

From the sensitive thing to the aesthetic thing:

The passage from instrumentalization to the configuration of the world

Jessica Lombard
jessica.lombard77@laposte.net

Through Heidegger's re-reading of Descartes, this article explores a fundamental issue in the contemporary conception of worldliness. In a restricted sense, the human being is the maker of the world in that he appropriates what composes it, i.e., the worldly beings or things. Greatly influenced by the Cartesian notion of *extensio*, this tendency no longer entails the world as a thing in itself, but as a set of measurable things, thus available and open to activity.

This article articulates the threat relative to the idea of the forming, by the human being, of the essence of the world. Every being, be it an object, an animal or even a human being, seems to be considered as a producer of energy and a structure that could be possessed. For example, such natural space is not campaign or land, but automatically field, that is to say, an agricultural deposit that is symbolically exploited and empirically exploitable. This ontological device prevents us from grasping the world in any other way than in terms of use and productivity.

As a result, the ontology of the thing becomes an aesthetic issue in its own right. This issue does not involve here the capture of the object as a bearer of Beauty, but an aesthetic relation in the fundamentally etymological sense (αισθητικός) of what is felt, of what is sensible and perceptible. The need for an aesthetic rereading of the world and the things that stand in it presupposes, therefore, the evolution of the human gaze and a metaphysical approach to worldliness, detached from the instrumentalization of the beings and focused on their presence or their proximity. This article aims at demonstrating the necessity of a real human aesthetic responsibility, which can be concretized in the metaphysical thought of the thing that the human being unfolds, by considering it as the persistence in the world of an object whose ontological disposition could never be neutral.

Keywords: Phenomenology, World, Thing, World-formation

De la chose sensible à la chose esthétique

Le passage de l'instrumentalisation à la configuration du monde

Jessica Lombard
jessica.lombard77@laposte.net

Étant donné les processus d'accaparement de la Terre qui ont été mis en place pour en rationaliser les ressources, cet article pose l'hypothèse d'une insuffisance fondamentale dans la conception contemporaine de la mondéité, c'est-à-dire de l'être du monde en ce qu'il contient de plus saturé et indépendant de l'activité humaine. Les paragraphes 19 à 21 d'*Être et Temps*, dans lesquels Heidegger critique l'interprétation métaphysique de l'être du monde chez Descartes, et le chemin qu'il parcourt dans ses travaux ultérieurs, comme *La question de la technique*, sont un terreau fertile pour cette interrogation. Cet article souhaite mettre en avant les enjeux éthiques et philosophiques majeurs qu'entraîne l'instrumentalisation, au sens le plus pauvre, de la substance du monde par l'humain. En ce sens restreint, l'humain instrumentalise le monde en ce qu'il s'approprie ce qui le compose, les étants ou choses mondaines. Grandement influencée par la notion cartésienne de l'*extensio* que nous allons discuter, ce mouvement n'implique plus le monde comme chose en soi, mais comme un ensemble de choses mesurables, donc disponibles et offertes à l'activité.

Cet article formule ainsi l'écueil relatif à l'idée de la formation, par l'homme, de l'essence du monde, et donc de sa possession. L'ustensilité formelle des étants y est aisément considérée comme le vecteur de leur instrumentalité, et se traduit par une forme de mise en esclavage, par l'humain, de la choséité. Tout étant, objectal, animal voire humain, semble se voir considéré comme producteur d'énergie et structure d'accaparement. À titre d'exemple, tel espace naturel n'est pas campagne ou terre, mais d'office *champ*, c'est-à-dire gisement d'agriculture symboliquement exploité et empiriquement exploitable. Ce dispositif ontologique planétaire empêche de saisir le monde autrement qu'en termes d'utilité, de faire, de productivité. Sloterdijk écrit avec

verve que cet état de fait « place le monde des choses dans un état d'esclavage ontologique »¹. Car l'aspect totalisant de cette réification met au premier plan une situation que ne gouverne aucun principe ni aucune valeur. Notre situation historique semble dès lors découler ou se renforcer de la mécompréhension ontologique du monde et des choses mondaines. Sloterdijk et Heidegger, comme Nietzsche, font ici le constat d'un nihilisme qui déforme le monde en réduisant la totalité à la somme de ses parties ontiques, et qui lui retire tout droit et toute prétention ontologique. Il s'agit dès lors de reconquérir sa portée proprement esthétique.

L'ontologie de la chose devient par conséquent un enjeu esthétique à part entière. Cet enjeu n'implique pas ici la capture de l'objet comme support du beau, mais une relation esthétique au sens fondamentalement étymologique (αἰσθητικός) de ce qui se sent, de ce qui est sensible et perceptible. La nécessité d'une relecture esthétique du monde et des choses qui s'y tiennent présuppose dès lors l'évolution du regard humain et une approche métaphysique de la mondéité, détachée de l'instrumentalisation des étants et axée sur leur présence ou leur proximité. Cet article vise à démontrer la nécessité d'une véritable responsabilité humaine dans la façon dont il habite esthétiquement le monde, à partir de l'idée qu'il doive « d'abord apprendre à habiter »². Cet habitat esthétique prend source dans la pensée métaphysique de la chose que déploie l'humain en la laissant advenir³, en la reconnaissant comme la persistance dans le monde d'un objet dont la disposition ontologique ne dépend pas d'abord de lui.

