

Résumé

Quoi qu'il soit difficile de nier l'extraordinaire ampleur des implications historico-conceptuelles de la pensée de Martin Heidegger à l'intérieur et à l'extérieur du discours philosophique, l'accès à la pensée du badois reste élitif. Plusieurs facteurs y contribuent. Il est certain que sa difficulté relève en partie de sa dimension lexicale. C'est en voulant contribuer à dissiper les obstacles à l'accès à la pensée heideggerienne, que dans le cadre de cette réflexion, nous tentons une incursion en sa pensée en vue d'analyser les concepts de « chose » et d'« étant ». Ce que ce texte vise, ce à quoi il donne accès, ce qu'il « porte à la parole », c'est l'hypothétique synonymie entre « chose » et « étant » dans le philosophe heideggerien. Nous proposons un cheminement qui suit celui de Heidegger auprès des choses, qu'il n'a cessé d'interroger au fil de son travail intellectuel. Dans sa logistique ontologique, le terme de « chose » n'est pas exactement synonyme de celui d'étant, qui est plus vaste ; la chose est néanmoins un exemple tout à fait privilégié d'étant et la question de l'étant en son être peut se ramener finalement à celle de l'essence des choses.

Mots clés : Chose, *Dasein*, Étant, Être, Ontique, Ontologie fondamentale

Abstract

Although it is difficult to deny the extraordinary magnitude of the historical-conceptual implications of Martin Heidegger's thought inside and outside the philosophical discourse, access to the thought of the Badois remains elusive. Several factors contribute to this. It is certain that its difficulty is partly due to its lexical dimension. It is by wanting to contribute to removing the obstacles to the access to the Heideggerian thought, that in the framework of this reflection, we are trying an incursion in its thought in order to analyze the concepts of «thing» and «being». What this text aims at, what it gives access to, what it «carries to the word», is the hypothetical synonymy between «thing» and «being» in the Heideggerian philosopher. We propose a path that follows that of Heidegger with things, which he has constantly questioned throughout his intellectual work. In its ontological logistics, the term "thing" is not exactly synonymous with that of being, which is broader; the thing is nevertheless a quite privileged example of being and the question of being in its being can finally be reduced to that of the essence of things.

Keywords: Thing, *Dasein*, Being, Be, Ontic, Fundamental Ontology

Introduction

Dans son œuvre majeure *Être et Temps*, Heidegger engage une répétition de la question de l'Être afin d'en dégager le sens dans l'horizon du temps, sous le nom d'Ontologie fondamentale. Ce projet, dans son déploiement, prend la forme

d'une « analytique » de l'existence humaine envisagée dans sa quotidienneté. Il s'agit donc de caractériser différenciellement le mode d'être de cet étant que chaque homme est et que Heidegger nomme *Dasein*, « être-là » entendu comme « être-au-monde », tout en posant la question de l'Être, non à partir de la choséité des choses, mais à partir de l'existence humaine. « Chose » et « Étant », voilà les concepts directeurs de ce texte de réflexion heideggérienne. Par « chose », en allemand « *Ding* », « il faut entendre aussi bien une pierre, un galet, un objet d'usage etc., bref tout ce qui comporte une dimension de « *Dinghaftigkeit* » » (J-F. Courtine, 2014, p. 2), tout ce qui a une teneur « chosale » ou, si l'on préfère dire, « chosique » (M. Heidegger, 2006, p. 212) ; cette teneur qu'il s'efforce de dégager et qu'on ne saurait traduire par le terme de réalité, sauf à libérer le terme de réalité de toute l'histoire sémantique qui recouvre son lien avec la *res* (la chose en latin).

Rappelons que la première partie de la Conférence de 1936, *De l'origine de l'œuvre d'art*, est intitulée « La chose et l'œuvre » et qu'elle s'attache à dénouer délicatement, sous la forme d'une autocritique assez radicale des analyses développées dans *Être et temps*, les liens entre la chose et l'outil, l'instrument, la chose et l'œuvre. Dans la Conférence sur l'origine de l'œuvre d'art, « cette « autocritique » de l'approche pragmatique de la chose comme « *Zeug* » (« outil », « instrument » est perdue dans la traduction française où le terme de *Zeug* n'est plus rendu par « outil » mais par « produit » » (A. Malet, 2015, p. 49). *Das Zeug* est un terme très courant en allemand qu'on pourrait rendre par « « outil », « ustensile » voire par « truc » ou « machin ». Il apparaît dans de nombreux mots composés, ainsi un avion se dit en allemand *Flugzeug*, un « outil » ou un « truc » qui sert à voler » (J-F. Courtine, p. 2). Ici, il désigne l'étant, la chose pour désigner l'étant tel que nous le rencontrons dans la préoccupation affairée (M. Heidegger, 2014, p. 61). C'est, en effet, l'analyse de l'ustensilité qui permet d'élaborer un paradigme alternatif à celui de l'ontologie chosale, paradigme qu'on pourrait qualifier de « pragmatique » dans la mesure où Heidegger lui-même, au § 15 d'*Être et Temps*, introduit ce terme de *Zeug*, qui va devenir *terminus technicus*, à partir d'une référence au mot grec *pragmata* : « les Grecs disposaient d'un terme adéquat pour nommer les choses (*Dinge*) : *pragmata*, à savoir ce à quoi l'on a affaire dans le commerce préoccupé (*praxis*) » (M. Heidegger, 1986, p. 68).

Précisons que l'analyse du chapitre III de la première section d'*Être et Temps* fait apparaître par contraste l'abstraction propre à toute « ontologie chosale » et l'omission qui lui est constitutive, celle de ce que Heidegger nomme « le phénomène du monde ». « D'Aristote à Kant, en passant par Descartes, la *Dingontologie* aura « sauté par-dessus » (le verbe allemand est *überspringen*) le monde et la phénoménalité qui lui est propre » (L. Villevieille, 2022, p. 91). On comprend dès lors mieux pourquoi, dans *Être et Temps*, ou les cours préparatoires de la période de Marbourg, Heidegger, emporté par sa critique de l'ontologie chosale, n'interroge pas à nouveaux frais, dans l'horizon de la question de l'Être et au fil conducteur de l'analytique de l'être-là, la chose et son être-chose (choséité). On notera d'ailleurs, qu'« au-delà du « *Werkwelt*, qu'il faut bien traduire ici par « monde de l'atelier » ou de l'« ouvrage », Heidegger ne s'enquiert alors pas davantage de l'œuvre comme œuvre d'art ou de la nature comme telle. Dans *Être*

et Temps, celle-ci est par exemple « carrière de pierre » ou « forêt » dont on utilise le bois » (A. Dewalque, 2003, p. 58).

