

## L'ÉMERGENCE DU CONCEPT DE "ES GIBT" CHEZ LE JEUNE HEIDEGGER (1919- 1920)

Emmanuel Iezzoni

Institut Catholique de Paris

Mon exposé portera sur l'émergence, dans les commencements du philosophe heideggérien, du concept de « *es gibt* »<sup>1</sup>. Deux sont les textes majeurs parmi les nombreux disponibles de l'époque de Freiburg :

**1919, *Zur Bestimmung der Philosophie* :**

- ✓ *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* [cours du Kriegsnotsemester 1919], in GA 56/57, p.1-117.
- ✓ *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Auszug aus der Nachschrift Brecht)*, in *Heidegger Studien*, 12 (1996), p.9-14.
- ✓ *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* [cours du semestre d'été 1919, Fribourg], in GA 56/57, p.119-203.

**1919/20, *Grundprobleme der Phänomenologie*** [cours du semestre d'hiver 1919/20, Fribourg], GA 58.

D'abord une précision pour démystifier une croyance très répandue dans la littérature heideggérienne : celle d'un Heidegger qui, dès son berceau, se serait abreuvé aux sources de l'être, c'est-à-dire, dès la lecture précoce de la thèse de Franz Brentano consacrée au problème des multiples significations de l'être chez Aristote. On ne peut taire ce que Heidegger lui-même déclare au *Séminaire de Zollikon* : « l'impulsion de toute ma pensée remonte à une

<sup>1</sup> « Heidegger est à la recherche du maître mot, de "celui qui porte tout le mouvement de manière décisive". Le *es gibt* est pour lui ce maître mot. Il porte la marque d'une ontologie déterminée, où le neutre est plus parlant que la personne, et où le don fait en même temps figure de destin » (P. Ricœur, *La métaphore vive*, Seuil, 1975, p. 397).

proposition aristotélicienne qui dit que l'étant se dit de multiples manières. Cette proposition fut à vrai dire le coup de foudre qui déclenchait la question : quelle est donc l'unité de ces multiples significations de l'être, que veut dire l'être comme tel ? » (*Zollikoner Seminare*, p. 155)<sup>2</sup>. Et encore dans *Mein Weg in die Phänomenologie* : « De quelques indications tirées de revues philosophiques, j'avais appris que le mode de pensée de Husserl était déterminé par Franz Brentano. Sa dissertation... fut néanmoins à partir de 1907 le bâton et la houlette (*Stab und Stecken*) de mes premières tentatives maladroites de pénétrer en philosophie. Dans sa trop grande imprécision, me mobilisait la question : si l'étant est dit dans une multiple signification, quelle est alors la signification directrice et fondamentale ? Que veut dire être ? » (*Mein Weg in die Phänomenologie*, 81 ; tr. fr. p. 162).

## 1. Temps et être

Pour nous introduire *in medias res*, nous entreprendrons une sorte de parcours inversé, à rebours. De la fin vers l'origine. Dans un renvoi permanent que Heidegger met en œuvre le premier.

Force est de constater que dans sa conférence *Zeit und Sein (Temps et être)*<sup>3</sup> Heidegger nous dévoile sa conception de la monstration, de la manifestation de l'être dans l'expérience. Comme on le verra par la suite, cette notion vient de loin et fait sa première apparition en 1919-20. En effet il y a un concept non empirique et non expérimental de l'expérience. A l'écart de toute emprise ou de toute saisie possessive du réel, l'expérience de la pensée ne désigne rien d'autre que le cheminement laborieux de la pensée elle-même dans son allure indéfiniment préparatoire. Conception nullement mystique de l'expérience, conception nullement réflexive de la pensée. La pensée ne précède pas l'expérience et l'expérience n'achève pas la pensée. La pensée et l'expérience

<sup>2</sup> « En 1907 un ami paternel, originaire de ma région, le futur archevêque de Fribourg, Conrad Gröber, me mit entre les mains la thèse de Franz Brentano : De la signification multiple de l'étant, selon Aristote (1862). Les nombreuses et souvent longues citations grecques me tinrent lieu de l'édition d'Aristote qui me manquait encore, mais que cependant, un an après, j'empruntais à la bibliothèque de l'internat pour la poser sur le bureau où j'étudiais. La question, qui commençait alors seulement à s'agiter confusément, obscurément, faiblement, de la simplicité du multiple dans l'être demeura, à travers maintes renversements, fourvoiements et perplexités, le fondement constant du traité, paru vingt ans après, *Être et Temps* » (*GA I, X*).

<sup>3</sup> « La conférence – comme rappelle Heidegger – fut prononcée le 31 janvier 1962 au Studium Generale de l'Université de Freiburg-in-Breisgau dirigé par Eugen Fink. Le titre "Temps et être" caractérise dans le plan proposé pour le livre *Être et Temps* la troisième section de la première partie de l'étude annoncée » (ivi, p.191).

relèvent d'une seule et même essence. Elles cheminent l'une et l'autre dans un seul et même séjour : le séjour ajouré, le séjour ajourné de l'être.

Du 11 au 13 septembre 1962 eut lieu à Todtnauberg un séminaire sur la conférence *Temps et être*, en guise de « tentative d'aborder le caractère propre de ce qui vient à la parole dans la conférence »<sup>4</sup>. Le séminaire se déroula en six séances, au cours desquelles des notes furent prises, revues par Heidegger même, complétées et publiées sous le titre de *Protocoles* à complément du texte de la conférence en 1969, où il est entre autre soulignée que c'est la seule fois où Heidegger, au lieu de prendre comme base un texte de la métaphysique, choisit un de ses mêmes textes. Ce sont des notes qui éclairent les passages, les plus épineux des mouvances sinueuses de la pensée heideggérienne et auxquelles on peut faire référence.

