieux de cette question se confirme dans le prolongement que Heidegger lui assigne en 1919, lorsqu'il demande si, finalement, la question elle-même «Cela donne-t-il (*gibt es*)?» ne pourrait pas se contredire au point d'interdire que cela donne, si cela seulement donne?⁷

Un premier résultat s'impose du moins déjà: il ne suffit pas d'en appeler au syntagme «cela donne – *es gibt*» pour arracher la philosophie au primat et à la fascination, bref à la «toute-puissance de l'objectivisme (*Sachlichkeit*)». «Le domaine d'originarité n'est pas donné; il reste d'abord à conquérir»⁸. Car, si par *es gibt*, on croit atteindre d'emblée la donation, la *Gegebenheit*, sans prendre soin de la définir, ni même de l'interroger plus avant, alors, parce qu'elle-même admet déjà une acception philosophique bien connue et commune, même le pur surgissement du «cela donne» pourrait parfaitement ne reconduire finalement qu'à l'objectivisme. Et Heidegger n'hésite pas à tirer cette conclusion, lorsqu'il constate (de manière ironique) que ce qui est ici «... “donné” – *gegeben*, c'est [à vrai dire] déjà une silencieuse, encore inapparente, mais authentique réflexion théorique [sur le monde environnant, *Umwelt*]. La “donation – *Gegebenheit*” est donc pourtant bien (*sehr wohl*) déjà une forme théorique»; autrement dit, puisque «la “*Gegebenheit*” signifie la première atteinte objectivisante portée au mondain du monde environnant (*die erste vergegenständlichende Antastung des Umweltlichen*)» (§ 17, p. 89), le «cela donne – *es gibt*» pourrait justement non pas ouvrir, mais bien interdire l'accès à lui-même et à la donation. Nous comprendrons mieux

⁵ *Grundprobleme der Phänomenologie*, G.A., t. 58, § 26, p. 127 (voir p. 27).

⁶ *Grundprobleme der Phänomenologie*, G.A., t. 58, § 1, p. 5. Voir: «La sphère de problème de la phénoménologie n'est pas simplement pré-donnée immédiatement. Elle doit être médiatisée. [...] Et que veut dire: quelque chose doit être médiatisé, [i.e.] d'abord “porté” à la donation?» (§ 6, p. 27).

⁷ J. Greisch (*L'arbre de vie et l'arbre du savoir. Les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne (1919–1923)*, Paris Cerf, 2000, p. 38) rappelle judicieusement que T. Kisiel mentionne une note d'étudiant, qui glose cette formule déjà énigmatique par une autre encore plus surprenante: «Gibt es ein “es gibt”, wenn es nur ein “es gibt” gibt? – Cela donne-t-il un “cela donne”, si cela ne donne qu'un “cela donne”?» (cité dans *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley U.C. Press, 1993, p. 42).

⁸ *Grundprobleme der Phänomenologie*, G.A., t. 58, § 7, p. 29. Nous rendons la voix indirecte du texte allemand par la voix directe. Une formule analogue se trouve dans l'*Appendice B, Complément I*, p. 203 (voir aussi p. 218 et p. 219).

pourquoi, si nous voyons qu'ici Heidegger fait allusion, selon toute évidence, à Natorp et à Rickert.

II.

Comment le cours du *Kriegsnotsemester* de 1919 considère-t-il Natorp, auquel il consacre tout son § 19? Certes, la donation (*Gegebenheit*) intervient, mais à l'intérieur de l'attitude théorique, pour assurer à la constitution des objets (et son activité) une donnée (passive) de départ, qui ne reste une donnée qu'en se confirmant dans la position que lui affecte ensuite la pensée; ce dont témoigne une citation, stigmatisée: «Il faut qu'à une donation réponde un *donner* actif»⁹, c'est-à-dire la spontanéité de l'entendement reconstruisant l'objet à partir de l'immédiateté pré-théorique, mais provisoirement telle. Le cours de 1919/20 précise bientôt ce verdict: pour l'école de Marbourg (soit Natorp) «il ne s'agit nulle part de parler d'un objet terminé et donné (*fertig und gegeben*). Avant toute donation (*Gegebenheit*) se dresse la pensée et sa législation.»¹⁰. En sorte que la «[...] donation (*Gegebenheit*) ne surgit que de la détermination. La position par la pensée (*Denksetzung*) a une priorité absolue. Connaître, c'est déterminer l'objet, poser [l'objet] dans la pensée. Cela ne donne rien de pré-donné». La donation ne vaut qu'en se laissant reprendre par la pensée qui l'objective et donc la supprime: «Le donné lui-même est une tâche, un X qui, par principe, n'est jamais entièrement déterminable (*Das Gegebene selbst ist ein Aufgegebenes, ein prinzipiell nie völlig zu bestimmendes X*)»¹¹. Autrement dit, le donné comme tel est toujours déjà abandonné. De fait, si l'on retourne directement à d'autres textes de Natorp, la subordination de la donation à la pensée, donc à la spontanéité de l'entendement législateur, se confirme sans ambiguïté: «Le *Je* de la conscience pure ne peut pas non plus être proprement appelé un “datum” de la psychologie. *Datum* veut dire problème; mais le *Je* pur n'est absolument pas un problème. Il est principe; un principe n'est jamais “donné”, mais, plus il est radical, plus il s'éloigne de tout donné. “Donné” voudrait de surcroît dire “donné à quelqu'un (*Einem gegeben*)”, et ceci à nouveau: à quelqu'un de conscient. L'être-conscient, c'est ce que, dans son concept, présuppose aussi déjà le donné. Justement en tant que présupposition de toute donation, la conscience pure ne peut elle-même pas être dite “donnée”; pas plus que l'apparaître ne peut lui-même être dit une apparition (*das Erscheinen* [...])