Cependant, dans la correspondance avec son amie Elisabeth Blochmann (lettre du 20 décembre 1935), on lit à propos de la première version de la Conférence sur l'œuvre d'art : « Sa gestation remonte au temps béni pour le travail que furent les années 1931 et 32 — avec lequel j'ai réussi à renouer tout à fait, ayant entre-temps encore mûri » (J-F. Courtine, 2015, p. 255). En effet, au milieu des années trente, Heidegger, à la faveur de plusieurs textes majeurs, aborde sur nouveaux frais la question de la chose. Très significativement, le cours *Qu'est-ce qu'une chose ?* et les Conférences (ou les différentes versions de la Conférence) relatives à l'origine de l'œuvre d'art s'ouvrent sur une longue introduction qui caractérise de manière critique « les différentes manières d'interroger en direction de la chose. Dans les conférences, Heidegger revient sur les distinctions chose/outil/œuvre, cette dernière étant entendue à présent comme « œuvre d'art » (*Kunstwerk*) » (J-F. Courtine, 2015, p. 256). On peut dire de manière très schématique qu'il reprend *ab initio* la question de la chose comme « simple chose », chose ordinaire « dans sa modeste insignifiance » ou, d'après le mot de F. Ponge (2011, p. 76), « de peu de considération ». « C'est la chose, dans sa modeste insignifiance, qui est la plus rebelle à la pensée » (M. Heidegger, 2014, p.31).

Qu'est donc, en vérité, la chose, dans la mesure où elle est une chose ? « Quand nous questionnons ainsi, nous voulons apprendre à connaître l'être-chose (la choséité) de la chose. Il s'agit d'expérimenter le caractère de chose de la chose. Pour cela, nous devons connaître la région à laquelle appartiennent tous les étants que nous désignons par le nom de chose » (M. Heidegger, 1986, p.17). L'introduction du cours « Qu'est-ce qu'une chose ? » est consacrée à la « dramatisation » et à « l'historicisation » de la question de la chose. Heidegger y revient dans la conclusion, de manière significative. Chemin faisant, « il a interrogé « le projet mathématique de la nature » (Galilée, Descartes) et montré comment la *mathesis* y définissait le trait fondamental de la pensée en général en fournissant un nouveau sol, a développé une argumentation similaire » (M. Foucault (1990, p. 82-89). Pour Heidegger, il s'agit donc de retrouver un autre sol que celui du projet mathématique de la nature et d'établir un rapport « non abstrait » aux choses du monde.

Nous n'entendons pas, dans le cadre de cette réflexion, « traverser la philosophie de Heidegger — au sens où E. Levinas (1982, p. 33) a pu déclarer : « un homme qui, au XXe siècle, entreprend de philosopher, ne peut pas ne pas avoir traversé la philosophie de Heidegger » — mais simplement essayer de pénétrer au cœur de sa pensée en vue d'analyser les concepts de « chose » et d'« étant ». Ce texte cherche à caractériser la nature de la relation de sens entre « chose » et « étant », à porter à la parole l'hypothétique synonymie entre « chose » et « étant » dans le philosophe heideggérien.

Quels sont les sens de la chose dans l'histoire de la philosophie ? La chose serait-elle synonyme d'étant dans le philosophe heideggérien ?

1. Le concept de « chose » dans l'histoire de la philosophie

D'un point de vue étymologique, « la chose provient du latin *causa*, qui désigne la cause ou la raison d'où découle l'effet, mais aussi le cas : affaire judiciaire, matière à contention, cause politique, etc. Plus minimalement, la *causa* désigne aussi la relation en général, sans référence immédiate à l'effet qu'elle produit » (C. Popovici-Toma, 2019, p. 270).

Avant Heidegger, le concept de chose a été pensé dans l'histoire de la pensée philosophique. Ce constat est assez enrichissant en parcourant les trois grandes périodes ayant marqué l'histoire de la pensée philosophique avant Heidegger, à savoir la Période Antique, la Période Médiévale et la Période Moderne.

Héraclite, philosophe de la Grèce antique, fait partie des Présocratiques. Animé par le pourquoi, il a ainsi porté sa réflexion philosophique sur tous les domaines, notamment sur la notion de Chose. La compréhension héraclitéenne du concept de Chose s'inscrit résolument dans sa philosophie de la nature. Il développe une philosophie de la nature basée, avant tout, sur la notion de mouvement. En effet, chez lui, le mouvement, le devenir, le feu c'est ce qui alimente notre quotidienneté ; l'opposition de ces contraires est ce qui constitue l'existence. Dans sa philosophie, le froid et le chaud se convoquent ; la mort et la vie s'interpénètrent. C'est cette interpénétration de tous ces contraires qui fait l'essence de ce monde. Sa philosophie est en opposition avec celle de Parménide. Dans le philosophe parménidien, l'unité de l'être rend impossible la déduction du devenir et de la multiplicité ; pour Héraclite, au contraire, l'être est éternellement en devenir. Cela dit, à travers cette mobilité désignée sous le nom de mobilisme, Héraclite nie l'être parménidien. Pour lui donc, les choses n'ont pas de consistance, et tout se meut sans cesse : nulle chose ne demeure ce qu'elle est et tout passe en son contraire. C'est ce qu'il traduit à travers cette formule : « À ceux qui descendent dans les mêmes fleuves surviennent toujours d'autres et d'autres eaux. » (E. De Cesarée, 1991, p. 402). Tout devient tout, tout est tout. Ce qui vit meurt, ce qui est mort devient vivant : le courant de la génération et de la mort ne s'arrête jamais. Ce qui est visible devient invisible, ce qui est invisible devient visible ; le jour et la nuit sont une seule et même chose ; il n'y a pas de différence entre ce qui est utile et ce qui est nuisible ; le haut ne diffère pas du bas, le commencement ne diffère pas de la fin. Rien n'est donc plutôt ceci « Le combat est père de toute chose, de toutes les lois ; les uns, il les porte à la lumière comme dieux, les autres comme hommes ; les uns, il les fait esclaves, les autres, libres » (Héraclite, 2011, p. 242). Ainsi, à partir de cette philosophie du devenir, à partir de sa *phusis*, Héraclite présente la chose comme tout étant, c'est-à-dire comme tout ce qui se présentait à lui comme sensible. Considérant la chose comme étant, Héraclite signifie ceci : « Il a toujours été et sera toujours feu éternellement vivant, s'allumant par mesure et s'éteignant par mesure » (Héraclite, 2011, p. 242). En effet pour lui, était considéré comme chose tout ce à quoi il avait affaire dans la nature. Ainsi, tout composant de la nature, tout sensible, tout étant était appréhendé par lui comme chose. C'est pourquoi on parle de la chose comme totalité de l'étant chez lui. La totalité de l'étant était donc perçue comme chose. Soulignons