À cet égard, cet article met en avant les enjeux indispensables nécessitant de comprendre à partir de quel fond métaphysique se pose la question du monde chez Descartes, et quels enjeux autrement concrets héritent aujourd'hui de la tradition philosophique de la matière comme *res extensa*. À partir de la relecture par Heidegger de

¹ P. Sloterdijk, *Règles Pour Le Parc Humain. Une Lettre En Réponse à La Lettre Sur l'Humanisme de Heidegger ; Suivi de La Domestication de l'Être. Pour Un Éclaircissement de La Clairière*, traduit par Olivier Mannoni, Mille et une nuits, Paris 1999, p. 176.

² Martin Heidegger, « Bâtir Habiter Penser », in *Essais et Conférences*, traduit par André Préau, Tel, Gallimard, Paris 1958, p. 202.

³ Le propos de cet article serait ici à rattacher à la notion d'événementialité (*Ereignishaft*) d'Heidegger, cette événementialité destinale qui est également théorisée dans *La question de la technique*, et ce à partir du destin sur lequel s'avance l'homme dans son approche instrumentale de la technique contemporaine.

ces éléments, nous examinons leurs impacts sur notre entendement du monde, et l'intérêt de la question esthétique de la chose en soi, qui réintroduit la nécessité de la différence ontologique entre l'être (*Sein*) et l'étant (*seiend-e*). Si, avec cette question, Heidegger dissimule peut-être la complexité de la notion de chose sous le voile de la question de l'être, il nous permet néanmoins de réintroduire la préoccupation esthétique et philosophique majeure de Hadrien France-Lanord : « quelle figure saurons-nous fleurir pour le bâtiment de quel monde ? ».⁴

I. Le monde étendu

On trouve dans la notion de *monde* un obstacle qu'Heidegger soulève de façon récurrente, à savoir celui de ces choses dont « le sens reste inéclairci parce qu'on le tient pour "allant de soi" »⁵. À cet égard, la critique que fait Heidegger de notre perception déformée de l'être du monde semble émerger dès les §19 à 21 d'*Être et Temps*, dont le propos réévalue l'analyse cartésienne de la substance. Il nous faut préciser que l'interprétation de la théorie de la substance chez Descartes comme moment de transition métaphysique ouvrant le monde à son appropriation par l'homme n'est pas l'objet des §19 à 21. Dans *Être et Temps*, la question de la *res extensa* s'offre comme le début d'une réflexion ontologique, à partir de laquelle est ultérieurement contextualisée, chez Heidegger, la question du fonds (*Bestand*) et de l'essence de la technique contemporaine (*Gestell*). Ce sont ces dernières réflexions qui lient le plus clairement l'être du monde à l'étant qu'est le monde, dès lors considéré comme objet d'exploitation par l'humain.

Mais il nous faut d'abord comprendre d'où provient et sur quoi s'appuie l'analyse heideggérienne du dualisme cartésien. Heidegger précise par ailleurs que sa critique de notre perception actuelle de l'être du monde ne repose pas intégralement sur la façon dont Descartes conçoit la substance des étants ; il n'en fait pas le seul responsable de la conception métaphysique de la mondéité en Occident. Selon lui, celle-ci prend racine dans un long processus de pensée, renvoyant déjà à la philosophie gréco-antique. Bien que cette dernière n'assimile pas directement la substance à l'une de ses qualités (reproche

⁴ P. Arjakovsky, F. Fédier, et H. France-Lanord, *Le Dictionnaire Martin Heidegger - Vocabulaire Polyphonique de Sa Pensée*, Dictionnaires, Cerf, Paris 2013, p. 160, entrée « Habiter ».

⁵ M. Heidegger, *Être et Temps*, traduit par François Vézin, Gallimard, Paris 1986, p. 132, §20.

adressé à Descartes par Heidegger), elle conçoit néanmoins la chose comme le support de propriétés. Elle introduit de ce fait l'association *hypokeimenon* (substance) – *sumbebèkos* (accident). De cette perspective est issue la métaphysique de la substance qui ouvre elle-même la voie à l'analyse cartésienne de la chose *en tant que* son prédicat, qu'il s'agisse de l'*extensio* ou de la *cogitatio*.

Heidegger critique chez Descartes et les prédécesseurs desquels il s'inspire (tout en rabattant nominativement sur Descartes le point forclos de *catalyse* de l'erreur ontologique dont nous parlons) la réduction de l'être du monde sur la substance étendue. Par-là, la substance du monde est avant tout réduite à une caractéristique ontique. Selon Heidegger, Descartes accomplit « la connexion qui permet à l'ontologie traditionnelle d'agir sur la physique mathématique moderne et sur les soubassements transcendants de celle-ci »⁶. Bien que nous utilisions la traduction de 1986 de François Vézin dans cette citation, la traduction d'*Être et Temps* d'Emmanuel Martineau incorpore ici une note extrêmement intéressante de son traducteur, qui utilise le terme *déplacement* (Martineau) au lieu de *connexion* (Vézin). Comme l'explique Martineau, le terme de « déplacement » n'est pas anodin. « Littéralement : une “commutation” (*Umschaltung*), terme qui exprimerait aussi bien (il n'est cependant guère usuel) cet extraordinaire “changement dans la continuité” qui caractérise la position historique unique de Descartes »⁷. Il faut comprendre ici que la position cartésienne est une position pivot dans la pensée de la substance, bien qu'elle n'initie pas de rupture mais *exacerbe une continuité* (et ledit changement dans la continuité, ou *déplacement*). La métaphysique de la substance qui lui préexiste prend avec Descartes une posture philosophique de grande répercussion, tant historique que politique et morale. En caractérisant comme il le fait la substance du monde, Descartes élargit l'impact de la métaphysique à la pensée du réel, et donne à la physique et aux mathématiques de nouveaux fondamentaux métaphysiques sur lesquels asseoir leurs principes scientifiques.