⁹ «Es “muß der Gegebenheit ein aktives *Geben* entsprechen”», citation de Natorp, «Bruno Bauchs *Immanuel Kant* und die Fortbildung des Systems des kritischen Idealismus», *Kantstudien* XXII (1918), p. 440 (cité G.A., t. 56/57, § 19, p. 106). Même argument dans le compte-rendu «Les *Idées directrices pour une phénoménologie pure* de Edmund Husserl», *Die Geisteswissenschaften* 1913, puis *Logos* (VII), 1917–8, tr. fr. par J. Servois (avec une très utile présentation) dans *Philosophie* 74, Paris, Editions de Minuit, 2002.

¹⁰ *Grundprobleme der Phänomenologie*, G.A. 58, Appendice B, 2, p. 132.

¹¹ *Ibid.*, p. 224 et p. 225.

eine Erscheinung)»¹². Le *Je*, ou plutôt non, mais toujours déjà la «conscience pure» précède le donné et en permet l'apparition – donc elle s'excepte de l'apparaître comme du donné. Il faut aller jusque là en effet: le *Je* n'a aucun rapport à la phénoménalité, ni à la donation, parce qu'il les fonde. Le fondement n'apparaît pas dans ce qu'il fonde, de même qu'il ne se donne pas, puisque le donné le présuppose. Natorp n'hésite pas à tirer avec la dernière clarté cette «[...] conséquence paradoxale, que le *Je* original, le *Je* pur, le *Je* de la conscience-té (*Bewußtheit*) [...] n'est ni un fait, ni un existant, ni un phénomène. Mais le paradoxe disparaît, sitôt que l'on s'avise qu'il est fondement de tous les faits, fondement de toute existence, de tout être-donné (*alles Gegebenseins*), de tout apparaître; ce n'est que pour cela qu'il ne peut lui-même être ni un fait, ni une existence, ni un donné, ni un apparaissant»¹³. Ainsi, la donation n'intervient que pour se soumettre à la conscience pure, qui, par activité de «reconstruction», l'élève au rang d'un objet. Elle n'apparaît que pour disparaître dans son double contraire. Ainsi, selon Heidegger, ou plutôt selon Natorp, pour Marbourg la donation n'émerge que pour se dissoudre en fait aussitôt, parce que la pensée et son primat ne lui laisse, dans l'objectivité de l'attitude théorétique, aucune légitimité de droit.

A Natorp, le cours du semestre d'été de 1919¹⁴ oppose surtout la figure déjà légendaire de Lask. Nous ne nous y attacherons pourtant pas; d'abord précisément parce que son importance même la rend ambiguë, tant Heidegger voit en Lask ce que la guerre lui a interdit de devenir, «[...] une des plus fortes personnalités philosophiques du temps présent, [...] qui, j'en suis convaincu, était sur la voie de la phénoménologie» (§ 10, p. 180); ensuite parce que l'examen de la position de Lask et de son rapport à Heidegger, qui reste encore à parfaire, demanderait un travail d'une toute autre ampleur¹⁵. Aussi opposerons-nous plutôt Rickert que Lask à Natorp, d'abord parce que Lask lui-même en provient¹⁶ (autant que Heidegger) et y reconduit en partie; ensuite parce que le cours de 1919/20 s'y réfère pour faire contraste à Natorp. Rickert se distingue en effet de Natorp, suivant l'appréciation de Heidegger, parce qu'il reconnaît, lui, que «... le factuel, le "perçu" est donné – il est ce qui est expérimenté immédiatement' [...] quelque

¹² *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. I Band: Objekt und Methode der Psychologie*, c. 3, § 1, Tübingen, 1912, p. 40 (voir aussi c. 5, § 16, p. 122).

¹³ *Allgemeine Psychologie ...*, c. 2, § 5, p. 32 (voir c. 4, § 3, p. 66).

¹⁴ Aussi dans G.A. 56/57, p. 119 sqq.

