1. 1. - LA CHOSE

1. 1. 1.

Les choses autour de nous peuvent nous étonner par leur simple existence, par leur simple présence. Nous saisissons alors en elles comme une épaisseur de réalité dont toute explication en termes de pourquoi et de comment ces choses sont faites ne rend pas compte. Interroger la choséité *des choses, ainsi, c'est s'efforcer de saisir ce qui est en tant qu'il est. C'est tenter d'appréhender l'être même des étants.*

Mais bien sûr, parler de « la choséité des choses », demander « ce qu'est une chose en tant que chose » peut paraître étrange, voire ridicule. Ce genre de question n'illustre-t-elle pas jusqu'à la caricature les interrogations oiseuses de la philosophie – laquelle n'est jamais qu'une discipline toute verbale et inutile pour beaucoup de gens ?

Cette question peut paraître vaine en effet et ne doit peut-être pas être prise trop au sérieux. C'est qu'en la posant, nous savons bien que nous ne pouvons attendre une réponse simple, positive. A vrai dire, on ne sait même pas précisément ce que l'on cherche à exprimer ! Pourtant, on ne peut négliger l'étonnement qui en est à la source et qui conduit, dès lors qu'on tente de le formuler, à appréhender un concept incontournable et pour tout dire absolu : l'Etre.

Dans cette mesure, il ne sera pas sans intérêt de nous plier à considérer un instant la brutalité *d'être des choses. Car découvrir que quelque chose existe n'est pas commun et la découverte d'une existence autre que la nôtre en tant que telle ne va guère sans un saisissement. En ce sens, demander ce qu'est cette chose en tant que chose, c'est traduire l'étonnement qui peut nous saisir face au simple fait que quelque chose existe, là, devant nous. En ce sens, nous parlons de "chose" et non pas d'objet pour souligner que ce ne sont ni l'usage ni l'utilité*

(auxquels renvoie le terme "objet") qui nous intéressent ici. Interroger la choséité *des choses, c'est demander quel sens ont celles-ci dans l'absolu.*

Ci-après, nous demanderons ainsi A) qu'est-ce qu'une chose en tant que chose ? Avant de situer la chose dans le passage B) de l'existence à l'essence. En chemin, nous parlerons de poésie, des natures mortes et du tourisme !

A) Qu'est-ce qu'une chose en tant que chose ?

1. 1. 2.

En parlant ici de « chose » - terme très général par lequel on désigne tout ce qui existe et peut être pensé comme singulier - nous visons un être dont les déterminations ne nous intéressent pas en l'occurrence mais dont la simple existence nous étonne. Ce qui est plus étrange que tout, écrit Fernando Pessoa, c'est que les choses soient réellement ce qu'elles paraissent être et qu'il n'y ait rien à y comprendre. Les choses n'ont pas de signification. Elles ont l'existence (*Le gardien de troupeaux*, posthume 1946, XXXIX[1]).

NB : cette *chose*, être tout à la fois vague et distinct, n'a rien à voir avec la chose-en-soi kantienne, le *noumène* (présenté en 2. 1. 24.).

Le parti pris des choses.

Une bouteille, écrit Vilém Flusser, ne devient véritablement intéressante qu'à partir du moment où elle est vide. On aperçoit alors ce qu'elle est : un quelque chose que nous nommons une bouteille et non directement ou seulement un récipient (*Choses et non-choses*, posthume 1993, p. 15[2]).

Dans sa série *Tag un Tag guter Tag*, Peter Dreher a peint à partir de 1974 de nombreux tableaux du même verre vide transparent.

On peut être attentif dans les choses « aux muettes instances qu'elles ont qu'on les parle… pour elles-mêmes - en dehors de leur valeur habituelle de signification », écrit

[1] trad. fr. Paris, Gallimard, 1987.
[2] trad. fr. Nîmes, Ed. J. Chambon, 1996.

Francis Ponge (*Le Parti Pris des choses*, 1942[3]). Chaque chose, considérée en tant que chose, paraîtra alors solliciter un effort vers une certaine expression de ce qu'elle est vraiment en elle-même. Epouser cet effort, c'est tenter d'atteindre l'être des choses, estime Ponge.