⁶ Heidegger, *Être et Temps*, cit., p. 135, §21.

⁷ M. Heidegger, *Être et Temps*, éd. par J. Lechaux et E. Ledru, traduit par E. Martineau, Authentica Alençon 1985, §21, NdT.

Il convient par conséquent d'expliciter le mouvement ou déplacement qu'effectue l'analyse cartésienne de la substance, et la façon dont sa définition de la matière corporelle est un enjeu fondamental pour l'ontologie de la mondéité, et donc des étants.

La détermination ontologique du monde chez Descartes est l'*extensio*. L'espace est alors conceptualisé en sa corporéité (*res corporea*) comme *res extensa*, soit chose étendue en ses attributs de longueur, largeur et profondeur. La substance n'est plus uniquement le support de propriétés, comme dans la métaphysique aristotélicienne : elle est littéralement rabattue sur la qualité de l'extension. La matière n'est plus matière, mais chose étendue, donc extension. La corporéité est ramenée à ce qu'elle a de mesurable, de perceptible, de matériel ; son étendue. Subséquemment, la mondéité est restreinte à un ensemble physique, matériel. C'est ainsi que la métaphysique cartésienne octroie à la physique et aux mathématiques un cadre ontologique.

De cette *extensio*, qui se modalise par les catégories de la divisibilité, de la plasticité, du mouvement, affleure diverses qualités secondaires, telles que la dureté, la couleur, le poids, etc. En ce sens, la matière demeure matière quelles que soient ses qualités secondaires, qui varient d'un étant à l'autre ; tandis que ce qui n'est pas étendu ne saurait être matière, ou plutôt que la matière n'existe pas sans l'extension. Ce qui est attribué à la chose corporelle, c'est son étendue. L'extension est ici principe de la forme-même de la choséité, qui par suite se démultiplie et se qualifie en les choses, toutes étendues, mais de qualités secondaires diverses. Ces qualités secondaires, la dureté, la couleur, le poids, etc., dépendent donc d'une étendue sur laquelle opérer leurs caractéristiques. Au contraire, l'étendue est substance, quand par substance nous entendons « un étant qui *est* tel qu'il n'a besoin d'aucun autre étant *pour être* »⁸. L'étendue ne dépend pas des qualités secondaires, elle les (com)porte. La substance revêt donc le caractère primordial de l'autonomie, tandis que les qualités secondaires et déterminations ne se saisissent qu'à partir de la substance depuis laquelle elles existent ; elles en sont donc dépendantes. En conséquence, puisque Descartes amalgame la substance à une « constitution étante »⁹ (à savoir la catégorie pourtant ontique de l'étendue) et que le monde s'entend ordinairement *d'abord en sa corporéité*, c'est l'être du monde lui-même qui devient *res extensa*.

⁸ Heidegger, *Être et Temps*, cit., p. 131, §20. L'auteur souligne.

⁹ *Ivi*, p. 133, §20.

L'erreur cartésienne est de prescrire au monde son être propre, au lieu de partir d'abord de la compréhension de l'être de cet étant (sa quiddité ou ce qui lui perdure toujours).

En somme, le monde n'est dit chose étendue que parce qu'il est perçu en sa corporéité, ce qui représente un glissement ontologique fondamental et un enjeu philosophique radical.

Dès lors, l'*extensio* cartésienne ne peut ici fonder ontologiquement l'analytique d'une spatialité qui ne soit pas toute entière contenue dans les prédicats secondaires des éléments physiques. Elle en vient donc à favoriser l'occultation de l'aspect relationnel des notions de monde, d'habitat, etc. Les conséquences majeures de cette analyse renvoient plus directement à l'intercession (ou mélange) des formes substantielles entre elles, qu'il nous faut également détailler. Chez Descartes, puisque l'être n'est pas donné immédiatement en son être propre, mais par les prédicats de l'étant (dureté, couleur, etc.), il ne peut y avoir de prédicat sans intercesseur pour l'intelliger, c'est-à-dire sans homme ou à tout le moins sans vivant. Puisque le monde est donné par les attributs de sa corporéité, tout son être est renfermé dans sa corporéité. Or, la corporéité qualifie ce qui est de l'ordre de l'objet ; cette corporéité appelle donc un sujet qui puisse l'intelliger. Dès lors, l'être du monde n'existe pas indépendamment de la perception qu'en fait un sujet. La *res extensa* présuppose donc, pour être com-prise de la sorte, la *res cogitans*. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la réduction transcendantale est possible dans le système cartésien : l'ego peut suspendre l'existence du monde, ses impressions et perceptions des choses, car il existe presque indépendamment dudit monde. Il y est comme extérieur, puisqu'il est la puissance qui peut l'intelliger, la *res cogitans* dont l'esprit peut saisir la *res extensa* ; et donc la faire exister, ou au contraire suspendre temporairement cette existence. Ces considérations métaphysiques ont introduit une nouvelle base réflexive à la compréhension de l'espace, donc de la physique et des mathématiques, mais aussi de la place de l'homme dans la nature et parmi les choses. De fait, dans une telle perspective, le monde vient procéder d'un système mathématique appropriable par l'humain, ce que vient renforcer le contexte d'exceptionnalité dans lequel a été pensé l'*ego cogito*, jusqu'à nos jours.