Cette conférence constitue « la tentative – dit Heidegger – de penser l'être sans l'étant » comme « une nécessité, parce que sans cela, à ce qu'il me paraît, il n'y a plus aucune possibilité de porter en propre au regard l'être de ce qui est aujourd'hui tout autour du globe terrestre – sans parler de déterminer suffisamment le rapport qui tient et porte l'homme jusqu'à ce qui jusqu'ici se nommait "être" »<sup>5</sup>. Qu'est-ce que cela veut dire ? Maître-penseur expérimenté, dans le prologue de la conférence Heidegger explique à son public que, comme devant les deux dernières œuvres de Klee, ou à l'écoute du poème *Siebengesang des Todes* de Georg Trakl, ou à l'exposition d'un extrait des réflexions de Heisenberg sur ses tentatives de repérer la formule absolue du monde la seule attitude possible serait celle d'abandonner toute prétention d'intelligibilité immédiate, de même en serait pour ce qu'Heidegger s'appête à dire. Car, s'il est d'ailleurs vrai que la pensée qui s'appelle philosophie doit fournir une « sagesse de vie », ou bien des directives « pour une vie bienheureuse », « il se pourrait qu'une telle pensée se trouve aujourd'hui placée dans une situation qui exige des méditations fort éloignées d'une sagesse utilisable ». Donc, nous répétons avec Heidegger que « il ne faut pas que cela surprenne ni étonne, si la plupart des auditeurs se scandalisent à cette conférence ». C'est une amorce à la pensée. Il s'agit « non de prêter l'oreille à une série de proposition et à ce qu'elles énoncent – mais de suivre, d'accompagner le pas de la démarche qui montre »<sup>6</sup>.

Reprenons maintenant, les *Protocoles*. Il y est dit que cette conférence « questionne tout d'abord sur ce qui est le propre de l'être, puis sur ce qui est le propre du temps. Il se révèle là que être aussi bien que temps ne sont

<sup>4</sup> Protocole d'un séminaire sur la conférence « *Temps et être* », in *Question IV*, déjà cit. p. 228.

<sup>5</sup> *Temps et être*, in *Question IV*, Gallimard, 2000, p. 193.

<sup>6</sup> *Ibi*, pp. 192-193.

pas. C'est dans cette mesure-là seule que le pas peut être gagné en direction du *Il y a* (*Es gibt*). Le *Il y a* (*Es gibt*) est d'abord commenté en perspective du donner (*das Geben*), puis en perspective du *Il* (*Es*) qu'il y a, qui donne »<sup>7</sup>. Voilà que les premières questions affleurent : d'où sort-il cet *Il y a* (*Es gibt*) ? De quelle façon se laisse-t-il saisir, éprouver et apercevoir ? Quelle est la relation qu'il instaure avec l'« être » et le « temps » ? On pourrait d'abord tenter de répondre en disant que dans le *Il y a* (*Es gibt*) il est en question la présence, le présent qui se fait présent à travers ce *Geben*, ce donner qui est un mouvement, le mouvement qui fait surgir tout étant en présence. C'est un mouvement donateur dans la présence ; cette présence *hic et nunc* qui donne lieu en se déployant dans la présence.

Donc deux éléments en relation :

1. *Es* (pronom personnel qui tient lieu d'un pronom indéfini) ;
2. *gibt* (troisième personne du présent indicatif du verbe *geben*) ;

dont la signification est celle de présence dans l'espace qui est ici et dans le temps qui est le présent.

Demeure irrésolue la question sur ce qui est donné dans cet « il y a ». Qu'est-ce qu'il y a dans l'il y a ? Si Heidegger veut vraiment penser l'être sans l'étant on voit bien qu'il faut se débarrasser de tout étant, donc, apparemment même de ce « il » (*Es*) qui est un étant. Il est aussi vrai que l'être qui est dit dans le « *es gibt* » n'est rien de temporel ; et, pourtant, en tant que présence (*Anwesenheit*) il est déterminé à travers le temps. Le temps, de son côté, n'est pas une chose, donc, rien d'étant. Mais il perdure constamment dans son écouler, sans être, lui-même, quelque chose de temporel comme l'étant qui est dans le temps. La coappartenance d'être et temps se vérifie dans l'exclusion des deux termes d'une permanence en eux-mêmes : en prenant part à cette relation ils expliquent et déterminent l'autre sans pourtant expliquer eux-mêmes. Le présent se donne comme don dans sa présence dans l'ouvert de la *Lichtung*. Mais dans cette clairière il y a toujours un fond obscur sur lequel la lumière peut se dégager, rayonner et briller : le « *Es* » du « *Es gibt* » avec qui l'être s'exprime dans sa présence, dans son « ici ».

« La question "être", la penser en propre, cela demande que notre méditation obéisse à l'indice qui se montre dans le laisser-se-déployer-en-présence. Il fait apparaître, dans le laisser-se-déployer-en-présence, la libération du retrait. De cette dernière sort la parole d'un donner, le donner de l'*Il y a* »<sup>8</sup>.

« Penser l'être en faveur du donner qui joue en retrait dans la libération

<sup>7</sup> Protocoles, p. 231.

<sup>8</sup> TE, 198-199.

en retrait, c'est-à-dire en faveur du "il y a" »<sup>9</sup>. Deux choses sont affirmées ici :

1. Le geste de donation ne conduit pas de soi à l'identification d'un "auteur" du geste, à la détermination métaphysique d'un principe ou encore à la méthode phénoménologique husserlienne du « principe de tous les principes »<sup>10</sup> ; il est le geste de l'Être lui-même, saisi dans sa vérité.
2. Le geste du "donner" se déploie en se cachant, ne se montre qu'en se retirant.

Dans la conférence *La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée* (avril 1964), Heidegger grammaticalise cette cogestuation du déploiement et du retrait : se retirer, demeurer en retrait, en un mot la λήθη, appartient à l'ἀ-λήθεια, non comme simple adjonction, pas non plus comme l'ombre appartient à la lumière, mais comme le cœur même de l'ἀ-λήθεια <sup>11</sup>. Que l'homme n'ait point immédiatement accès à la vérité de l'Être ne tient donc pas (d'abord) à une infirmité de l'homme, mais à la manière dont cette vérité elle-même se signe, comme donation dans le retrait ; l'Être ne se montre comme don de l'étant, que dans le retrait de cette manifestation même. Pour que l'être apparaisse il faut que tout étant diminue en disparaissant. Une sorte d'annulation ontique qui investirait tout étant.

La donation de l'Être est donation du temps. En son jaillissement originel, le temps n'est rien de temporel, il est mouvement de "présence" par lequel, à travers le *passé*, le *présent* et l'*avenir*, se déploie généreusement une *survenue dissimulée* : ce qui qualifie la présence « quadri-mensionnelle » (*vierdimensional*). Mais la quatrième et dernière dimension est en réalité la première, dans la mesure où c'est elle qui « apporte dans le survenir, dans l'avoir-été, dans le présent, l'avancée d'être qui chaque fois leur est propre, elle les tient – faisant éclaircie – les uns hors des autres, et les tient ainsi les uns pour les autres dans la proximité à partir de laquelle les trois dimensions restent rapprochées les unes des autres »<sup>12</sup>. De ce point de vue, « le temps n'est pas. Il y a temps »<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> ZuS, p. 6 ; tr. p. 19.