¹⁵ On peut se reporter à l'analyse éclairante et détaillée de T. Kisiel, «Why students of Heidegger will have to read Emil Lask», *Man and World*, t. 28, 1995, pp. 197–240, repris dans *Heidegger's Ways of Thought*, New York/Londres, 2002, c. 5.

¹⁶ Les *Grundprobleme der Phänomenologie* les assimilent d'ailleurs clairement l'un à l'autre («*Transzendente Wertphilosophie (Rickert, Lask)*», G.A. t. 58, p. 133), mettant même parfois Rickert «[...] unter den Einfluß von Lask» et non l'inverse (*ibid.*, p. 226). Mais Rickert n'avait-il pas en effet dédié *Der Gegenstand der Erkenntnis* à Lask?

chose de dernier, indériverable, “irrationnel”¹⁷; par exemple le bleu ou le rouge, qui ne peuvent plus jamais, une fois donnés, «[...] s'évaporer sur un mode rationaliste»¹⁸. Car, après tout et définitivement, il faut en convenir: «Cela donne (*es gibt*) des donations déterminées (*bestimmte Gegebenheiten*), que l'on ne peut que reconnaître (*anerkennen*)»¹⁹. Et de fait, pour Rickert, il faut dire, au-delà de l'objet en général (que privilégient l'*Erkenntnistheorie* tout comme l'*ontologia*), tel objet dans sa facticité effective, car «[...] que la couleur soit, cela ne veut dire rien d'autre que: la couleur est un fait, est donnée, est perçue»²⁰. Donc cela implique non seulement de viser à chaque fois le *ceci* comme tel, mais d'admettre le *ceci* lui-même comme une forme universellement applicable à tous les faits effectifs; donc d'accepter «[...] la forme du donné *individuel* réel ou la forme d'affirmation du jugement, qui constate un donné réel factuel, individuel, à *chaque fois* déterminé»²¹. Il s'agit ainsi non pas d'une catégorie du donné en général (autre nom pour l'objet en général), mais d'une catégorie universelle du donné en tant qu'individuel et unique: «[...] cela ne donne certes pas de (*es gibt zwar keine*) formes et normes individuelles, mais cela donne des formes et des normes de l'individuel»²², pas une catégorie de l'effectivité en général, mais «une catégorie de cet-être-ci réel (*des realen Diesseins*)»²³.

Mais justement, qu'implique la tentative de Rickert pour «comprendre la donation comme une catégorie»²⁴ ou, plus exactement, comme «[...] *catégorie de la donation ou de la choseité*»?²⁵ Heidegger marque deux conclusions différentes. – D'abord, ce débat permet de distinguer réellement deux premières significations de la donation: d'un côté Natorp, qui n'admet qu'«[...] une donation (*Gegebenheit*), qui provient en un sens précis du travail (*Leistung*) de la science» et y

¹⁷ *Grundprobleme der Phänomenologie*, G.A., t. 58, Appendice A, p. 133, qui citent, ou plutôt résumant, d'ailleurs assez lâchement, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, d'après la troisième édition, Tübingen, 1915³, p. 376 sq., soit, d'après la quatrième édition, dont nous disposons, Tübingen, 1921, p. 325 sq.

¹⁸ *Grundprobleme der Phänomenologie*, G.A., t. 58, Appendice B, p. 226, qui renvoient sans doute à: «*Dies Blau und dies Rot bleibt in jeder Hinsicht unableitbar oder, wie wir sagen können, irrational, denn an den bestimmten Inhalten findet alles "Denken" seine Grenze*» (*Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, p. 326).

¹⁹ *Grundprobleme der Phänomenologie*, G.A., t. 58, Appendice B, p. 226.

²⁰ *Der Gegenstand der Erkenntnis*, p. 327.

²¹ *Der Gegenstand der Erkenntnis*, p. 328.

²² *Der Gegenstand der Erkenntnis*, p. 330.

²³ *Der Gegenstand der Erkenntnis*, p. 331.

²⁴ *Der Gegenstand der Erkenntnis*, p. 327, cité par G.A., t. 58, Appendice A, p. 134); en fait Rickert écrit: «[...] auch die Tatsächlichkeit [ist] als *Kategorie* zu verstehen». Heidegger assimile même ici *Gegebenheit* à *Tatsächlichkeit*, à partir de la formule courante de Rickert citée dans la note suivante.