La conséquence ontologique directe d'une perception du monde basée sur l'intellection, l'intuition, la pensée, en est que la chose est dépouillée de son être propre

pour n'être ramenée qu'à *ses moyens d'accès*. Ainsi, chez Descartes, « la dureté est saisie comme résistance »¹⁰. La dureté n'est donc pas dureté, mais rapport ou relation aux dynamiques de ce qui résiste. Par ailleurs, comme le souligne Heidegger, « résistance revient à dire pour Descartes : ne pas céder la place c'est-à-dire ne pas souffrir de changement de lieu »¹¹. La dureté d'un étant se réduit alors à la question du mouvement d'une chose en un lieu tel qu'il est interprété depuis une autre chose, fixe, qui permettrait la comparaison ; l'objet est réduit à sa perception par un sujet, et en ce sens toute perception sensible est soumise à la proximité qui atteint ce qui est perçu. Dire d'une chose qu'elle est dure suppose qu'une autre chose la touche, la palpe, la détermine, l'écrase, la maintienne, se l'accapare enfin dans la perception, de sorte que la possibilité véritable « de saisir *en son être* l'étant *rencontré perceptivement* est neutralisé »¹². En somme, la dureté est bel et bien saisie comme résistance car elle est rencontrée perceptivement, et non comme dureté, en son être. L'accès à l'étant est alors sous-tendu par une idée de l'être qui n'est « [qu'empruntée] à une région déterminée de cet étant lui-même »¹³, puisque la résistance participe effectivement de la dureté – sans pouvoir toutefois la totaliser. C'est le problème du vivant qui est réduit à sa matière biologique, au lieu d'être saisi en son être. À partir d'un système cartésien, percevoir une chose revient à ramener son être à l'une de ses esquisses régionales¹⁴, et donc à amalgamer l'être et l'étant dans la confusion onto-théologique de la métaphysique qui fait l'objet principal de la « désobstruction »¹⁵ heideggérienne. Cet amalgame semble atteindre son paroxysme dans la confusion entre le monde mesurable, géométrique et appropriable, et le monde sensible ou « esthétique », c'est-à-dire reposant sur une ontologie propre. Renouveler ou revitaliser la conception esthétique du monde et sa perception ontologique, et non ontique, devient dès lors un enjeu prédominant pour la pensée philosophique. Cet enjeu structure en effet les

¹⁰ *Ivi*, p. 136, §21.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, §21. Nous soulignons.

¹³ *Ivi*, p. 137, §21.

¹⁴ « Le tout de l'étant peut, en ses diverses régions, devenir le champ d'une libération et d'une délimitation de domaines réels déterminés. Ces domaines, quant à eux, l'histoire, la nature, l'espace, la vie, le *Dasein*, la langue, etc., peuvent être thématiques comme objets par autant de recherches scientifiques correspondantes. » (*Ivi*, p. 31).

¹⁵ *Ivi*, p. 49, §6.

déterminations empiriques qui seront faites des choses mondaines, et la façon dont l'humain jugera bon ou non de se les approprier.

II. Le monde esthétique

Des enjeux éthiques conséquents découlent du cadre dans lequel cette analytique s'insère et prend place, au sens de prendre de la place voire de prendre toute la place. Ils permettent d'expliquer pourquoi cette mécompréhension de l'être du monde pose problème à l'heure actuelle, en menaçant à la fois l'homme, le vivant et l'environnement.

La lecture métaphysique que propose Descartes de l'essence du monde comme support matériel implique une perception du monde intégralement réduite à la somme de multiples étants. Dès lors, le monde se manifeste de prime abord suivant une position, une esquisse. Il ne se manifeste pas de lui-même, *comme il est*, mais *d'une certaine manière*, qui est issue de la façon dont son être est conceptualisé – aujourd'hui comme « fonds »¹⁶ (*Bestand*) au sens d'ensemble disponible et appropriable. Si l'être du monde est ramené à ce qui est étendu, donc à un ensemble d'objets étendus, il n'existe plus en propre, mais par le biais de l'extension et de l'objectification. Il semble devenir une commodité de langage. Cette interprétation métaphysique est d'importance pour la conception ontologique, mais également la considération empirique, que l'humain accorde aux étants, c'est-à-dire aux choses mondaines. Si les étants s'inscrivent dans le schéma du monde et viennent à être conceptualisés à partir de leur extension, ils ne sont dès lors saisis que par leurs attributs, et deviennent dépendants du sujet qui les soumet à leur corporéité. De ce fait, la dureté devient résistance, ce qui résiste, et donc ce qui appelle à la résolution (excavation d'un tunnel, etc.) ou à l'exploitation (extraction du fer, diamant, etc.) de cette résistance. La chose arrive alors à « une position (*Stand*) assurée et [on] la rencontre comme une telle position »¹⁷. Suivant cette position spécifique, tout le caractère de la chose est celui de l'objet qui s'offre à l'activité. La pensée dualiste des substances implique ici un risque métaphysique pour le caractère ontologique de la chose

¹⁶ « Ce qui est ainsi commis a sa propre position-et-stabilité (*Stand*). Cette position stable nous l'appelons le "fonds" (*Bestand*). » M. Heidegger, *La Question de La Technique*, in "Essais et Conférences", traduit par A. Préau, Tel, Gallimard, Paris 1958, p. 23.