<sup>10</sup> *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1968, S. 69 ; « toute intuition originellement donnante [est] une source de droit pour la connaissance, tout ce qui s'offre à nous dans l'"intuition" de façon originare (dans sa réalité vivante pour ainsi dire) [doit] tout simplement être reçu pour ce qu'il se donne, mais aussi seulement à l'intérieur des limites dans lesquelles il se donne comme étant là... » tr. in *Q IV*, p. 292.

<sup>11</sup> *Das Ende der Philosophie...*, S. 78 ; tr. p. 302.

<sup>12</sup> ZuS, S. 16 ; tr. p. 213.

<sup>13</sup> *Ibidem*



Il s'agirait ici de l'explicitation du principe fondant et concernant l'origine d'où l'être même provient et se déploie. Ce processus contient en soi son accomplissement et son développement et il est, en même temps, contenu dans l'événement de la temporalisation – c'est l'*Ereignis*. Quand l'être "sort" en jaillissant de soi-même, il choisit d'ouvrir sa propre intériorité sur l'espace-temps infini de l'altérité que représente tout étant. C'est le jeu de la donation « car il n'y a pas ici de fabrication »<sup>14</sup> qui est actionné par l'excès de la surabondance de l'être. Je parlerais de « corrélation asymétrique », comme du lieu où advient le jeu constant de la donation. Ici, l'étant se montre dans l'acte qui lui est propre en se donnant à la compréhension sous forme de don en vertu de la donation originaire que l'être lui a déjà manifesté.

Ainsi se comprend l'insistance de Heidegger sur le « *es gibt* ». Ce vocable ne tolère point une compréhension ontique. Car c'est non pas la présence de l'étant qui appelle le regard, mais cela sur le fond du quoi elle se détache en le masquant : la donation du « donner qui ne donne que sa donation mais qui, se donnant ainsi, pourtant se retient et se soustrait »<sup>15</sup>. Paradoxalement, l'Être, sous peine d'être identifié comme étant, ne saurait « être » : « L'"être" est aussi peu que le temps n'"est" »<sup>16</sup>. La correspondance à l'événement de donation originelle exige de substituer à « l'être est » et à « le temps est », « il y a être » et « il y a temps »<sup>17</sup>. C'est un tel événement qu'a méconnu Parménide en disant de l'être : « ἔστι γὰρ εἶναι (...). Dans le "ἔστι" est en retrait le "Il y a" »<sup>18</sup>. Au début de la métaphysique occidentale, l'être fut pensé en laissant caché ce qui, en amont, le tient pourtant : le "il y a", le donner qui ne donne que sa donation mais qui demeure en retrait vis-à-vis de ce qu'il donne<sup>19</sup>.

## 2. Les années 1919-1923

La période 1919-1923 se caractérise pour l'admission de Heidegger à l'enseignement universitaire à Freiburg à côté de Husserl. C'est avec les paroles de Karl Löwith que l'on peut esquisser un portrait de ses débuts.

<sup>14</sup> *Ivi*, tr. 215.

<sup>15</sup> « *Seminar in Le Thor* », 1969, *Vier Seminare*, Klostermann, S. 102 ; tr. *Séminaire de Thor*, in Q IV, p. 450.

<sup>16</sup> « *Aber Sein "ist" so wenig wie Zeit "ist"* », ZuS, S. 19 ; tr. p. 217.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> « *Im dem ἔστι verbirgt sich das Es gibt* », ZuS, S. 8 ; tr. p. 202.

<sup>19</sup> « Si l'homme n'était pas constamment celui qui accueille la donation venant du Il y a parous...a ; si ce qui, dans la donation, est dirigé et tendu vers lui n'atteignait pas l'homme, alors, avec le défaut de cette donation, l'être ne resterait pas seulement en retrait, pas seu-

Elève de Heidegger dès 1919 dans son *Mein Leben in Deutschland von und nach 1933* il écrit : « Jésuite par vocation, il devint protestant par indignation, dogmatique scholastique par formation et pragmatiste existentiel par expérience, théologien par tradition et athée en tant qu'homme de science, apostate de sa propre tradition en tant qu'historien de cette tradition même »<sup>20</sup>. L'acte philosophique commence à se configurer de plus en plus aux yeux de Heidegger comme une recherche autonome. Du fait qu'elle commence à se détacher avec force des courants dominants à l'époque, à savoir le néo-kantisme et la phénoménologie de matrice husserlienne. Cette démarche est mise en place par Heidegger à travers, d'un côté, l'analyse de quelques documents significatifs de la vie chrétienne (qui va de la mystique médiévale à l'approfondissement de quelques-unes parmi les structures fondamentales du christianisme des origines) et de l'autre côté un resurgissement de la question sur l'être à moyen d'une profonde relecture de la pensée d'Aristote<sup>21</sup> qui demeurera tout au long de la réflexion heideggérienne comme un constant point lumineux et stimulant.

En lisant le matériel produit par Heidegger ces 4 années durant, on est au moins frappé par l'acharnement du travail philosophique voué à démanteler toute précompréhension erronée ou déroutante qui composait la mode philosophique alors à la hune : une situation dépréciative décrite de façon saisissante dans l'*Ontologie* de 1923<sup>22</sup>.

Donc, trois sont les pôles d'attraction qui meuvent la pensée de Heidegger de 1919 à 1923 : les questions soulevées par le dévoilement du christianisme des origines, la définition de la philosophie par rapport à l'analyse de quelques textes aristotéliens et la confrontation serrée avec Husserl et sa méthode phénoménologique.

En étroite collaboration avec Husserl, les enquêtes heideggériennes de cette période vont se préciser, d'abord, dans l'optique d'une "phénoménologie de la religion". Les notes sur le Schleiermacher des *Discours sur la religion* (en particulier celui consacré à l'*Essence de la religion*) et de la *Foi chrétienne*<sup>23</sup>,

lement non plus renfermé – l'homme resterait exclu de l'ampleur de règne du : Il y a être. L'homme ne serait pas homme » ZuS ; tr. p. 208-209.

<sup>20</sup> Metzler, Stuttgart, 1986, tr. it. p. 71.

<sup>21</sup> L'intérêt pour Aristote que Heidegger manifeste en cette période prend la forme de plusieurs cours universitaires, séminaires ou notes qui portent spécifiquement sur le VI livre de l'*Étique* à Nicomaque, le VII livre de la *Métaphysique*, le *Peri psyché*, etc.