²⁵ *Der Gegenstand der Erkenntnis*, c. V, s. III «Die Kategorie der Gegebenheit», par ex. p. 327 et p. 328.

demeure sans y faire exception; de l'autre Rickert, qui admet «[...] une donation (*Gegebenheit*), qui est pré-donnée (*vorgegeben*) par nécessité de sens à ce travail et à son possible départ»²⁶. Ainsi comprenons-nous mieux en quoi la question de la donation (*Gegebenheit*) fixait à la philosophie un carrefour, une croisée des chemins, où se séparent de fait deux acceptions de l'*Erkenntnistheorie*, selon que le donné s'inscrit dans la connaissance d'objet ou la précède et détermine irréductiblement. – Reste une autre conclusion: la croisée des chemins sépare, disait Heidegger, non seulement deux postulats de l'*Erkenntnistheorie* entre elles, mais celles-ci de la phénoménologie²⁷. Pouvons-nous désormais concevoir cette deuxième opposition? Certes, si nous prêtons attention à une «confusion» faite par Rickert: le donné restant pour lui un donné du jugement, donc pour le sujet connaissant, il le ramène seulement à l'immanent, au «contenu de conscience» (le *datum* de la couleur), le «confond» avec «la couleur sur le mur (transcendant)» – ou plutôt le lui préfère et le lui substitue. Ainsi la donation (*Gegebenheit*) régresse-t-elle de la transcendance de «l'expérimenter facticiel» (*faktisches Erfahren*) à la paisible, banale et représentative immanence du vécu de conscience (à la «[...] donation d'un immanent, d'un contenu de conscience»). Ici même Rickert se détourne du chemin de la phénoménologie. Ni lui, ni Natorp «[...] ne partent de l'expérimenter facticiel (*gehen [...] nicht vom faktischen Erfahren aus*)». Ils manquent donc «la nouvelle expérience fondamentale de la vie en et pour soi (*die neue Grunderfahrung an und für sich*)»²⁸. – Comment expliquer cette disqualification de la donation, pourtant admise, sitôt admise?

Sans doute parce que la *Gegebenheit* a été précisément thématifiée comme une «catégorie». Or une catégorie ne peut permettre qu'un jugement et une prédication; elle ne peut donc porter que sur des choses («catégorie de la donation ou choseité, *Tatsächlichkeit*»). Dès lors, si même elle se retrouve pensée comme *Tatsächlichkeit*, comment la donation ne retomberait-elle pas immédiatement sous la «[...] domination de la sphère de chose (*Herrschaft der Sachspähre*)» (G.A. 56/57, § 12, p. 62)? Elle ne l'avait jamais quittée!

III.

Ainsi se dégage la véritable difficulté: si la donation (*Gegebenheit*) ne décide encore de rien, puisqu'elle peut aussi, voire le plus souvent, conduire au «néant» de l'objectivisme (*Sachlichkeit*) plutôt qu'à un saut en direction du monde, il faut admettre que le «cela donne – *es gibt*» reste lui-même indécidé. S'il se laisse reprendre d'emblée par l'horizon des seules choses (autrement dit, si cela ne donne que des choses, i. e. des objets), alors, pour autant qu'une chose ne peut se phéno-

²⁶ *Grundprobleme der Phänomenologie*, G.A., t. 58, § 15, p. 71.

²⁷ *Grundprobleme der Phänomenologie*, G.A., t. 58, Appendice B, p. 131.

²⁸ *Grundprobleme der Phänomenologie*, G.A., t. 58, Appendice B, p. 226 et p. 227.

ménaliser pleinement qu'en un monde, cela *donnera*-t-il même une seule chose, si cela ne donne que des choses sans monde, *selon le seul objectivisme*? Plus encore: si aucune chose ne se trouve donnée véritablement, alors cela ne donnera en fait «rien» (G.A., t. 56/57, §12, p. 62), donc cela donnera «le rien» (§ 13, p. 63). Et si cela ne donne rien, cela ne donnera pas du tout – pas même cela, le «cela donne». A la fin, il deviendra inéluctable de demander si, dans l'acception déjà théorique et chosique du «cela donne», le «cela donne» lui-même ne disparaît pas. On pourra en effet gloser en disant que si «cela ne donne que *ce* “cela donne”, alors cela ne donne même pas un véritable “cela donne”». Autrement dit, le choix, la frontière et la croisée des chemins ne passent pas entre la donation (*Gegebenheit*) et le *es gibt*, d'une part, et la chose, de l'autre, mais à l'intérieur du «cela donne» lui-même, selon qu'il ouvre sur la chose ou sur un monde. D'emblée, Heidegger se libère ainsi du mythe du donné²⁹, du fétichisme de la donation (*Gegebenheit*) comme catégorie et même de l'opération d'apparence pourtant radicale du «cela donne». D'entrée, il en stigmatise leur statut d'indécidés et demande d'en décider d'un point de vue à eux transcendant. Lequel? Nous dirons, provisoirement et approximativement, d'un point de vue aussi strictement phénoménologique que possible.