¹⁷ M. Heidegger, *Science et Méditation*, in "Essais et Conférences", traduit par A. Préau, Tel, Gallimard, Paris 1958, p. 57.

et du monde. La chose, devenue étendue par essence donc essentiellement mesurable, s'affirme de ce fait comme appropriable. Un enjeu éthique, écologique mais également symbolique fondamental fait jour à partir de ce problème philosophique et esthétique que soulève Heidegger, d'une confusion onto-théologique entre l'être et l'étant impliquant de confondre l'être du monde avec ses déterminations ontiques, fussent-elles primordiales comme l'*extensio*.

Par ailleurs, cette lecture ontologique de la mondéité fait de l'humain un sujet se trouvant face et confronté à un ensemble d'objets, ensemble dont il fait dès lors partie. Sans faire retour sur la fameuse interpellation cartésienne anticipant un homme comme maître et possesseur de la nature par les moyens de la technique et de la science, cette conception de la substance semble mener à la formulation d'une impasse ontologique non seulement pour l'être des choses mais aussi pour l'être de l'homme. En effet, considérer l'étant sous la forme substantialisée de l'extension implique que l'être humain, étendu *de facto*, soit lui aussi compris comme *res extensa*, chose étendue. Selon Descartes, l'homme se distingue des autres choses à partir d'un second attribut, la *cogitatio* (raison). L'être humain est décrit comme une chose pensante (*res cogitans*) mais n'en est pas moins « chose » ; substantiellement et formellement chose, qualifiée ensuite de pensante. Ici, devenu objet, ou déjà objet lui-même, l'homme ne peut s'emparer des objets que parce qu'il en est un également – fond notionnel d'où découlent naturellement de nombreux écueils éthiques et politiques.

La problématique soulevée par la relecture de Descartes par Heidegger introduit par conséquent la nécessité d'une meilleure compréhension de l'être du monde, mais aussi de l'être de l'étant ou, plus exactement, de la chose. En disant de l'humain qu'il est « configureur de monde »¹⁸, Heidegger renforce-t-il cette perspective d'accapuration et d'instrumentalisation des étants, voire de l'humain ? Ou permet-il au contraire d'introduire la possibilité d'un langage proprement esthétique, qui fasse sens et retour sur la sensibilité de la chose en soi ? Il nous semble nécessaire ici d'approfondir une trajectoire commençant aux premiers questionnements ontologiques d'*Être et Temps*, pour se concrétiser ensuite dans les réflexions plus tardives d'Heidegger sur la choséité.

¹⁸ M. Heidegger, *Les Concepts Fondamentaux de La Métaphysique : Monde-Finitude-Solitude*, traduit par Daniel Panis, NRF, Gallimard, Paris 1992, p. 267.

III. Le rien et la chose

La notion de chose hérite d'une vaste tradition philosophique (la métaphysique de la substance), qui amène avec elle un prédicat limitatif. La chose n'est pas traitée en soi, mais comme support (de substance ou d'accident). « Car aborder l'étant en l'appelant "chose" (*res*), c'est anticiper implicitement une caractéristique ontologique. [...] L'explication ontologique, en s'avancant sur cette voie, trouve des caractères d'être tels que la substantialité, la matérialité, l'étendue, la contiguïté »¹⁹. Chez Descartes, nous l'avons dit, la chose est « étendue » (*res extensa*) ou « pensante » (*res cogitans*). L'être de la chose a été formulé en des caractéristiques accidentelles, parfois substantielles, mais jamais essentielles, ce qui implique que la choséité n'ait que rarement été pensée en soi, ou en tant que chose, mais toujours comme le support d'autre chose. Par conséquent, pour un large pan de la métaphysique occidentale, la chose semble n'avoir jamais existé ; la chose n'existe pas. L'enjeu est ici de taille, puisque le monde est considéré comme ce qui porte les choses. Une pensée du monde comme ce qui porte la choséité (l'être de la chose) n'a pas les mêmes conséquences métaphysiques qu'une pensée du monde comme ce qui porte les étants que sont les choses. En effet, même lorsque la chose est considérée comme le support de propriétés substantielles (la *res extensa* cartésienne), le préjudice ontologique qui s'ensuit envers l'être du monde a de fortes implications métaphysiques, et donc écologiques ou socio-politiques. Si la matière est chose étendue chez Descartes, alors le monde est un ensemble dont la physique est mesurable et calculable, ce qui vient donner une justification et un statut métaphysique à la formule cartésienne élevant l'homme au rang de maître et possesseur de la nature et à accorder du poids à l'instrumentalisation des choses mondaines.

Ce détournement de la chose vers l'instrument est une urgence ontologique au regard de l'instrumentalisation constante des étants par l'homme. Pourquoi la chose a-t-elle dû « attendre » avant d'être traitée en soi ? Et pourquoi a-t-elle d'abord été traitée sous l'angle de l'ustensilité, c'est-à-dire précisément sous l'angle de ce qui ouvre la possibilité d'être saisi, d'être agi et utilisé, dans une réduction ontique risquée ?