<sup>22</sup> GA 63, tr. pp. 51-54.

<sup>23</sup> Pour les fêtes de Pâques 1917, Heidegger offre à ses amis le volume de Hermann Süsskind *Christentum und Geschichte bei Schleiermacher : Die geschichtsphilosophischen Grundlagen der Schleiermacherschen Theologie*, Mohr, Tübingen, 1911 ; le 1er août de la même année,

ainsi que les réflexions en vue d'une recension du volume de Rudolph Otto, *Das Heilige* paru en 1917 et le projet de consacrer le cours du semestre d'hiver 1919-20 aux *Fondements philosophiques de la mystique médiévale*<sup>24</sup>, témoignent de l'intérêt de Heidegger pour la sphère du religieux.

A partir de 1919, toutefois, Heidegger, en tant que collaborateur de Husserl, s'intéresse à la pensée de Natorp en essayant d'en donner une évaluation concernant sa tentative philosophique à l'intérieur du mouvement néo-kantien. C'est en particulier avec la *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode* (1912) et le *Deutscher Weltberuf : Geschichtsphilosophische Richtlinien* (1918) qu'il instaure un dialogue dont témoignent les cours et les séminaires entre 1919 et 1920. Il n'y a pas seulement un intérêt purement scientifique qui meut Heidegger mais aussi des motivations contingentes liées à la carrière universitaire de notre philosophe par rapport à la possibilité d'aller enseigner à Marbourg avec la candidature postulée par Natorp lui-même. C'est aussi dans cette optique qu'en 1922, Heidegger rédige et envoie à Natorp un écrit consacré à l'interprétation phénoménologique d'Aristote, connu comme *Natorp-Bericht*. Pour les représentants majeurs du néo-kantisme que sont Rickert, Windelband, Lotze ainsi que Natorp même, le problème fondamental de la philosophie est celui de la validité des axiomes<sup>25</sup>. C'est à eux, dont certains furent ses maîtres, que Heidegger entend se mesurer (GA LVI-LVII, 29-62) : « comment l'évidence immédiate des axiomes doit-elle être exhibée ? » (GA LVI-LVII, 33). L'interrogation sur le statut de l'évidence axiomatique a, en effet, le mérite de respecter l'originalité du questionnement philosophique par rapport au type de questionnement qui caractérise les sciences particulières. Alors que les premières « se répartissent sur la diversité et la particularité des connaissances, la philosophie a pour objet leur unité, leur sens unitaire en tant que connaissances » (GA LVI-LVII, 33). En ce sens, les philosophes néo-kantiens sont des vraies philosophes. Rickert, en bon épistémologue, avait établi une distinction entre *les lois de la nature* comme principe d'explication scientifique et la norme comme principe de jugement. C'est cette distinction qui formait le cœur de la méthode dite *téléologique*-

---

comme le dit Ochsner dans une lettre, il donne une conférence sur le 2<sup>ème</sup> *Discours* (voir Kiesel, *War die frühe Heidegger*, pp. 68-80). Les réflexions de Heidegger sur le 2<sup>ème</sup> *Discours* et *Der christliche Glaube* de Schleiermacher ont été publiées dans GA LX, 319-322 et 330-332.

<sup>24</sup> Dans la tentative d'analyser philosophiquement l'expérience religieuse, ouverte à la transcendance, Heidegger s'adresse, outre qu'aux œuvres de Eckart, au *De imitatione Christi*, aux *Fioretti* de François d'Assise, aux *Sentences* de Pietro Lombardo.

<sup>25</sup> W. Windelband, *Kritische oder genetische Methode ?* (1883), in *Präludien, Aufsätze zur Philosophie und ihrer Geschichte*, V ed. Tübingen, 1915, II, p. 108.



-critique. Mais elle n'arrive à rendre compte de l'écart entre l'empirie des faits et l'universalité de la validité que dans la formulation très particulière de la *Wissenschaftslehre* de Fichte, pour qui « le devoir-être – nous rappelle Heidegger – est le fondement de l'être » (*Das Sollen ist der Grund der Sein*, GA LVI-LVII, 37). Mais Fichte lui-même n'y était parvenu qu'en faisant basculer la méthode téléologique dans une dialectique constructive et les néo-kantiens, découverte « l'impossibilité interne d'une déduction dialectique-téléologique du système des opérations et des formes nécessaires de la raison » (GA LVI-LVII, 40) ont sacrifié la dialectique sur l'autel de l'épistémologie. Il fallait alors se rabattre sur les sciences empiriques, psychologie ou histoire, pour y trouver des nouveaux « soubassements » (GA LVI-LVII, 41) de la philosophie elle-même. J'y reviendrai tout à l'heure.

### 3. L'idée de la philosophie et la question de la vision du monde

C'est justement dans ce tout premier cours (semestre de guerre janvier/avril 1919) du jeune prof de 29 ans, que la notion de « *Es gibt* » fait sa première percée. Je vais en dessiner brièvement les étapes.

Il faut d'abord souligner que Heidegger, en ce cours, imprime un tournant tout à fait nouveau à la phénoménologie, avec une série de conséquences qui touchent l'aspect plus proprement méthodologique, saisi avec la même rigueur prétendue par la philosophie phénoménologique. Si la phénoménologie est, avant toute autre chose, une affaire de regard – « le chose ne sont là que où il y a des yeux pour les voir » - et donc un « savoir-voir »<sup>26</sup>, elle est l'archi-science fondé sur le retour aux choses mêmes qui seule est capable de rendre cette idée effective. On est d'ailleurs frappé de constater que pour Heidegger « voir » est synonyme d'interpréter ou de comprendre. Savoir voir et savoir interpréter, c'est la même chose. Dès les premiers cours le qualificatif vient se greffer sur le terme phénoménologique. Qu'est-ce que cela veut dire ?