qu'Héraclite distingue les choses en deux. C'est ce que Heidegger traduit en ces termes : « Nous avons vu que les grecs distinguent les choses comme ce qui provient de soi et ce qui est produit » (M. Heidegger, 1988, p. 93).

À la suite d'Héraclite, Aristote présente la chose sous l'expression *pragmata*. La notion de *pragmata* est une expression latine qui signifie action, ce qui est concret, par opposition à ce qui n'a pas de présence ou d'existence concrète dans le quotidien de l'homme. Ainsi, les *pragmatas* renvoient à tout ce à quoi on a affaire dans la quotidienneté, tout ce qui a une présence concrète auprès de nous, les choses. « Pour comprendre les affaires humaines (les *pragmatas*), force est de s'exiler hors de l'empire des signes pour aborder au pauvre royaume de l'objet, « des machines inhumaines » » (R. Debray, 1998, p. 11). Pour mieux cerner le sens de *pragmata*, de ce que Aristote entendait par « affaires humaines », l'homme doit penser en direction des objets tels que nous les concevons aujourd'hui. Toute chose qui se donne en présence dans notre quotidien, tout objet concret dans notre entourage, ce qu'il qualifie de « machine inhumaine » constitue essentiellement ce que l'auteur nomme *pragmata*. (F. Baghdassarian, 2019, p. 171). Aristote qualifie ces choses, ces *pragmatas*, tout ce à quoi l'homme a affaire, de support de propriété. C'est ce constat que fait M. Heidegger (1988, p. 54) à travers cette interrogation : « qu'est-ce qu'une chose ? ». En tant que *pragmata* selon l'expression d'Aristote, la chose peut se présenter à nous avec telle ou telle propriété. C'est dans cet ordre d'idée que M. Heidegger (1988, p. 45) a pu dire : « une chose est le support subsistant de beaucoup de propriétés subsistant en elle et s'y transformant. Cette réponse est si « naturelle » qu'elle régit aussi la pensée scientifique, et non seulement la pensée théorique, mais tout commerce avec les choses, leur calcul, et leur évaluation ».

Si dans la Période Antique, le concept de Chose est pensé comme totalité de l'étant chez Héraclite et perçu comme *pragmata* chez Aristote, dans la Pensée Médiévale, le concept de Chose s'appréhende bien autrement. Ici, nous faisons appel à Saint Augustin et Saint Thomas d'Aquin afin de comprendre le sens donné à la chose à cette époque. La notion de chose est appréhendée chez Saint Augustin comme créature divine, et comme un être créé chez Saint Thomas d'Aquin.

Chez Saint Augustin, « Dieu est la cause de l'existence, par conséquent la cause des existants. C'est bien, évidemment, ce qu'il traduit dans sa conception de la chose » (S. Kierkegaard, 1976, p. 176). En effet, selon lui, Dieu étant la cause de tout, tout ce qui existe ne peut donc être que ses créatures. C'est pour cette raison qu'il conçoit la chose comme une créature de la divinité, une créature de Dieu. À cet effet, il souligne que « Dieu, l'essence suprême, a donné l'être aux créatures, aux une plus, aux autres moins, ordonnant les natures selon les degrés de leur essence » (S. Augustin, 2015, p. 113). Ainsi, en tant que créateur de ce monde, et donc créateur de toutes les choses qui constituent ce monde, Dieu se présente comme le créateur des choses. De ce fait, dans l'entendement augustinien, toute chose de la nature est par essence une créature de Dieu.

S'inscrivant dans la même conception de la chose que Saint Augustin, Saint Thomas d'Aquin pense également la Chose comme un être créé. Du latin *creare*, qui signifie créer, la création est « l'acte par lequel une chose vient à

l'existence. En un sens radical, on ne devrait pas parler de création lorsque les éléments ou un matériau préexistent à l'apparition de la chose créée. Ainsi, la notion de création renvoie spontanément à la création du monde par Dieu, à partir du Néant » (M. Blay, 2012, p. 657). Cette approche de la notion de création laisse entendre que la création prend en compte le fait qu'on part du Néant. A. Lalande (2010, p. 195) renchérit en ces termes : « Si l'on admet que le monde n'est pas éternel, mais qu'il a commencé dans le temps, on appelle création le fait par lequel il a acquis l'existence ». L'idée de création chez Saint Thomas d'Aquin est intimement liée au mythe de la Genèse. En effet, il emprunte son idée de création de la Bible. Selon ce mythe très populaire, le monde a fait l'objet de création par Dieu, en tant qu'Être personnel, parfait et transcendant au monde, qui en est l'auteur. Cela s'illustre très bien à travers ce passage : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre (...) Dieu dit : « que la lumière soit », et la lumière fut » (L. Segond, 2023, p. 1). De même pour Saint Thomas d'Aquin, le monde est créé, et Dieu est la cause de cette création, il est la cause totale de l'univers, de la matière qui le compose et des générations qu'il contient. Cela dit, rien ne précède la création, sinon Dieu lui-même, rien ne le détermine à créer, sinon sa propre bonté qui est l'objet propre de sa volonté. À partir de son exposé sur la conception de la création empruntée à la religion judéo-chrétienne, Saint Thomas d'Aquin affirme que tout ce qui existe dans l'univers, tout ce qui existe dans le monde, a fait l'objet de création. Dans le vocabulaire de S. T. d'Aquin (2021, p. 115), tout ce qui existe, les choses du monde sont des êtres créés.