¹⁹ M. Heidegger, *Être et Temps*, cit., p. 103, §15.

C'est Jean Beaufret qui nous donne la piste expliquant la confusion majeure entre la chose en ce qu'elle est et la chose en ce qu'elle nous concerne et attend d'être saisie, et peut donc être utile ou utilisée. Il rappelle pour cela que la question de la choséité n'est pas résolue dans *Être et Temps*, où « la chose, dans son premier abord, s'était manifestée dans l'horizon de l'ustensilité »²⁰. Pour traduire le concept *Zeughaftigkeit*, nous favorisons le terme « ustensilité » d'Emmanuel Martineau, là où François Vézin écrit « usualité »²¹. Ce dernier pose deux écueils à l'oreille française. D'une part, le fait d'être usé (utilisé) peut indiquer le fait d'être usagé, abîmé. D'autre part, le terme usualité connote fortement l'usuel, c'est-à-dire le quotidien. Il est probable que cette seconde charge ontologique ait été volontairement mise en avant par François Vézin, puisqu'il est fait encontre de l'util dans le monde ambiant. Cependant, elle déconcentre du sens principal et majeur qui est l'utilisabilité de l'util. Le caractère d'ustensilité signifie le fait d'être utilisable (d'en porter la potentialité) et non d'être à destination d'un usage. L'horizon de l'ustensilité est l'horizon de ce qui s'utilise comme util (*Zeug*). L'ustensilité réfère au caractère ustensile de la chose et plus précisément de l'util, en ce qu'il est utilisable, en ce qu'il porte le caractère formel de ce qui ouvre à la possibilité d'être utilisé. Mais dans cette sujétion de la chose en soi à la chose constituée sous l'horizon de son ustensilité, nous retrouvons le danger de la confusion métaphysique amalgamant l'être et l'étant, où la choséité pourrait être ramenée à sa conception instrumentale. C'est parce que la chose est ustensile (utilisable), qu'elle est traitée comme instrument.

À cet égard, l'importance de la distinction entre le caractère ustensile et instrumental de la chose extraie l'analytique existentielle d'un possible écueil présent dans *Être et Temps*, qui impliquerait d'associer strictement la mondéité à sa signification pour la praxis humaine, en restreignant la définition de la chose. De fait, Heidegger dépasse cet écueil lorsqu'il s'interroge sur la définition de l'util (*Zeug*) et procède de le décrire non comme ce qui est instrumentalisable (et peut donc faire l'objet d'une instrumentalisation par l'humain), mais comme ce dont l'essence porte l'ustensilité (c'est-à-dire la potentialité ou puissance d'être utilisé)²².

²⁰ J. Beaufret, *Dialogue Avec Heidegger*, Arguments, Editions de Minuit, Paris 1978, III, pp. 148–49.

²¹ Heidegger, *Être et Temps*, §15; Heidegger, *Être et Temps*, cit., p. 104, §15.

²² À partir de la question de l'acte et de la puissance, le débat se poursuit ici dans le rapport d'Heidegger à Aristote, que l'on retrouve notamment mis en avant par Franco Volpi dans *Heidegger e Aristotele*.

Il faut en conclure que la conception instrumentale qui fait de l'étant un objet appropriable n'est jamais issue de l'ustensilité, mais toujours de l'instrumentalité. Nous trouvons ici une distinction permettant d'arguer qu'une chose peut être utilisée, sans pour autant être considérée comme un instrument. Cette possibilité permet seule de repenser une conception esthétique de la chose, de façon à ce que son ustensilité ne puisse servir de support à son instrumentalisation.

À cet égard, il est intéressant de noter qu'Heidegger évite notablement l'emploi du terme « chose », excepté pour reconnaître la complexité du concept. « C'est la chose, dans sa modeste insignifiance, qui est la plus rebelle à la pensée »²³. Il établit ici la possibilité d'une appréhension esthétique de la choséité comme élément perceptible du monde, qui ne se laisse saisir qu'à travers une *certaine forme* de perception, ce qui est précisément l'objet de la phénoménologie entendue comme ce « retour aux choses mêmes »²⁴ depuis Husserl. En ce sens, la chose est le synonyme du phénomène ; tous deux sont délicats à saisir en eux-mêmes et, en se montrant, exposent une forme de discrétion esthétique dont toute la difficulté réside dans le dévoilement²⁵. La chose et le phénomène sont finalement, parmi les éléments qui s'exposent le plus, les plus difficiles à saisir. Heidegger n'hésite pas à dire de la chose qu'elle a de la « retenue »²⁶, appellation que nous entendons en deux sens d'importance égale.

Le premier sens relève de l'humilité, de la modestie et de la modicité de la chose ; car rien n'est plus modique que la chose, qui, du fait de pouvoir tout être, n'est peut-être rien. Cette pensée suscite l'exclamation extatique de Hadrien France-Lanord : « merveille, soit dit en passant, que notre “rien” soit issu de *res* ! »²⁷. Pourtant, la chose est également ce

²³ M. Heidegger, *Chemins Qui Ne Mènent Nulle Part*, traduit par W. Brokmeier, Tel, Gallimard, Paris 1986, p. 17.