Saisir la vie comme sphère du pré-théorique originaire avec les outils conceptuels et objectivants qui sont propres de la philosophie et même de la phénoménologie husserlienne ne satisfait pas complètement Heidegger. La référence à « ce qui se donne originairement », en pleine évidence, dans l'intuition et qui doit être assumé « comme il se donne et aussi dans les limites dans lesquels il se donne » (selon ce qui dit le principe de tous les principes du

<sup>26</sup> « La phénoménologie est une science plus scientifique que les sciences de la nature, surtout si on prend science au sens du savoir originel, au sens du mot sanscrit "wit" = voir » (*Zolliker Seminar*, Frankfurt, Klostermann, 1987, p. 265).

paragraphe 24 des *Ideen* de Husserl) porte la marque honteuse d'une simple proposition théorique. Heidegger, par contre, cherche « l'intention originaire de la vraie vie, l'attitude originaire de l'expérience vécue et de la vie en tant que telles, la sympathie absolue de la vie qui va de pair avec l'expérience elle-même » (GA LVI-LVII, 99). Précédemment, dans son *Allgemeine Psychologie* (1912), Natorp avait déjà souligné qu'on ne peut pas réaliser le parcours de réflexion que Husserl met en place sans que cela ne nous entraîne pas dans un milieu préliminaire de médiations (GA LVI-LVII, 102-112). Par ailleurs, en philosophie, il semble impossible faire abstraction d'un point de vue théorique et pour soi-même toujours objectivant. Cela finit pour reconduire à la généralité et à l'abstractivité conceptuelles toute tentative de saisir la vie dans sa concrétude et particularité.

Heidegger doit, donc, engager tout soi-même pour montrer la possibilité d'une mise en œuvre d'une science pré-théorique qui se diversifie à la fois de la phénoménologie et du néo-kantisme. La rupture avec le néo-kantisme implique, à ce point, une décision très précise. Au lieu de tourner le dos à la théorie – épistémologie ou logique qu'elle soit – et de se convertir à la simple pratique, il faut avoir le courage de se poser la question suivante : ce que nous nommons théorie est-il capable de nous faire voir les phénomènes tels qu'ils se donnent effectivement ? « Qu'est-ce que le théorique et sa performance possible ? » (GA LVI-LVII, 88)<sup>27</sup>. « L'obsession profondément enracinée du théorique » est un des principaux obstacles qui nous empêchent de voir les phénomènes tels qu'ils se donnent. Le premier pas est celui de reconnaître que ce n'est que dans des circonstances exceptionnelles que nous adoptons une « attitude théorique » (GA LVI-LVII, 88). Les phénomènes ont une teneur de sens bien plus élevée que celle qui peut être repérée par la simple raison théorique. C'est pourquoi alors même qu'elle invoque le sens du réel, la théorie ampute la réalité d'un certain nombre de ses significations. L'abstraction n'est qu'un synonyme de désignification (*Entdeutung*) et dévitalisation : « ce qui est signifiant (*das Bedeutungshafte*) est désigné (*entdeutet*) à l'exception de ce reste : être réel. Le vécu du monde environnant est dévécu (*entlebt*) jusqu'à ce reste : reconnaître un réel en tant que tel » (GA LVI-LVII, 89).

Heidegger ne se cache pas cependant que la difficulté peut rebondir sur le terrain même de la phénoménologie : le voir phénoménologique n'est-il pas une thématization, donc une objectivation, donc en fin de compte une activité théorique ? Il est nécessaire de se réapproprier de la possibilité d'une intuition pas théorique qui montre une phénoménologie considérée dans les

<sup>27</sup> Heidegger a la conscience d'être seul à se poser cette question, car la guerre a emporté Emil Lask, le seul penseur qui ait essayé à y réfléchir.

termes précis de « ouverture à la sphère du vécu expérientielle », comme un comportement, une attitude, un « se rapporter à quelque chose » (*ein Verhalten zu etwas*) (GA LVI-LVII, 112). « Un quelque chose qui, en tant que pré-mondain en générale, ne doit pas être pensé dans la ligne d'une considération physiologico-génétique. C'est un phénomène fondamentale (...) dans lequel on ne doit pas voir quelque chose de théorisé et de radicalement dévitalisé, mais plutôt un moment essentiel de la vie en soi et pour soi qui est en lien étroit avec le caractère d'événement des expériences vécues comme telles » (GA LVI-LVII, 115). Heidegger trace le chemin qui nous amène dans la sphère d'un prémondain essentiel (*wesenhaft Vorweltliche*) où les éléments qui le constituent sont des précurseurs et, en même temps, retournent sans cesse (*Rück- und Vorgriffs-bildung*). Ils expriment la vie dans sa tension motivée ou dans sa motivation tensionnée qui est son événementialité propre. Pour qu'on puisse comprendre de telles significations, on a besoin d'une modalité d'interprétation à dessein, on a besoin d'une *intuition herméneutique* (GA LVI-LVII, 117)<sup>28</sup>. Cette intuition se configure elle-même comme un vécu expérientiel, i.e. comme une typologie d'expérience qui permet de saisir l'arrière-plan articulé en soi de toute considération de genre objectivant. Donc l'*Erleben* se transforme, dans la perspective heideggérienne, en une intuition herméneutique compréhensive à laquelle toute attitude conceptuelle (*Be-griff*) de caractère théorique et objectivant se relie. Il ne s'agit pas de contester le rôle que l'intuition joue dans la phénoménologie, mais d'admettre que « le niveau premier de la recherche phénoménologique est au contraire le comprendre » 237-238). Le changement de perspective dont Heidegger investi la phénoménologie est de grande envergure. C'est une sorte de « mutation herméneutique – pour reprendre l'expression de Jean Greisch – qui postule qu'il n'y a pas d'évidence éidétique qui ne soit en même temps une évidence herméneutique »<sup>29</sup>. La phénoménologie herméneutique admet, comme la phénoménologie husserlienne, un seul critère critique qui demeure l'évidence des choses vues, ou plutôt l'évidence d'un « quelque chose » (*Etwas*) qui se donne à voir.

C'est dans le cours universitaire *Grundprobleme der Phänomenologie* du semestre d'hiver de 1919-1920 que Heidegger esquisse l'identité de la phénoménologie comme une science originaire de la vie en soi même, en suivant le chemin de l'expérience en concret. Au concept d'*Erlebnis* est pourtant substitué le concept de *Erfahrung*, une notion très importante pour

<sup>28</sup> J. F. Courtine taxe cette expression de « paradoxale » (cfr. *La cause de la phénoménologie*, PUF, 2007, p. 20).