Il s'agit donc de concevoir ce que «cela donne» pourrait signifier: «*Was heißt: “es gibt”?*» (G.A., t. 56/57, § 13, p. 67). Non pas exister, valoir, devoir, effectuer, se contredire (tous termes cardinaux du néo-kantisme), mais «donner» dans un «cela donne». Non pas l'étant en général, non pas tel ou tel étant (un Rembrandt ou une sonate de Mozart, une chaise ou une table, des maisons ou des arbres, un sous-marin ou une force religieuse), mais ce qui se donne dans «cela donne». En effet, «cela donne» ne donne rien de particulier et il s'agit de ne pas «revenir [com]prendre des objets particuliers (*zurückgreifen auf Einzelgegenstände*)» (p. 68), même si ce mouvement régressif, qui fait manquer le «cela donne», peut sembler presque inévitable. Il faut admettre, au contraire, que «cela donne» comme tel équivaut à demander «[...] cela donne-t-il *quelque chose (etwas)?*» (p. 67). Et cette question implique à son tour d'envisager un «*quelque chose en général (überhaupt)*» (p. 68). De quelle généralité absolument parlant s'agit-il? Comment ne pas inéluctablement penser au «quelque chose en général = X» de l'ontologie formelle ou de ses équivalents, «[...] le *quelque chose* formel objectif *de la connaissabilité*. [Le] quelque chose de la théorisation formelle (*[das] formale gegenständliche Etwas der Erkennbarkeit. [Das] Etwas formaler Theoretisierung*)» (§ 20, p. 116)? Comment ne pas s'inscrire aussitôt encore et toujours à l'intérieur de la relation la plus abstraite entre l'objet et le sujet, précisément comme l'objet minimum abstrait pour un sujet? Tant il semble aller de soi que «“cela donne” veut dire: cela donne pour moi, qui pose la question.» (§ 13, p. 68)

²⁹ Natorp ne parle-t-il pas déjà du «préjugé du donné» (*Allgemeine Psychologie*, p. 278), bien avant Sellars et Reichenbach?

Or tout l'effort, paradoxal et presque impraticable, de Heidegger consiste à établir que tel n'est ici précisément plus le cas: dans le «cela donne», contrairement à l'évidence de la théorie de la connaissance, il ne s'agit plus (ou pas encore) d'une relation de sujet à objet. – Et d'abord, parce qu'il ne se trouve plus ici le moindre «sujet» pour maîtriser une connaissance: «[...] il ne se] trouve rien de tel qu'un "Je" (*nicht so etwas wie ein "Ich"*)» (p. 66), «[...] je ne trouve rien de tel qu'un "Je"» (p. 68). Prenons l'exemple de la chaire, d'où le professeur s'adresse à ses étudiants – et ici Heidegger décrit la situation même dans laquelle lui et ses étudiants se trouvent au moment même où il parle, en sorte qu'ils deviennent eux-mêmes pour eux-mêmes l'exemple phénoménologique à considérer; demandons-nous si, dans ce cas, le fait que cela donne la chaire implique que cela la donne soit à un tel *je*, soit à tel autre *je*, à tel ou telle étudiante en licence ou en doctorat, à tel déjà docteur en philosophie ou à tel post-doc en droit. A l'évidence (du moins à l'évidence que voit et veut faire voir Heidegger), le fait que cela donne la chaire n'ouvre aucune relation à un *je*, pas plus le mien que celui de personne d'autre: «[...] le sens du vécu n'a pas de relation aux *je* particuliers» (p. 69). Certes, cela se donne bien à moi – la chaire comme ce qui m'apparaît apparaît bien aussi à moi –, mais sans qu'aucune relation à un *je* quelconque ne se trouve requise et impliquée dans ce «vécu de quelque chose (*Er-leben von etwas*)» (p. 68). En un mot, «[...] je le vis bien (*er-lebe*), cela fait partie de *mon* vivre (*Leben*) et cependant cela reste, selon son sens, si délié de moi, si absolument étranger à moi (*absolut Ich-fern*)» (p. 69), que cela ne convoque aucun *je*, ni ne s'y soumet. En d'autres termes, le phénomène qui pourtant implique directement en lui l'orateur et ses auditeurs, à savoir la chaire, ne se reporte cependant pas au moindre *je* comme à la condition nécessaire de son apparition ni de son sens; par conséquent il n'y ouvre non plus en retour aucun accès. Le phénomène tel que «cela [le] donne» ne dépend pas plus d'un *je*, qu'il n'y reconduit. «Le "cela donne" est bien un "cela donne" pour un Je – et pourtant moi, je ne suis pas *celui pour qui et avec qui* le sens de la question a rapport» (p. 69). La chaire se donne, donc elle ne s'assigne à personne. Ainsi se dégage une première caractéristique du «cela donne» (et qui le distingue définitivement de l'attitude théorétique): le *je*, qui reste concerné par elle, y demeure certes comme le simple destinataire de la donation, mais non pas pourtant comme son auteur; il s'y trouve bien à demeure comme ce à quoi elle advient, mais non comme ce qui en détermine le mouvement ou l'enjeu. Bref, je dépends du «es gibt», mais il ne dépend pas plus de moi que cela même qu'il me donne à éprouver. Ainsi, comme sous le coup d'une réduction, un premier terme de la relation théorétique, le sujet, tombe et se trouve mis entre parenthèses.