La Chose, dans la Période Médiévale, est pensée relativement à Dieu. Chez Saint Augustin comme chez Saint Thomas d'Aquin, la Chose est appréhendée comme créature de Dieu, car ce dernier est le créateur de l'univers. Qu'en est-il de l'ère moderne ?

L'ère Moderne est, sans ambages, celle d'un nouveau vent dans la pensée philosophique, « une nouvelle ère où la Raison est libre » (J. Baudrillard, 1990. p. 553). Annonçant la fin du moyen-âge, la Modernité donne à voir l'arrivée des auteurs comme Spinoza et Kant sur qui nous nous appuyons ici pour entrer en communion avec l'idée de la Chose à cette époque fondamentale de la pensée philosophique.

Chez Baruch Spinoza, la chose est présentée comme « nature naturée » et renvoie à tout ce qui existe dans la nature. En effet, l'approche spinoziste de la chose comme « nature naturée » est à comprendre dans le sens de tous les objets, toutes les choses, tous les existants que compose la Nature. On entend par « nature naturante », « ce qui est en soi et est conçu par soi, autrement dit ces attributs de la substance qui expriment une essence éternelle et infinie, ou encore (...) Dieu en tant qu'il est considéré comme cause libre » et par « nature naturée », « tout ce qui suit de la nécessité de la nature de Dieu, autrement dit, de celle de chacun de ses attributs, ou encore tous les modes des attributs de Dieu, en tant qu'on les considère comme les choses qui sont en Dieu et ne peuvent sans Dieu ni être ni être conçues » (B. Spinoza, 2023, p. 53). Chez Spinoza, la « nature naturante » renvoie à Dieu en tant que substance infinie et cause libre, producteur de tout le réel. Par la suite, il conçoit la « nature naturée » comme tout ce qui suit de la nature de Dieu et

de ses attributs, tout ce qui est produit par la Substance en tant qu'il est en elle et par elle.

Chez Emmanuel Kant, figure de proue du siècle des Lumières, on assiste à une approche de la chose comme objet, objet de sciences physico-mathématiques. En clair, sous sa plume, la chose est appréhendée ou identifiée comme un objet d'expérience possible, tout en opérant une distinction très nette entre la « chose en soi » et la « chose pour nous ». Dans ses travaux, M. Heidegger (1988, p. 17) explique la pensée de Kant qui parle de la « chose en soi » qu'il distingue de la « chose pour nous », c'est-à-dire en tant que « phénomène ». Une « chose en soi » « est ce qui n'est pas accessible à nous autres hommes, par l'expérience, comme nous sont accessibles les pierres, les plantes, et les animaux ». Toute « chose pour nous » est aussi, « en tant que chose, « chose en soi », c'est-à-dire qu'elle est connue absolument dans la connaissance absolue de Dieu ; mais toute chose en soi n'est pas chose pour nous. Une chose en soi, c'est par exemple Dieu ». En d'autres termes, la « chose pour nous » en tant que phénomène, c'est-à-dire accessible à l'expérience, diffère essentiellement de la « chose en soi », entendue comme ce qui n'est pas accessible par l'expérience. De là, il apparaît, de toute évidence, que l'expérience est un caractère fondamental à l'idée de chose. Pour que l'on puisse parler de chose, il faille d'abord en faire l'expérience sensible. M. Heidegger (1988, p. 138) poursuit son explication de Kant : « « Chose », c'est là l'objet de notre expérience. Comme l'ensemble de ce qui se prête à l'expérience possible est la nature, il faut en vérité que la chose soit comprise comme chose de la nature ». Certes, Kant distingue précisément « la chose dans l'apparition et la chose en soi ». Mais la chose en soi, c'est-à-dire « déliée et retirée de tout rapport par lequel elle s'annoncerait à nous, reste pour nous un simple X. Dans toute chose en tant que phénomène, il est vrai qu'inévitablement nous pensons en même temps ce X. Mais seule la chose de la nature, qui apparaît, est déterminable en vérité et connaissable à sa manière comme chose ». La chose chez Kant est chose de la nature. La chose est l'objet d'expérience possible.

Sous Kant, la chose apparaît désormais comme un objet, un objet de la nature susceptible d'être soumis, ou susceptible de se soumettre à l'expérience. Les choses sont, pour ainsi dire, les choses de la nature. La chose est considérée comme un simple objet, et en ce sens, elle diffère essentiellement de la personne humaine. Selon E. Kant (2013, pp. 149-150), « la chose est privée de conscience », l'homme peut en disposer à sa guise, l'homme peut la manipuler selon son bon vouloir. En cela, la chose est un objet. Mais mieux, l'on doit pouvoir faire l'expérience de la chose car la chose doit être objet d'expérience, et en cela la chose apparaît comme un objet à portée de main.

On comprend aisément que la notion de chose a été appréhendée sous plusieurs formes tout au long de l'histoire de la pensée philosophique. Ainsi, après avoir porté un regard sur les sens de la Chose dans l'histoire de la pensée philosophique avant Heidegger, allons voir ce qu'il pense de ce concept et de son rapport à l'étant.

2. « chose » et étant : différenciation heideggerienne

Comme développé plus haut, le concept de Chose a été appréhendé de diverses manières au cours de l'histoire de la pensée philosophique. Mais Heidegger ne se satisfait pas de ces divers sens accordés au concept de Chose. C'est, sans doute, pour cette raison qu'il se donne pour mission de re-penser le concept de Chose.