<sup>29</sup> J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, PUF, 20022, p. 25-26.

la tradition philosophique allemande. Dans le cadre d'une recherche qui veut ramener dans une sphère vitale la genèse des sciences, la phénoménologie doit activer l'« expérience factuelle du vivre » (*faktische Lebenserfahrung*) et l'articuler en conséquence. L'expérience est appelée à analyser le « champ (ou terrain) expérientiel » (*Erfahrungsboden*) d'où jaillissent les conditions d'une nouvelle « logique concrète » (GA LVIII, 67). Ecrit Heidegger : « Le fait que nous, chacun de nous dans son vivre factuel, rencontrons ceci ou cela, ou qu'il nous "arrive" la rencontre avec celui-ci ou celui-là, le fait que nous avons connaissance de ce qui provoque en nous une impression, de ce qui nous bouleverse, le fait que nous, chacun différemment, "tombons" sur l'autre homme, tout cela nous l'appelons ex-périmenter (*er-fahren*), atteindre, trouver quelque chose au long du parcours (*Fahr*) de la vie. Un monde, l'ambiant et tout monde vital se constitue dans les modifications diverses de celui par qui le développement factuel advient. L'expérimenter ou l'expérience : le terme substantivé indique le plus souvent quelque chose d'autre, pas seulement la rencontre factuelle en tant que telle, mais aussi ce qui est rencontré » (GA LVIII, 67).

D'ailleurs l'expérience ainsi considérée, renvoie toujours à un milieu, à une série de liens contextuels qui résultent toujours déjà articulés pour celui qui vit. Elle renvoie à une sphère de rapports institués de façon factuelle, de liens qui représentent l'arrière-plan de tout agir et penser. C'est ici, en s'appuyant sur ce champ, que l'on est toujours renvoyés à ce que l'on peut rencontrer. C'est pour cela que le « champ expérientiel » est défini par Heidegger comme « le contexte expérientiel de fait d'un vivre factuel » (GA LVIII, 69). C'est en suivant ce chemin que l'on peut puiser à cette « expérience fondamentale », pré-théorique, qui investit les aspects, les plus variés, dans lesquels notre monde s'articule significativement (GA LVIII, 93).

Il est donc assez claire le cadre dans lequel l'enquête phénoménologique heideggérienne est exercée. La phénoménologie se propose non plus comme la science originaire (*Urwissenschaft*), mais plutôt comme la science de l'origine (*Ursprungswissenschaft*), la science de la vie qui jaillit de l'origine. La sphère du préthéorique, de la vie en soi, trouve ainsi une détermination ultérieure et, en même temps, elle demande à être approfondie davantage, dans les détails des multiples modalités de son auto-manifestation. D'ailleurs, pour pouvoir justement atteindre ce but, il est nécessaire encore une fois aborder une question d'ordre méthodologique. En effet, différemment pour ce qui concerne les objets des sciences théoriques, le « vivre factuel », dans son dynamisme, ne peut être objectivé : il n'existe pas une distance absolue de la vie par rapport à elle-même (GA LVIII, 29). Il ensuit une situation paradoxale, où ce qui doit être saisi est toujours présent dans les modalités mêmes de



cette saisie. Dans d'autres mots, ce que nous voulons rendre explicite est à la base de cette intention même, tout en adressant la direction. Il est évident, ici, la remontée à la surface d'une situation herméneutique de plus en plus marquée par une circularité constitutive qui anime le développement de l'enquête phénoménologique heideggerienne. Il est question d'une expérience qui, en tant que saisie et explicitation de la vie factuelle, doit être, à la fois, expérience *du* contexte et *dans* le contexte de la vie. En fait, l'expérience du *Leben*, du vivre, peut s'accomplir seulement dans le vivre, lui-même. Dans l'acte de vivre s'articulent aussi les modalités qui permettent une analyse de la vie même, une analyse qui est elle-même partie du processus vital. Il est ainsi déterminé un mouvement oscillatoire au sein de la vie même, une sorte de rebondissement dialectique de la vie et de tout ce qui a été expérimenté par et dans la vie même (GA LVIII, 262-263). Le caractère factuel de la vie indique, donc, qu'elle est insérée depuis toujours dans un contexte significatif, dans un contexte historique (GA LVIII, 122). C'est seulement dans ce contexte-là que les différents aspects de la vie au quotidien dans leurs articulations variées peuvent être explicités. Heidegger appelle ce contexte « monde » (*die Welt*) articulé selon trois aspects fondamentaux :

1. *Umwelt*, le monde ambiant avec ses paysages, ses villes, ses contrées ;
2. *Mitwelt*, le monde collectif avec les autres : parents et frères, enseignants et étudiants, proches et lointains ;
3. *Selbstwelt*, le monde du Soi-même avec tout ce qu'y se passe et qui confère à la vie de chacun son rythme particulier.

« Notre vie c'est notre monde » (GA LVIII, 33) affirme Heidegger. Pourtant, on pourrait s'imaginer que les catégories interprétatives viennent se plaquer du dehors sur la vie au nom d'une théorie générale de l'interprétation. En réalité, elles ont leur origine dans la vie elle-même, elles « vivent au sein de la vie elle-même » (GA LVI, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, S. 88). Parmi ces modalités mondaines, celle du monde du *Soi-même* revêt un rôle prééminent. La raison n'est nullement à chercher dans un quelconque privilège du « moi ». Au contraire, pour Heidegger, c'est justement en raison de la labilité constitutive du soi que la vie éprouve le besoin de se centrer de façon spécifique sur le Soi. Le monde du Soi est le lieu où la vie vient le plus en relief. Elle peut être « vécue, expérimentée et ainsi comprise dans son côté historique » (GA LVIII, 59)<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> Constantes sont les références au Christianisme. Il ne faut, d'ailleurs, pas oublier que Heidegger avait envisagé, dans un premier temps, pour le semestre d'hiver de 1919-1920 un cours sur les *Fondements de la mystique médiévale*, ensuite substitué justement par les leçons



Ce n'est que le travail d'interprétation qui parvient à résoudre l'aporie constitutive d'une philosophie de la vie : comment décrire le mouvement de la vie sans le trahir ? Heidegger illustre cette difficulté par une pensée de Pascal : « Quand tout se remue également, rien ne se remue en apparence, comme en un vaisseau. Quand tous vont vers le débordement, nul n'y semble aller. Celui qui s'arrête fait remarquer l'emportement des autres, comme un point fixe » (*Pensées*, 382). En commentant cette pensée, Heidegger précise que la simple participation à l'emportement connaturel de la vie empêche le travail de la compréhension, c'est-à-dire de l'interprétation catégoriale. Tout le problème est de trouver une attitude devant la vie qui ne trahisse pas aussitôt son sens d'être, la facticité (GA LVIII, 109). Cette attitude, c'est l'attitude herméneutique. Mais justement, nous avons alors besoin d'un nouveau concept d'herméneutique qui rompe avec l'approche épistémologique privilégié par Dilthey ou avec les compréhensions d'ordre cognitif qui, à l'époque, concernaient entre autres Edith Stein, Scheler et Husserl tous les trois penchés sur la problématique de l'intersubjectivité et, donc, de l'*Einfühlung*.