Mais il ne se trouve plus aucun sujet, parce que, plus essentiellement, il ne se trouve ici déjà plus aucun objet. En effet, quoi donc apparaît quand surgit aux yeux des étudiants comme de leur professeur, la chaire qu'aucun d'eux ne constitue? Que voient-ils vraiment? Voient-ils des planches, un châssis ou même un pupitre et une boîte posée sur le bureau? En fait, ils ne voient pas plus ces éléments (qui pourtant y sont) qu'ils ne voient des couleurs, des ombres et des supposées qualités

secondes (cf. § 16, p. 81), ni inversement qu'ils ne voient des morceaux de tel ou tel bois (de telles «essences»), des molécules ligneuses ou des atomes de carbones, etc. (qui, eux aussi, y sont). Ils voient «d'un [seul] coup» (§ 14, p. 71) la chaire elle-même. Et en fait, ils la voient précisément parce qu'ils aperçoivent d'emblée ce à quoi elle sert (le cours), qui y préside (le professeur), ce avec quoi elle va (le livre et les notes), ce qu'elle délivre (des concepts, des informations, etc.); bref, ils la voient parce qu'ils y aperçoivent d'emblée l'exercice du professeur y enseignant des étudiants. Ce qui apparaît ainsi n'a rien d'un objet, ni même d'une chose; d'emblée et d'abord, nous voyons un «objet comme doté d'une signification (*als mit einer Bedeutung behaftet*)» (p. 71), d'«[...] une signification, d'un moment affecté de signification (*ein bedeutungshaftes Moment*)» (p. 72); parce que «[...] le significatif (*das Bedeutsame*) est le premier, [et qu'] il se donne immédiatement à moi, sans le moindre détour de pensée par une saisie de chose» (p. 73). La signification se donne, parce qu'elle se montre sans objet et avant toute objectivation³⁰.

Supposons un contre-exemple: que cela donne la chaire à quelqu'un (en l'occurrence Heidegger suppose un Sénégalais – pourquoi cet étrange choix?), qui n'en ait jamais vue et ne sache donc par aucune expérience à quoi cela sert, ni de quoi il retourne avec elle, qui n'y reconnaisse donc *pas* cette signification précise d'une chaire universitaire; on ne peut donc nullement dire qu'il voie la chaire en voyant d'emblée sa signification, puisqu'en effet il n'a aucune notion de cette signification. Pour autant, doit-on conclure qu'il ne voit rien du tout, ou bien à nouveau un objet, réductible soit à des qualités secondes, soit à des composants matériels? Evidemment non. Ou bien il verra une autre signification, propre à sa culture et à son monde environnant habituel (par exemple un élément du culte domestique, un signe de reconnaissance social, une marque de pouvoir religieux, etc.), bref encore une signification acceptable pour lui, qui n'est «pas sans culture» (§ 15, p. 72), même si elle ne vaut pas pour moi. Ou bien il ne verra rien de plus que l'«être-étranger [pour lui] de l'ustensilité [propre à cet ustensil]» (*das zeugliche Fremdsein*); mais cela même reste encore, dans son noyau, identique à ce que moi, je vois la chaire *comme la chaire*, à ce que je la comprend en sa signification «chaire», puisqu'il s'agit, là encore, de «quelque chose de tel qu'il est doté de signification (*[ein] Bedeutungshafte[s]*)» – seulement étrangère pour lui³¹.

Ainsi «ce que cela donne» se donne sans recourir ni à un sujet, ni à un objet. La chaire, par exemple, ne se donne pas par moi, car je ne la constitue pas à partir

³⁰ Confirmation dans *Grundprobleme der Phänomenologie*, G.A., t. 58, Appendice B, p. 220, p. 223, p. 231. Car la vie est structurée comme un langage, le sien: «La vie se parle dans son propre langage (*Das Leben spricht zu sich selbst in seiner eigenen Sprache*)» (p. 213, voir p. 31).

³¹ «Das Bedeutungshafte des »zeuglichen Fremdseins« und das Bedeutungshafte »Katheder« sind ihrem Wesen nach absolut identisch.» «Quelque chose de tel qu'il est doté de la signification »être-étranger [pour moi] en son ustensilité« et quelque chose de tel qu'il est doté de la signification »chaire« sont, quant à leur essence, absolument identiques.» (G.A., t. 56/57, § 14, p. 72).