C'est dans *L'Origine de l'œuvre d'art* que la réponse à la question de l'être ainsi qu'à celle de l'essence du *Dasein* sont apportées pour la première fois, quoique de manière très elliptique. En effet, la conférence s'ouvre non pas sur la question de l'art, mais sur une question apparemment sans rapport, celle de la chose, celle de l'être des choses. Dans cette œuvre, Heidegger va en premier lieu décrire les trois grandes conceptions classiques de l'essence de la chose : elle a été pensée « d'abord comme le support invariable de propriétés changeantes, c'est-à-dire à travers le rapport substance/accident ; elle a aussi été pensée à partir des sensations comme l'unité de propriétés sensibles (conception empiriste); enfin elle a été pensée comme une réalité matérielle pourvue d'une forme » (J. Balazut, 2010, p. 146). Or, « il va montrer que ces conceptions traditionnelles font violence à la manière, retenue en soi-même, à travers laquelle les choses se montrent *originellement* à nous » (J. Balazut, 2010, p. 146). En effet, la première n'envisage celles-ci qu'à partir de la manière dont nous discouons sur elles à l'aide de jugements constitués d'un sujet et d'un prédicat ; la deuxième tend à les dissoudre dans nos sensations ; enfin, la troisième les met sur le même plan que les choses que nous produisons. Il montre ainsi que « les conceptions philosophiques traditionnelles de la chose en manquent l'essence et représentent ainsi une agression (« *Überfall* ») contre celle-ci. Heidegger va alors établir que c'est à l'art qu'il revient de rendre possible le dévoilement originel des choses comme telles » (J. Balazut, 2017, p. 38). Pour ce faire, il va nous inviter à penser l'œuvre d'art en renversant la perspective traditionnelle : « elle ne nous ouvre pas à un *au-delà* du règne des *choses* sensibles, mais bien plutôt à un *en deçà* de celles-ci. Elle a donc pour essence même d'exhiber une dimension sous-jacente aux choses, une profondeur retirée et insondable qu'il appelle la *terre* » (J. Balazut, 2010, p. 147).

Ainsi, dans cette séquence, nous nous attellerons à faire ressortir la pensée fondamentale de Heidegger sur le concept de Chose, tout en relevant la nature de son rapport à l'étant. Heidegger commence par présenter l'espace et le temps comme cadre à priori de la saisie de la chose, et par la suite, révéler la singularité et l'écécité de la chose.

Soutenir l'idée selon laquelle l'espace et le temps sont les cadres a priori de la chose, c'est, en réalité, souligner que le domaine dans lequel la chose peut nous rencontrer est nécessairement l'espace et le temps. L'espace et le temps se présentent alors comme les cadres à priori de toute chose. C'est bien ce qui transparaît dans ce passage de Heidegger: « Quand nous voulons saisir ce domaine, nous tombons dans l'espace et le temps ; le domaine qui entoure les choses, cela qui s'annonçait par la référence obligée à l'espace et au temps, nous l'avons appelé l'espace-temps qui rend possible désignation et rencontre. » (M. Heidegger, 1988, p. 42). Il en ressort que toute chose, tout objet entrant en communion avec

l'homme ne peut se priver d'espace et de temps, car ces derniers sont intimement liés et rendent possible la rencontre entre l'homme et les choses. De façon explicite, l'expérience des choses exige nécessairement l'espace et le temps. Mieux, une chose ne peut se saisir ou se percevoir que lorsque les notions « espace » et « temps » sont posées comme conditions. C'est ce que traduit Heidegger à travers ces mots : « Quoi qu'il en soit de nos hésitations, c'est ainsi que se montre la structure des choses ; et autour d'elles sont l'espace et le temps, comme leurs cadres. » (M. Heidegger, 1988, p. 42). De ce fait, en dehors de l'espace et du temps, l'homme ne peut faire aucune expérience de la chose.

Le fait que l'espace et le temps soient nécessaires à la rencontre entre l'homme et la chose, peut faire penser à une singularité et une eccéité de la chose. La singularité et l'eccéité de la chose sont à comprendre, ici, comme le fait pour les choses d'être nécessairement distinctes. De son étymologie latine *singularitas*, qui signifie le fait d'être unique, le concept « singularité » renvoie au « caractère de ce qui est singulier, ce qui appartient en propre à un individu, ce qu'il y a d'unique en lui » (J. Russ, 2005, p. 268). Quant au vocable « eccéité », de son étymologie latine scolastique *eccēitas*, il dérive lui-même de *ecce* qui signifie voici ou voilà et renvoie à « ce qui fait qu'un individu est lui-même » (J. Russ, 2005, p. 81). Autrement dit, il est quasi impossible de faire l'expérience de deux choses identiques. Toute chose est unique, individuelle ; elle est, par essence, « cette chose-ci et aucune autre » (M. Heidegger, 1988, p. 27), et cela nécessairement par le canal de l'espace et du temps. « Lieu et moment font que les choses absolument semblables sont ces choses-ci, c'est-à-dire qu'ils les rendent distinctes. Mais dans la mesure où chaque chose a son lieu, son moment et sa durée, il n'y a jamais deux choses semblables » (M. Heidegger, 1988, p. 27). Ce caractère fondamental de la chose, c'est-à-dire cette détermination essentielle de la choséité de la chose, d'être « cette chose-ci » est fondé dans l'essence de l'espace et le temps. L'espace et le temps, en tant que cadres a priori de la chose, rendent les choses singulières également. Cela signifie que toute chose, dans l'espace et le temps, se donne comme chose singulière. D'où l'idée de singularité et de « *Jediesheit* », l'eccéité.

Après avoir montré que Heidegger fait de l'espace et du temps les cadres a priori de la Chose et mis en exergue les concepts de singularité et d'eccéité comme les déterminations de la Chose, nous allons essayer d'en faire une lecture ontologique. Il est question de faire une lecture ontologique de la Chose à partir de sa détermination essentielle. Ce qui passe par une analyse de l'auto-détermination de la chose, en soulignant sa proximité. Accentuer l'auto-détermination de la chose, renvoie à montrer que la chose est ce qui révèle en elle-même sa propre vérité.