²⁴ E. Husserl, *Recherches Logiques*, traduit par H. Elie, A. L. Kelkel, et R. Scherer, Epiméthée, Presses Universitaires de France, 3 vols, Paris 1962, p. 171.

²⁵ « Qu'est-ce donc qu'il faut nommer “phénomène” en un sens marqué ? [...] Manifestement quelque chose de tel que, d'abord et la plupart du temps, il ne se montre justement pas ; quelque chose qui, comparé à ce qui d'abord et la plupart du temps se montre, est à couvert en retrait ; mais quelque chose qui du même coup fait essentiellement partie de ce qui se montre d'abord et la plupart du temps, et de telle sorte à la vérité qu'il en constitue bien le sens et le fondement. » P. Arjakovsky, F. Fédier, et H. France-Lanord, p. 1017, entrée « Phénoménologie », traduit par F. Fédier, §7.C d'*Être et Temps*.

²⁶ M. Heidegger, *La Chose*, in “Essais et Conférences”, traduit par A. Préau, Tel, Gallimard, Paris 1958, p. 205.

²⁷ P. Arjakovsky, F. Fédier, et H. France-Lanord, cit., p. 244, entrée « Chose ».

rien qui dans son amplitude *concerne*²⁸ l'homme, et depuis laquelle son séjour au monde le préoccupe. Tout ce qui l'entoure, tout ce qu'il vit est chose. C'est à partir de ce rien, en réalité immense, que se devine l'ambiguïté du terme. Car si notre « rien » est issu de *res*, les Romains nommaient également *res* « ce qui est en question, [...] ce qui concerne l'homme de quelque manière »²⁹. L'exemple le plus fameux en est la *res publica*, qui ne signifie pas l'état républicain mais bien ce qui préoccupe et concerne le peuple, et nécessite d'être discuté en public et par le public. Il faut établir un parallèle évident entre cette *res* (ce qui concerne) et la *causa* (le cas, l'affaire, donc également ce qui concerne) qui a donné le français *chose*.

Dire de la chose qu'elle a de la « retenue », alors qu'elle importe si intensément à l'homme, c'est donc également dire le fait qu'elle *se retient*, qu'elle ne se laisse pas *saisir*, ne se laisse pas com-prendre. Dès lors, et par une inversion du sens, parvenir à retenir ne signifie pas uniquement faire persister devant nous un apparaître dont l'être ne se laisse pas saisir. Au contraire, « retenir, c'est faire paraître »³⁰. La retenue, c'est ce qui ne s'offre pas mais demeure présent, en constituant l'être (encore à dévoiler) de la chose. Étant donné l'impalpabilité de tout ce qui touche à l'énigme artistique, il est intéressant de noter que c'est dans *l'Origine de l'œuvre d'art* (1935) qu'Heidegger entreprend de traiter l'essence de la chose plus en détails. La médiation de l'œuvre d'art pourrait seule être à même de répondre à la chose, puisqu'elle porte cette retenue qui paradoxalement l'élève aux sources du mythe (peut-être comme le sourire de la Mona Lisa). Nous retrouvons ici, et ce de façon directe, une manière de repenser la chose comme une substance esthétique, c'est-à-dire sensible en un sens ontologique qui dépasse sa matérialité d'objet et ses attributs physiques.

Loin de plaider pour l'instrumentalisation de cette chose insaisissable, on trouve donc chez Heidegger l'idée que la retenue de la chose qui attend d'être saisie est constitutive de son essence. Cette idée est au cœur du glissement de la chose ustensile (qui se présente sous l'horizon de son ustensilité) à la chose œuvre d'art (la Mona Lisa), qui invite à

²⁸ Dans son texte *La Chose* (M. Heidegger, *La Chose*, cit., p. 209), Heidegger parle de « concernement » (*Angang*), mais ce néologisme issu de la traduction d'André Préau semble peu intuitif à une oreille française.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ivi*, p. 205.

formuler la chose en soi – ou plus exactement la chose en tant que chose. « Nous ne parviendrons pas à la chose en soi avant que notre pensée ait d’abord atteint la chose en tant que chose »³¹. Or, cette pensée esthétique de la chose est un enjeu symbolique et empirique, tant pour les objets mondains que pour l’humain. Il ne s’agit pas ici de prétendre que la chose en soi est d’abord une forme esthétique, et que le regard sur les choses doit se transformer en un regard sur les œuvres d’art ; mais plutôt d’affirmer que le regard porté sur l’œuvre d’art est tel qu’il ouvre à la possibilité d’envisager la chose en tant que chose. De fait, peut-être est-il ce qui se rapproche le plus du surgissement d’une pensée esthétique du monde, au-delà de l’instrumentalisation de la chose, et ce parce qu’un tel regard se permet de chercher et d’approfondir une dimension essentielle de l’habiter humain. « Le chemin vers une définition de la réalité chosique de l’œuvre ne conduit pas de la chose à l’œuvre, mais de l’œuvre à la chose. L’œuvre d’art ouvre à sa guise l’être de l’étant »³². Une approche esthétique ouvre dès lors le phénomène à la possibilité d’être saisi « à la source »³³, c’est-à-dire en ce qu’il se déploie d’office dans le monde, et non en ce qu’il s’utilise *a posteriori* par la main humaine.