d'un quelconque donné (psychologique) immédiat à ma conscience; elle surgit et s'impose pour ainsi dire à partir d'elle-même comme sa pure signification. Elle ne se donne pas non plus comme un objet, que je pourrais re-constituer à partir de ses premiers composants (physiques), tels que l'attitude théorétique les analyse (les atomes, particules, molécules, etc.) (§ 17, p. 84–86). Comment le «ce que cela donne» parvient-il donc à se libérer ainsi des deux pôles entre lesquels se joue non seulement l'état terminal de la métaphysique, tels que ses contemporains l'illustrent sans fin sous le regard de Heidegger, mais toute l'attitude théorétique et son si puissant empire? D'abord et surtout en ceci que ce que cela donne ne donne en rien à voir un objet, ni même une chose, mais directement le monde environnant lui-même: «Dans le vécu de voir la chaire, quelque chose se donne à moi à partir d'un environnement immédiat (*gibt sich mir etwas aus einer unmittelbaren Umwelt*)» (§ 14, p. 72); et c'est «[...] en vivant dans un monde environnant (*Umwelt*) que cela me dit (*bedeutet*) toujours et partout quelque chose» (§ 14, p. 73); car être «ce qui est doté de signification (*Bedeutungshaftes*)» équivaut, somme toute (*überhaupt, kathólou*), à avoir pour «caractère d'appartenir au monde environnant (*Umweltcharakter*)» (§ 17, p. 86). Ce terme, ni subjectif ni objectif, désigne précisément ce que toute la métaphysique en phase terminale (sous les titres de réalisme ou d'idéalisme) ne veut et ne peut pas admettre.

Du coup, nous pouvons comprendre l'interrogation initiale sur la portée du «es gibt». Car le «cela donne (*es gibt*)» et, plus encore, la «donation (*Gegebenheit*)» gardent, pris en eux-mêmes et en tant que tels, leur dangereuse ambiguïté, parce qu'ils ne suffisent aucunement à garantir un accès à l'*Umwelt* comme tel. En effet, dans leur acception courante c'est-à-dire métaphysique, l'opération que ces termes mettent en oeuvre peut aisément travailler au primat de la théorie et donc de l'objectivité: «Comment vis-je le mondain du monde environnant (*das Umweltliche*), m'est-il “donné”? Non pas, car le mondain *donné* est déjà atteint par le théorétique, il est déjà repoussé hors de moi, le je historique, le “cela modifie (*es weltet*)” n'est déjà plus primaire. “Donné” est déjà une réflexion silencieuse, encore inapparente, mais déjà authentiquement théorétique à son propos. La “donation” (*Gegebenheit*) est donc pourtant bien déjà une forme théorétique» (§ 17, p. 88–89). Ainsi parle-t-on encore de données immédiates et aussi de qualités sensibles, «mais tout cela sur le mode de la chose (*dinghaft*). L'espace est l'espace des choses (*Dingraum*), le temps le temps des choses (*Dingzeit*)» (p. 89): tous deux sont pour ainsi dire eux-mêmes des choses: une chose spatiale et une chose temporelle. Et l'immédiateté présumée des données (*Gegebenheiten*) détruit déjà l'*Umwelt*, au profit des composants élémentaires supposés de l'objet à venir (p. 85). Dans ce contexte d'une dérive quasi irrépressible et presque insensible, la «[...] “*Gegebenheit*” signifie la première atteinte objectivisante portée au mondain du monde environnant (*die erste vergegenständlichende Antastung des Umweltlichen*), [elle signifie] sa première position pure et simple là devant le je encore historique (*das erste bloße Hinstellen vor das noch historische Ich*)» (p. 89). C'est par cette même position que le «je historique» est en train de

s'enfoncer lui-même. Car, en réponse à la choséification de l'*Umwelt* et du phénomène qui se dé-mondifie en une donnée immédiate, le *je* perd lentement, mais décidément son historicité. Autrement dit, le «[...] *je* historique est dés-historialisé (*das historische Ich ist ent-geschichtlich*) jusqu'à [se ravaler au rang d'] un reste de l'*ego*-ité spécifique, à titre de corrélat de la choséité (*Dingheit*)» (p. 89). Avec le «cela donne», si du moins on le pense à partir de la donation (*Gegebenheit*) réduite au rang d'une catégorie, l'*Umwelt* perd sa phénoménalité propre (non théorétique), qui éclate en deux déchéances parallèles et originellement indissociables: celle du *je* en un corrélat (constituant) d'objet, celle de la signification apparaissant d'un coup dans la réalité de la chose et bientôt comme l'objectité un objet (constitué).