L'auto-détermination signifie « le fait de ne dépendre que de soi et non d'un autre » (A. Lalande, 2010, p. 98). En d'autres mots, la chose est ce qui se tient de soi, ce qui se tient en soi-même. Elle n'est pas un simple objet, c'est-à-dire ce qui n'existe que pour nous, que nous posons, en tant que sujet, comme objet de notre perception ou de notre pensée. La chose est peut-être produite ou fabriquée, mais elle se tient de soi, révèle à elle-même sa propre vérité. M. Heidegger (1980, p. 198) l'explique avec l'exemple de la cruche : « Comme vase, la cruche est

quelque chose qui se tient de soi. Se tenir en soi caractérise la cruche comme quelque chose d'autonome. En tant que la position autonome (*Selbststand*) de quelque chose d'autonome, la cruche se distingue d'un objet (*Gegenstand*) ». La cruche est une chose en tant que vase. Ce contenant, à vrai dire, a besoin d'une production. « Mais, que la cruche ait été produite par le potier, ce n'est pas là ce qui appartient à la cruche en tant qu'elle est comme cruche. La cruche n'est pas un vase parce qu'elle a été produite, mais il lui a fallu être produite parce qu'elle est-ce vase » (M. Heidegger, 1980, p. 198).

Cela dit, il y a d'un côté ce qui fait que la cruche est un vase, et il y a d'un autre côté l'activité productrice grâce à laquelle, la cruche peut exister en tant que vase, ce, grâce à quoi elle peut réaliser son devenir. De façon explicite, la cruche se tient en dehors de soi, elle tient sa vérité en dehors de soi, ce qui lui donne d'être un-delà d'un simple objet à portée de main, ou encore au-delà d'un simple objet fabriqué ou produit ; la cruche est une Chose. Ainsi, c'est réduire la cruche à sa dimension scientifique que de la concevoir uniquement comme de l'argile qui a telle ou telle forme etc. Regarder la cruche avec les lunettes scientifiques, c'est voir simplement un objet. La cruche, en tant que chose, va au-delà de ce simple aspect scientifique, la chose transcende toutes ses dimensions scientifiques. En cela, elle n'a aucunement besoin d'un élément externe ou extérieur, car elle se tient de soi, elle tient en soi sa réalisation, sa vérité, son devenir. La chose est donc ce qui s'auto-détermine, certainement, parce qu'elle séjourne dans notre proximité.

La chose est ce qui est proche de nous, ce qui relève de notre proximité quotidienne. La chose est ce qui se maintient en soi même, ce qui se maintient de soi et ce qui se trouve dans notre proximité. En suivant les écrits de M. Heidegger (1988, p. 18), « Posant la question : « Qu'est-ce qu'une chose ? », nous visons ici les choses qui nous entourent. « Nous considérons les choses qui nous sont les plus proches, l'immédiatement saisissable ». De ce fait, il ressort clairement que la chose séjourne dans notre proximité, la chose est intégrée à notre quotidienneté ; elle est chaque jour en contact avec nous. C'est pourquoi, Heidegger énumère comme choses qui séjournent dans notre proximité, entre autres « les pierres singulières et les divers minéraux, les plantes singulières et les diverses espèces végétales, les animaux singuliers et les diverses espèces animales, les divers outils et ustensiles » (M. Heidegger, 1988, p. 20). Toutefois, Heidegger, même s'il reconnaît la proximité de la chose, révèle que proportionnellement, elle est éloignée de nous, à l'image de l'être de la chose, c'est-à-dire, ce qui fait de la chose une chose. En clair, il faut souligner que la chose n'est pas immédiatement donnée, ni léguée par l'histoire comme une évidence acquise. C'est, en effet, sous cet angle que M. Heidegger (1980, p. 202) se demande : « La chose n'est-elle jamais arrivée assez près, de sorte que l'homme n'ait pas encore appris suffisamment à faire attention à la chose en tant que chose ? ». Une telle interrogation laisse transparaître l'idée selon laquelle la chose est à la fois éloignée de nous, au même titre qu'elle est proche de nous.

Évoquer une spécificité de l'interrogation sur la question de la choséité revient à déterminer, tout d'abord, la choséité comme question métaphysique, et par la suite dévoiler l'inconditionné comme choséité de la chose. Dire que la

choséité est une question métaphysique, c'est soutenir que l'unique domaine de connaissance dans lequel la chose prend fondamentalement son sens, c'est la métaphysique. En d'autres termes, la question de la chose échappe nécessairement au domaine scientifique, et la science exclut de son champ lexical la notion de chose. Or, cette question fait partie des questions essentielles de la métaphysique. On peut, à ce propos, dire avec M. Heidegger (1988, p. 13) que « nous posons (...) une question parmi celles qui s'inscrivent dans le cercle de la question fondamentale de la métaphysique : « Qu'est-ce qu'une chose? ». Ainsi, on comprend qu'au nombre des questions primordiales qui animent la pensée la métaphysique, la question de la chose figure en bonne place. On pourrait dire que celle-ci échappe à l'interrogation scientifique. En effet, le monde est constitué de divers existants ; et lorsque la science questionne sur ces existants, c'est en vue d'autres intérêts. Dans le développement de M. Heidegger (1988, p. 21), deux idées essentielles sont perceptibles. D'une part, il ressort que c'est l'utile qui intéresse l'interrogation scientifique. Lorsque la science questionne sur une chose, c'est en vue de son ustensilité, elle se limite à l'aspect ontique de la chose. D'autre part, on note que la science, même si elle le souhaite, malgré son art, tout son savoir-faire, toute sa rigueur, elle demeure incapable de questionner en direction de la chose de la chose ; cette question lui échappe totalement. Car, elle est exclusivement du ressort de la connaissance métaphysique. Toutefois, à regarder de plus près, exclure la question de la chose du domaine de la connaissance scientifique, la réduire foncièrement à la métaphysique, n'est-ce pas affirmer que l'être de la chose est autre chose qu'une chose ?