*

Nous avons rappelé que la lecture cartésienne de la substance de l’étant la définit par, et donc la recouvre de, la catégorie de l’étendue, chose étendue – *res extensa*. Selon Heidegger, l’*extensio* telle que l’envisage Descartes ne permet pas de comprendre véritablement le monde, ni même l’étant qui « se donne de prime abord à utiliser au sein du monde »³⁴, c’est-à-dire celui qui s’y exprime en nous *concernant (Ereignis)*. Dans une perspective cartésienne, la matérialité ne renvoie plus qu’à une somme d’objets à (conce)voir à-portée-de-la-main. L’ustensilité des étants est alors recouverte par leur instrumentalisation. Elle rejoint ici un système de valeurs contemporain – est bon ce qui est instrumentalisable – dans un cercle vicieux que ne manque pas de critiquer vertement Heidegger, car plus l’homme fait de l’étant ce-qui-lui-serait-utile, plus il se saisit lui-

³¹ *Ivi*, p. 197.

³² M. Heidegger, « L’Origine de l’œuvre d’art », in *Chemins Qui Ne Mènent Nulle Part*, traduit par Wolfgang Brokmeier, Tel, Gallimard, Paris 1962, p. 33.

³³ Arjakovsky, Fédier, and France-Lanord, cit., p. 933, entrée « Origine ».

³⁴ Heidegger, *Être et Temps*, cit., p. 134, §21.

même comme ce-qui-doit-tirer-profit-de (occlusion à la fois du monde et du *Dasein*). Là où ne se déploient que fins et moyens, les fins elles-mêmes se nivellent au rang de moyens. En un mot, les produits comptent moins que la productivité. « [Les] buts deviennent superflus sous la pression qu'exerce l'efficacité du pur procédé selon lequel est renforcé la puissance de la faisance »³⁵. La faisance, entendue ici comme pression sur le monde de l'ustensilité que recouvre l'instrumentalité, se renforce d'une nouvelle dynamique où le faire *est un but en soi*, que vient exercer et pousser en avant l'homme. Heidegger décrit ici un contexte global qui rend par essence extrêmement problématique l'analyse de la substance en termes de corporéité, d'étendue et donc de disponibilité des objets qui composent le monde.

Par ailleurs, cette lecture structure les fondements métaphysiques qui font craindre à Heidegger qu'à l'homme soit aussi appliqué, comme au reste des étants mondains, la possibilité d'être saisi à-portée-de-la-main, c'est à-dire d'être utilisé en conformité à l'attribut(ion) d'étant. Au contraire, la phénoménologie heideggérienne n'introduit pas la question de l'être de l'étant à partir de la choséité, mais à partir de l'existence de l'homme « configurateur de monde »³⁶. Cela fait sa spécificité et en même temps son risque, étant donné la tendance à l'anthropocentrisme qu'ouvre une telle perspective. Heidegger essaie de dire la manière dont les choses *sont existentiellement* présentes à l'humain, et c'est le point fondamental qui l'amène à se poser la question du sens de l'être. La configuration du monde n'est donc pas ici à entendre en un sens ontique restreint, comme l'attribution d'un certain statut aux choses par l'homme configurateur, mais bien plutôt comme la rencontre de l'être des choses dans le monde.

La « configuration » du monde implique que ce qui est perçu est une présence, et que ce qui perçoit est la présence « au » monde rendant active (en termes de forme, c'est-à-dire en faisant émerger, en permettant de faire exister mais aussi en modulant et recombinaut, diversifiant) la présence « du » monde. Ou, comme le dit Rémi Brague, « la présence des choses est notre présence. Nous apportons de la présence au milieu des

³⁵ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, V. Klostermann, Francfort-sur-le-Main 1975, p. 22, GA 66. Les références aux textes de Heidegger sont ici données d'après l'édition de la *Gesamtausgabe* avec l'abréviation GA, suivie du tome. Le *Besinnung* (GA 66) de 1938-1939 est un traité publié à titre posthume.

³⁶ M. Heidegger, *Les Concepts Fondamentaux de La Métaphysique : Monde-Finitude-Solitude*, cit., p. 267.

choses »³⁷. Ainsi, être configurateur de monde ne signifie pas que l'homme prend le monde sous sa coupe, mais qu'il (ap)porte un sens aux choses, ou un sens des choses, voire de la chose. En cela, il configure le monde, et la notion de configuration est à prendre avec recul. L'homme est un étant lui-même, de sorte qu'existentiellement, il est un *là* lui-même. Il n'est pas un sujet conscient qui appose sa marque sur les choses et leur octroie un sens ; pour Heidegger, c'est son existence qui fait de lui un porteur de sens. L'homme n'intellige pas les choses en les réifiant, car il est d'abord et avant tout l'immédiateté d'un rapport aux choses. Il est le médiant entre les choses et le sens. « La présence comporte deux aspects inséparables : les choses sont là, et nous sommes là – nous sommes le là des choses »³⁸. Voilà en quoi pourrait résider la pensée esthétique des choses et du monde ; dans cette proximité au sensible, qui implique un entendement métaphysique permettant d'ouvrir l'humain à la perception des étants, bien au-delà de leur instrumentalisation.

³⁷ R. Brague, cité par P. Destrée, *Une Mise à l'épreuve d'Aristote à Partir de Heidegger*, in "Revue Philosophique de Louvain", Quatrième Série, 87, N°76, 1989, p. 635.

³⁸ R. Brague, in *Ivi*, p. 636.