Or l'*Umwelt* ne peut et ne doit au contraire que *s'éprouver* (*erlebt werden*); et cela ne se peut que «[...] dans l'essence de la vie en et pour soi» (p. 88)³². Sinon l'attitude théorétique peut le reprendre sous son empire – et avec quelle facilité aujourd'hui ! Il faut donc s'efforcer inversement de comprendre le «cela donne (*es gibt*)» lui-même à partir et sous l'égide du «cela mondifie (*es weltet*)» (§ 17, p. 89). Car il existe bien «[...] la proposition d'essence: tout ce qui est réel peut se mondifier, mais tout ce qui se mondifie n'a pas besoin d'être réel (*Alles, was real, ist, kann welten; nicht alles, was weltet, braucht real zu sein*)» (p. 89). En sorte que ce qui se mondifie, ce qui apparaît sur le mode du «cela mondifie», à savoir le mondain du monde environnant (*das Umweltliche*) «[...] a son mode propre d'auto-authentification (*Selbstaussweisung*) en lui-même» (p. 91). Lequel? Il ne vient qu'une réponse encore provisoire jusqu'à *Sein und Zeit* et, dans ce délai, encore négative: en se laissant éprouver: «Le "quelque chose" comme le pré-mondain en général doit ne pas se penser théorétiquement [...]. C'est un phénomène fondamental, qui peut s'éprouver sur le mode du comprendre (*ein Grundphänomen, das verstehend erlebt werden kann*)» (§ 20, p. 115). Ou encore: le «[...] "cela mondifie" ne s'établit pas théorétiquement, mais s'éprouve "comme mondifiant"» (§ 17, p. 94). Ce qui peut se formuler encore négativement en disant: «Tout comportement théorétique (...) est [un comportement] dé-prouvant (*ent-lebendes*)» (§ 18, p. 100; cf. § 17, p. 89 sq); et ici *ent-lebendes* s'entendra à la fois au sens de ce qui se défait de la vie et de ce qui défait l'épreuve du vécu. Mais ce qui se formule aussi positivement en disant «*Leben ist historisch*» (§ 20, p. 117), à condition d'entendre aussi dans ce *leben*, non seulement le *vivre*, mais dans un contre-point essentiel, l'*erleben*, l'*éprouver* qu'il seul rend possible.

Pour marquer l'abord radical du «cela donne» et l'arracher à sa dérivation théorétique, non seulement souvent possible, mais de prime abord et la plupart de temps

³² «Das Umwelterleben ist keine Zufälligkeit, sondern liegt im Wesen des Lebens an und für sich; theoretisch dagegen sind wir nur in Ausnahmefällen eingestellt» «Vivre le monde environnant, ce n'est par quelque chose d'occasionnel, mais réside dans l'essence de la vie en et pour soi; quant à l'attitude théorétique en revanche, nous y sommes engagé seulement dans des cas exceptionnels.» (G.A., t. 56/57, § 17, p. 88).

inévitable, Heidegger recourt pourtant à un critère radical. En fait, il s'agit comme d'un marqueur, qui anticipe avec une audace assez stupéfiante sur les ultimes pas de son chemin de pensée. Lorsque je fais l'épreuve (*Erlebnis*) de, par exemple, la chaire d'enseignant, qui se phénoménalise d'un coup comme le doté de signification (*Bedeutungshaftes*) et non comme une chose ou un objet constitué, alors l'«[...] éprouver n'est pas un processus (*Vorgang*), mais un *Ereignis* (non-processus, *Nicht-Vorgang* [...]). L'é-prouver par la vie (*das Er-leben*) ne passe pas (*geht nicht vorbei*) là devant moi (*vor mir*), comme une chose que je pose là [loin de moi, devant moi], en tant qu'objet, mais moi-même, je l'ap-proprie originellement à moi et pour moi (*ich selbst er-eigne es mir*), et il s'ap-proprie originellement [lui-même] selon son essence (*es er-eignet sich seinem Wesen nach*)» (§ 15, p. 75). Autrement dit, «si les vécus d'autres sujets ont, somme toute, de la réalité, alors [ils ne l'ont que] encore comme ap-propriations (*Er-eignisse*), et ils ne sont tels, ne peuvent évidemment être tels que comme ap-propriations, comme ap-propriés (*als Er-eignisse, als ge-eignet*) par le *je* historique» (§ 16, p. 78). En fait, plus que d'une anticipation encore indéterminée, il s'agit d'une même décision qui paraît traverser et soutenir tout le parcours de Heidegger. Car, dans le texte quasi-conclusif de 1962, *Zeit und Sein*, la méditation une dernière fois reprise du «cela donne, *es gibt*», en y déployant, il est vrai, une maîtrise phénoménologique sans commune mesure avec les approximations de 1919, il s'agit toujours de penser le «cela donne» non seulement en-deçà de la choséité et de l'objectité théorétique, mais cette fois surtout au-delà de l'être et du temps. Et, ici encore, le même marqueur intervient, pour garantir l'intelligence correcte du «cela donne», l'*Ereignis*, encore une fois, la dernière. Et il s'agit de la thèse la plus forte, quoique (ou plutôt donc) la plus discutable: «... l'être disparaît dans l'*Ereignis*»³³. L'*Ereignis* se constituerait donc ainsi comme la correction phénoménologique, qui, d'un extrême à l'autre, assurerait, aux yeux de Heidegger, l'abord phénoménologique (et non théorétique) du «cela donne, *es gibt*».

Ce serait donc cette correction qu'il faudra toujours discuter lorsqu'il s'agira de mesurer jusqu'où il a conduit la phénoménologie de la donation et à partir de quel point il la forclôt.

³³ *Zeit und Sein*, in *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, p. 22. Maintenant aussi dans *Zur Sache des Denkens*, éd. par F.-W. von Herrmann, G.A., t. 14, Klostermann, Frankfurt a.M., 2007, p. 27. Voir notre étude sur ce point dans *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, 1997¹, § 3, p. 54 sq.