Lorsque que nous nous dressons pour regarder en direction de la chose de la chose, il ne s'agit plus de porter notre regard sur une chose particulière, mais bien plus, sur ce qui rend cette chose, Chose. Nous cherchons ce qui fait d'une chose en tant que chose et non en tant que pierre ou bois, précisément une chose, ce qui est la condition de la chose. Nous n'interrogeons point vers une chose de telle ou telle espèce, mais vers la chose de la chose. « Cette chose de la chose, qui fait de la chose une chose, qui en est la condition, ne peut être à son tour une chose, c'est à dire un conditionné. La chose de la chose doit être quelque chose d'inconditionné. Avec la question « Qu'est-ce qu'une chose ? », nous interrogeons vers l'inconditionné » (M. Heidegger, 1988, p. 20). Heidegger fait savoir ainsi que l'être de la chose, ce qui fait d'une chose ce qu'elle est en tant que chose, ne saurait se réduire essentiellement à une autre chose ; car cette dernière, elle-même, est, à son tour, nécessairement, conditionnée par une autre chose. Ce qui revient à dire que la chose de la chose est foncièrement autre qu'une chose ; ne dépendant d'aucune condition, la chose de la chose, l'être de la chose, apparaît nécessairement comme quelque chose d'inconditionné.

Il y a, assurément, une spécificité de l'interrogation heideggerienne en direction de la Chose, au regard des autres approches à l'intérieur de l'histoire de la philosophie. Cette caractérisation, mise en rapport avec l'étant, est la préoccupation majeure de ce texte.

Si, en règle générale, tout ce qui n'est pas rien, peut être qualifié de chose dans le langage courant, l'analyse que conduit M. Heidegger (1988, p. 18) se

concentre sur l'acception la plus étroite, c'est-à-dire sur les choses qui nous entourent (une pierre, une horloge, une pomme, une rose, un lézard). Toute la pensée de Heidegger est orientée sur la relation que l'être humain noue avec la « « nudité première » (René Char) des choses » (D. Saadjian, 2012, p. 110). « Dans *Être et Temps*, sous la figure de la « conjointure » selon la traduction de F. Vézin et « tournure » suivant celle d'Emmanuel Martineau, la chose possède la capacité de rassembler et de recueillir les contrées du monde » (S-J. Arrien et C. Sommer, 2021, p. 307). En récusant les concepts de substance et d'objet, « la pensée heideggérienne a posé, de façon cruciale, le problème ontologique de l'« objectivité ». À travers l'œuvre de Heidegger, pour la première fois, l'articulation entre la question de l'être et de la chose fait l'objet d'un examen circonstancié » (I. Thomas-Fogiel, 2017, p. 199).

En effet, c'est l'homme qui s'interroge sur l'être. Pour s'interroger sur l'être, il faut qu'un étant soit au préalable sans quoi il n'y aurait pas d'interrogation du tout. La philosophie de Heidegger annonce la différence ontologique entre l'être et l'étant. Heidegger distingue initialement entre ce qui est, « l'étant » (*das Seiende*) et « l'être de l'étant » (*das Sein des Seienden*). Ce qui est, l'étant recouvre tous les objets, toutes les personnes dans un certain sens, Dieu lui-même. L'être de l'étant, c'est le fait que tous ces objets et toutes ces personnes sont. Il ne s'identifie avec aucun de ces étants, ni même avec l'idée de l'étant en général. Dans un certain sens, il n'est pas ; s'il était, il serait étant à son tour, alors qu'il est en quelque manière l'événement même d'être de tous les « étants » ». M. Heidegger (2023, p. 119) précise que « l'être n'est pas quelque chose qui existe, mais l'existence elle-même, par quoi tout ce qui existe – tout comme la lumière, par exemple, n'est pas un objet éclairé, mais ce qui éclaire toutes choses et nous les rend visibles ». Être un étant, c'est participer d'une manière à chaque fois singulière à cette activité. « L'étant (la chose dans ce qu'elle est) ne s'ouvre originellement, dans son être, qu'à la mesure d'un monde dans lequel nous « ek-sistons » », précise J. Beaufret (1985, p. 143).

Par « chose », Heidegger désigne aussi ce qu'on entend couramment par ce mot, à savoir, les choses de la nature et de l'usage ; alors, la chose serait-elle synonyme d'étant ? Bien sûr que non. Bien que ce terme ne soit pas exactement synonyme de celui d'étant, qui est plus vaste, la chose est néanmoins un exemple tout à fait privilégié d'étant et la question de l'étant en son être peut se ramener finalement à celle de l'essence des choses. Voici, en effet, ce qu'écrit Heidegger : « C'est un fait reconnu que, depuis tout temps, dès que la question de l'être de l'étant a été posée, ce sont les choses qui, avec leur choseité, se sont toujours mises en avant et par là en évidence comme l'étant par excellence » (J. Balazut, 2010, p. 145). L'homme peut donc, en tant que *Dasein*, se définir par son ouverture aux choses comme telles. C'est pourquoi, « La question : Qu'est-ce qu'une chose ? est la question : Qui est l'homme ? » (M. Heidegger, 1976, p. 56.).

Conclusion

Nous venons de proposer un cheminement qui, aiguillonné par quelques œuvres citées, suit celui de Heidegger auprès des choses, qu'il n'a cessées

d'interroger au fil de son travail intellectuel, parce qu'il n'était pas satisfait des divers sens accordés au concept de Chose au cours de l'histoire de la pensée philosophique. En se donnant pour mission de re-penser le concept de Chose, il l'a mis en parallèle avec celui de l'étant, tout en marquant une nette différenciation entre les deux vocables. Les concepts « chose » et « étant » ne sont pas des synonymes. Même si la chose est un exemple tout à fait privilégié d'étant, le concept d'étant est plus vaste que celui de chose. « Les choses tombent sous le sens, sous *les* sens : elles nous environnent quotidiennement, à chaque instant, dans toute leur diversité » (S. Courtine-Denamy, 2023, p. 239). Mais précisément, ce qu'il y a de commun entre toutes ces choses – leur « essence » – nous échappe. « C'est la chose, dans sa modeste insignifiance, qui est la plus rebelle à la pensée », écrit M. Heidegger (1988, p. 31).