Pour Heidegger, le comprendre ne se dirige pas vers autre chose, fût-ce autrui, mais c'est un mode d'être du *Dasein* lui-même. L'herméneutique n'a donc rien d'une curiosité artificielle désireuse d'éplucher des états d'âme : elle est simplement au service de l'éveil à soi du *Dasein* (GA LVIII, 15). Le monde du Soi, d'ailleurs, se précise encore plus à travers la notion de « situation ». Ce concept est articulé selon trois moments fondamentaux :

1. *Bezugssinn* (le sens référentiel) ;
2. *Gehaltsinn* (le sens de contenu ou teneur de sens) ;
3. *Vollzugssinn* (le sens de l'effectuation).

Ils spécifient le mode selon lequel la vie, dans la situation qui lui appartient, rend explicite son caractère dynamique et ils font émerger l'expressivité constitutive de la vie, son significativité intrinsèque (*Bedeutsamkeit*) qui caractérise différemment les attentes vitales de chacun. En effet « je vis – souligne Heidegger – de fait toujours capturé par la significativité (...). Je vis dans l'élément factuel comme dans un contexte tout à fait particulier de significativité (GA LVIII, 104-105) où chaque phénomène ne peut être compris que s'il est envisagé dans l'optique de son effectuation. Contrairement à ce qu'on pourrait penser, le *Vollzugssinn* n'est pas synonyme d'un simple primat du pratique sur le théorique. La philosophie, comme on disait tout à l'heure, accède au rang de science de l'origine qui nécessite d'une description de la sphère

---

sur les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie. Il est frappant la réinterprétation du *Crede ut intelligas* (*Sermo* 43, 9) augustinien comme une invitation « à vivre son soi de manière vivante » (GA LVIII, 62).

originnaire où les significations des choses se constituent ainsi que des modalités de donation. C'est finalement cela la tâche la plus ardue et la plus essentielle de la phénoménologie : examiner la modalité de la donation des choses. En effet « il faut briser – remarque Heidegger – la suprématie du théorique sans pourtant proclamer le primat de ce qui est pratique ou entreprendre quelque chose d'autre qui montre les problèmes sous un nouvel aspect car, en effet, le théorique lui-même en tant que tel renvoie au pré-théorique le théorique en tant que tel, renvoie à la sphère pré-théorique » (GA LVI-LVII, 64). Tout ce qui constitue le matériel fourni pour l'analyse herméneutique semblerait, de premier abord, sous l'emprise constante du « psychique » comme si « dans le psychique viendrait se montrer une stratification objective telle à constituer le cadre de l'objet de la science originnaire » (GA LVI-LVII, 65). Mais le psychique est entraîné dans un mouvement sans arrêt, une mutation temporelle constante. Serait-il possible en tirer une science qui ne soit que une simple énumération descriptive des faits psychique ? Car s'il est vraie que « la sphère objective et factuelle peut être atteinte seulement en se délivrant complètement aux faits (choses) », il est aussi vraie que l'analyse psychique des faits n'arrive qu'à l'énucléation de la portée effective des faits (choses) et de la distinction entre eux sans pouvoir aller au-delà de cette description.

Mais, d'emblée, un coup de théâtre et cette question du mode interprétatif de donation vient être formulée en termes de *es gibt*. Lisons. « Une description ne me permet pas d'aller au-delà de la sphère des faits, d'autant plus s'il s'agit de la sphère originnaire. En ce cas la description y est liée au maximum. (...) La description est en effet un phénomène psychique, il fait partie de la sphère des faits. Qu'est-ce que doit signifier cette expression : une chose décrit une autre chose ? Est-ce que généralement la description est une forme de l'accord entre les faits ? L'énumération l'est peut-être.

Y a-t-il seulement une chose, s'il n'y a que des choses ? Dans ce cas il n'y a pas de choses du tout ; il n'y même pas *rien*, parce que, dans l'hypothèse d'une suprématie de la sphère des choses, il n'y a pas non plus de "il y a". Y a-t-il l'"il y a" ? » (GA LVI-LVII, 62).

Si on arrive à bien entendre et à cerner la portée immense qui se cache derrière cette question « humble et malheureuse » on comprendra tout de suite que « nous nous trouvons – souligne Heidegger – au carrefour méthodique qui décide de la vie ou de la mort de la philosophie en tant que telle, devant un abîme : ou bien il conduit au néant, c'est-à-dire au règne absolu des faits, ou bien on parvient à sauter dans un autre monde, ou plus exactement : dans le monde comme tel » (GA LVI-LVII, 63). Il faut avoir le courage d'endurer cette question et de rester à sa suite au lieu de persister dans l'errance du désert où on a été amené à cause d'un faux questionnement « au lieu de connaître

éternellement les choses, les comprendre tout en les observant, les regarder tout en les comprenant » (GA LVI-LVII, 65)<sup>31</sup>.

D'une part comme de l'autre, l'attitude qui correspond aux attentes de la donation, est plutôt celle de la disponibilité à une donnée qui veut venir à expression. Heidegger propose de prendre en considération l'expérience vécue (*Erlebniss*) comme source de connaissance et d'en suivre le développement. Dans cette expérience tout doit être considéré, pris et accepté comme quelque chose qui se donne. Même dans l'interrogation, dans le vécu d'interrogation (*Frageerlebnis*), on doit se dépouiller de ses attentes pour éviter de projeter sur les expériences de purs vécus des extensions de sens qui auraient en nous leur origine. L'origine doit être toujours sauvegardée dans son être originale et originaire et délivrée de toute réification ou hypostase. La pure observation – dit Heidegger – ne trouve pas un moi. Ce qui se voit est : on vit, et en plus, on vit pour quelque chose, et ce “vivre pour quelque chose” c'est un vivre interrogativement pour quelque chose » (GA LVI-LVII, 66). Dans cette pensée du questionnement et du vécu qui en découle, Heidegger souligne l'importance d'éviter de penser cette notion en référence à un moi qui en formerait le centre de gravité. Le questionnement, pour sa propre nature, opère un décentrement : le moi s'oublie au profit de l'objet de son questionnement. D'ailleurs, la notion de *Erleben* (qui littéralement signifie « vivre vers quelque chose ») contient bien ce glissement de signification et de sens où le moi est complètement déplacé et substitué. Il faut s'en tenir au sens de l'expérience vécue. Vouloir tout connaître ou tout savoir, nous obligerait à renoncer de tenir bon sur ce qui se donne, qui se donne à nous.