Références Bibliographiques

- AUGUSTIN Saint, 2015, *Les Confessions - Livre XII*, Paris, FB Editions, 156 p.
- ARRIEN Sophie-Jan et SOMMER Christian, 2021, *Heidegger aujourd'hui : Actualité et postérité de sa pensée de l'événement*, Paris, Editions Hermann, 540 p.
- BAGHDASSARIAN Fabienne, 2019, *Aristote. Métaphysique. Livre Lambda. Présentation et traduction*. Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques - La Métaphysique d'Aristote », 434 p
- BALAZUT Joel, 2017, *Heidegger et l'essence de la poésie*, Paris, L'Harmattan, 124p.
- BALAZUT Joël, 2010, « La thèse de Heidegger sur l'art », *Nouvelle revue d'esthétique*, 2010/1 (n° 5), pp. 141-152.
- BAUDRILLARD Jean, 1990, « Modernité » in *Encyclopædia Universalis*, Corpus 15, Paris, Encyclopædia Universalis Éditeur, pp. 552-554.
- BEAUFRET Jean, 1985, *Approche de Heidegger : Dialogue avec Heidegger III*, Paris, Éditions de Minuit, 237 p.
- BLAY Michel (sous la direction de), 2012, *Grand dictionnaire de la philosophie* (collectif), Paris, Larousse, 1152 p
- COURTINE-DENAMY Sylvie, 2023, *Le souci du monde : Dialogue entre Hannah Arendt et quelques-uns de ses contemporains*, Paris, Vrin, 350 p.
- COURTINE Jean-François, 2015, « RES SINGULARIS » in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vita e Pensiero –la maison d'édition de l'Université catholique de Milan, Vol. 107, no 1-2 (Gennaio-Giugno 2015), pp. 255-274
- COURTINE Jean-François, 2014, « Chose, monde et œuvre dans la pensée de Heidegger »
https://vod.canalu.tv/vod/media/canalu/documents/cpgejeanzay/d.rer.schiller.heidegger.l.uvre.d.art.la.chose.le.monde_14456/res.singularis.chose.monde.et.oeuvre.dans.la.pensee.de.martin.heidegger.pdf, Conférence réalisée et mise en ligne le 11 février 2014, 4 p.
- D'AQUIN Thomas, 2021, *Somme théologique*, Tome 4, Paris, Cerf, 2021, 768 p.
- DEBRAY Régis, 1998, « Histoire des quatre M », *Les cahiers de médiologie*, 1998/2 (N° 6), pp. 7-25.
- DE CESAREE Eusèbe, 1991, *La Préparation évangélique. Livres VIII-X*, Paris,

- Gaume frères, 510 p.
- DEWALQUE Arnaud, 2003, *Heidegger et la question de la chose : Esquisse d'une lecture interne*, Paris, L'Harmattan, 206 p.
- FOUCAULT Michel, 1990, *Les mots et les choses : Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 406 p.
- HEIDEGGER Martin, 2023, *Histoire de la philosophie de Thomas d'Aquin à Kant*, Paris, Seuil, 304 p.
- HEIDEGGER Martin, 2014, *De l'origine de l'oeuvre d'art*, Trad. Clément Layet, Paris, Payot, 124 p.
- HEIDEGGER Martin, 2006, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, trad. Alain Boutot, Paris, Gallimard, 480 p.
- HEIDEGGER Martin, 1988, *Qu'est-ce qu'une chose ?* trad. Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Paris, Gallimard, 272 p.
- HEIDEGGER Martin, 1986, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Trad. Jean Beaufret, François Fédier et François Vezin, Paris, Gallimard, 476 p.
- HEIDEGGER Martin, 1986, *Être et Temps*, traduit de l'allemand au français par François Vezin, Paris, Gallimard, 581 p.
- HEIDEGGER Martin, 1980, *Essais et Conférences*, Trad. de l'allemand par André Préau. Préface de Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 378 p.
- HEIDEGGER Martin, 1976, (« Qu'est-ce que la métaphysique ? » dans *Questions I*, Paris, Gallimard, 316 p.
- HERACLITE, 2011, *Fragments*, Paris, PUF, 384 p.
- KAHN Pierre et al, 2021, *La philosophie de A à Z : Les auteurs, les œuvres et notions en philosophie*, Paris, Hatier, 544 p.
- KANT Emmanuel, 2013, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Trad. Victor Delbos, Paris, Hachette, 167 p.
- KIERKEGAARD Sören, 1976, *Le concept d'angoisse*, trad P.-H. Tisseau, Paris, Gallimard, 192 p.
- LALANDE André, 2010, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1376 p.
- MALET André, 2015, *Une transcendance finie : Cours sur Heidegger : I. Sein und Zeit*, Paris, Theolib, 134 p.
- PONGE Francis, 2011, *Le Parti pris des choses*, Paris, Belin-Gallimard, 160 p.
- POPOVICI-TOMA Cosmin, 2019, « X. La chose et les choses », dans : *Neutraliser l'absolu. Blanchot, Beckett et la chose littéraire*, sous la direction de POPOVICI-TOMA Cosmin. Paris, Hermann, « Le Bel Aujourd'hui », pp. 267-291.
- RUSS Jacqueline, 2005, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Bordas, 384p.
- SAATDJIAN Dominique, 2012, « Heidegger. Penser notre présence au monde », dans : Véronique Bedin éd., *Philosophie. Auteurs et Thèmes*. Auxerre, pp. 109-111.
- SEGOND Louis, 2023, *LA SAINTE BIBLE*, Paris, Editions Biblio, 1280 p.
- SPINOZA Baruch, 2023, *Éthique*, tr. Charles Appuhn, Paris, Flammarion, 384 p.
- THOMAS-FOGIEL Isabelle, 2017, « Qu'est-ce que la philosophie de Heidegger a d'original ? » in *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 2017/2 (Tome 142), pp. 195-214

Pascal Dieudonné ROY-EMA / « Chose » et étant chez Martin Heidegger / Revue *Échanges*, n°23,
décembre 2024

VILLEVIEILLE Laurent, 2022, *Heidegger : une pensée de la présence*, Paris,
Ellipses, 220 p.