Ce sont des pages très denses. « En cette expérience vécue il est question de demander quelque chose en relation à quelque chose en général. Le questionnement a un contenu déterminé : la question c'est s'il y a quelque chose. C'est l'“être là” qui est en question, ou bien plus exactement : c'est dans le questionnement. On ne se pose pas la question si quelque chose bouge, si quelque chose est en repos, si quelque chose se contredit, si quelque chose agit, si quelque chose existe, si quelque chose vaut, si quelque chose est, mais s'il y a quelque chose. Qu'est-ce que cela signifie : il y a ?

Il y a des nombres, il y a des triangles, il y a des tableaux de Rembrandt, il y a des sous-marins. Je dis : aujourd'hui *il y a* encore du mauvais temps, demain il y a du rôle de veau. Multiplicité du “il y a”, et chaque fois il a une autre signification et pourtant en chacun on peut trouver un moment de signification qui est identique. Même ce “il y a” terni, pour ainsi dire vidé

<sup>31</sup> « la pensée regarde en entendant et entend en regardant » (M. Heidegger, *Le principe de raison*, Gallimard, 1962, p. 127.

de significations déterminées, grâce justement à sa simplicité il garde son aspect fort énigmatique. Où se trouve le motif significatif pour le sens du "il y a" ? » (GA LVI-LVII, 66). On pourrait penser que le rôle de celui qui pose la question soit déterminant, comme si le "il y a" « il y a pour moi, pour celui qui demande » (GA LVI-LVII, 67). Mais si on plonge dans l'expérience vécue, on s'apercevra tout de suite que le fait que "il y a quelque chose" n'en sous-entend point un pour moi. Il y en a pour moi mais pas pour toi ! Il est clair que « dans la non limitation au champ du *moi*, l'on voit que le sens de l'expérience vécue (*Erlebniss*) n'a aucun rapport avec chaque *moi* pris singulièrement. C'est bien parce que le sens de la question peut être rapporter à *un* moi qu'il n'aura aucun rapport particulier avec mon *moi* » (GA LVI-LVII, 67).

Pour cette même raison, le vécu lui-même ne se laisse pas décrire de façon simplement objective. C'est un événement, un *Ereignis* ayant une signification. L'*Erlebniss* n'est pas une série « d'occurrences qui existent brutalement, qui commencent et qui s'arrêtent » (GA LVI-LVII, 69). Dans l'expérience du 'il y a' on peut expérimenter que cette donnée qui est devant mes yeux et m'interroge avec force fait partie de ma vie. Elle me parle de moi parce que elle m'appartient, *hic et nunc*. Je lui suis à la fois présent est terriblement lointain. « Je demande : "y a-t-il quelque chose" ? Le 'il y a' est un se donner (*es geben*) pour un *moi* – et toutefois ce n'est moi celui pour *qui*, avec *qui* le sens de la question a un rapport » (GA LVI-LVII, 69).

C'est le « vécu du monde ambiant » (*Umwelterleben*), dans lequel quelque chose se donne en tant que quelque chose, qui prouve que nous ne sommes pas dans un monde qui n'est qu'une suite d'occurrences. Le caractère signifiant ne vient pas se greffer sur un fait brut, mais la signifiante est première. 'Il y a' veut dire que tout est mondain, advient comme monde, comme un « cela mondanise », *es weltet*, en contrepoint et en opposition avec l'expression *es wertet*, cela valorise, pour souligner que le processus de mondanisation est un phénomène originaire qui ne doit pas être confondu avec une valorisation secondaire. C'est dans ce glissement produit entre 'es gibt' et 'Ereignis', que, à mon avis, on peut saisir déjà de 1919, le mouvement d'implication qui lie les deux termes. En effet les vécus expérientiels, qui se caractérisent dans le et à partir du 'il y a' « son des événements (*Ereignis*) pour autant qu'ils vivent à partir du propre et c'est ainsi seulement que vit la vie » (GA LVI-LVII, 75). Dans la présence, qui est éclosion du 'il y a', chaque donation se fait *Ereignis*, événement appropriant où « l'expérience vécue est devant moi non comme quelque chose que je montre du doigt, comme un objet, mais je m'en approprie et elle est l'événement qui se laisse approprier dans son essence » (GA LVI-LVII, 74 « *Sondern ich-selbst er-reigne es mir, und es er-reignet sich seinem Wesen nach* »).

## RESUMÉ

L'intervention se propose de montrer l'importance centrale du concept de « *es gibt* » dans la philosophie heideggerienne à travers l'analyse de quelques textes de la période 1921-1923, où l'on assistera à l'éclosion de la conceptualisation de la phénoménologie à la manière de Heidegger pour qui « voir » est synonyme d'interpréter ou de comprendre. Savoir voir et savoir interpréter, c'est la même chose. Dès les premiers cours le qualificatif vient se greffer sur le terme phénoménologique. Qu'est-ce que cela veut dire ? Saisir la vie comme sphère du pré-théorique originaire avec les outils conceptuels et objectivants qui sont propres de la philosophie et même de la phénoménologie husserlienne ne satisfait pas complètement Heidegger pour qui il faut se libérer de l'obsession profondément ancrée du théorique. Le voir phénoménologique n'est-il pas une thématization, donc une objectivation, donc en fin de compte une activité théorique ? Il est nécessaire de se réapproprier de la possibilité d'une intuition a-théorique qui montre une phénoménologie considérée dans les termes précis de « ouverture à la sphère du vécu expérientielle », comme un comportement, une attitude, un « se rapporter à quelque chose ».

**Mot-clés :** Il y a – intuition – vision du monde – donation

## ABSTRACT

Our goal is to point out the tremendous importance of the “*es gibt*” concept in heideggerian philosophy through the analysis of few texts of the 1921 to 1923 period. It will lead us to the emerging heideggerian conceptualization of phenomenology, where “seeing” means interpreting or understanding. To be able to see is the same as to be able to interpret. Right from the first courses, this term is associated to the word “phenomenology”. What does it mean? The understanding of life as pre-theoretical sphere with the philosophy’ conceptual and objectivizing tools, included those of the husserlian phenomenology, unsatisfied Heidegger: for him, we need to emancipate ourselves from the deeply anchored obsession of theoretical. Is the phenomenological seeing not a topicalization, thus an objectivation, namely a theoretical activity? We have to regain the possibility of an a-theoretical intuition which shows a phenomenology considered in the specifics terms of the “opening to the experiential real life sphere”, as a behavior, an attitude, a “to relate to something”.

**Keywords:** *Es gibt* – intuition – worldview – donation