Cependant, le parti pris des choses ne peut que rapidement se heurter à l'infidélité de nos moyens d'expression, note Jean-Paul Sartre (*L'homme et les choses*, 1944[4]). Comment dire en effet ce qui est en tant que précisément il est ? Il faudrait que les mots puissent se confondre avec les choses et ne servent pas seulement à décrire des objets. Il faudrait que, communs, ils s'appliquent au singulier. Il faudrait que le mot soit la chose ou il faudrait un mot pour chaque chose particulière. La langue rencontre pour principal obstacle l'existence même de ce qu'elle tente de saisir, souligne Sartre. Pour elle, l'être est opaque dans la mesure même où il est rempli de lui-même. Une chose nommée est une chose morte, disait Antonin Artaud (*Héliogabale*, 1934, p. 56[5]).

Cette « opacité », toutefois, n'a de sens qu'à postuler qu'il y a quelque chose à dire de ce qui ne peut être dit et qu'il faudrait pour cela une sorte de langage au-delà du langage, plus vrai et plus parlant que lui puisque saisissant ce qui est vraiment tel qu'il est. Ne risque-t-on pas alors, en parlant « d'opacité », de faire du vide un mystère ? Et si, des choses en tant que telles, il n'y avait rien à dire ? Et si saisir pleinement leur existence était une expérience se suffisant à elle-même, sans qu'il soit besoin de l'exprimer ?

A Francis Ponge, Alain Robbe-Grillet objecte qu'il ne peut s'agir d'atteindre quelque profondeur ou vérité cachée des choses, qui ne seraient que des projections de nos propres états d'âme (*Nature, humanisme, tragédie*, 1958[6]). Il faut se convaincre que le monde n'est ni signifiant, ni absurde. Il est, tout simplement. Les choses sont là, avant d'être quelque chose (*Une voie pour le roman futur*, 1956[7]). Au-delà de ce que nous voyons, il n'y a rien, sinon la présence concrète, solide, matérielle du monde (*Sur quelques notions périmées*, 1957[8]). En une sorte de synthèse entre le bouddhisme zen et Heidegger,

---

[3] Paris, Gallimard, 1982.
[4] in *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947.
[5] Paris, Gallimard, 1979.
[6] *Pour un nouveau roman*, Paris, Minuit, 1963.
[7] *Ibid*.
[8] *Ibid*.

Keiji Nishitami souligne que l'ainsité du soi et des choses dévoile le champ de la vacuité (*Qu'est-ce que la religion ?*, 1961[9]).

Dès qu'il y a qualification, il n'y a plus de choses en elles-mêmes mais pour nous. Or, vouloir dire ce que les choses sont en elles-mêmes, n'est-ce pas encore une manière de les qualifier ? En somme – c'est une rengaine des poètes – l'impuissance du langage à dire les choses telles qu'en elles-mêmes, dans toute leur singularité, témoignerait qu'il y a bien quelque chose et quelque chose d'ultime à saisir en elles. A moins - ce sera le point de vue de Hegel nous allons le voir - qu'il ne s'agisse là que d'une sorte de jeu de cache-cache de la pensée avec elle-même, investissant les choses d'un insaisissable qu'elle s'émerveille ensuite de ne pouvoir saisir.

Ainsi dans ce poème de Saint-Pol-Roux : « Une Absence pareille, qu'est-ce autre chose en vérité que la preuve de la Présence ? » (*Le mystère du vent*[10]).

*

1. 1. 3.

Par rapport au langage, une vision des choses est sans doute plus capable de les saisir telles qu'en elles-mêmes. Songeons notamment à la naïve jubilation que les natures mortes de Chardin sont susceptibles de provoquer. Dans ces tableaux, les objets peints n'ont en eux-mêmes guère d'intérêt. Mais ils ont l'air d'exister. Le peintre semble avoir réussi ce prodige de rendre la plus banale et la plus impalpable propriété des choses : *l'existence*.

Jean-Siméon Chardin, le peintre des choses.

Naissance de la nature morte.

Chardin (1699-1779), bien entendu, n'a pas inventé la nature morte. Avant lui, il y eut chez les Flamands et les Hollandais une nature morte bourgeoise et puritaine, celle par exemple d'un Pieter Claesz (1597-1661) ou d'un Willem Heda (1594-1682), aux connotations allégoriques et morales (le temps, la mort, les « vanités ») assez souvent pédantes et dont les objets tendaient à n'être que de purs symboles.

[9] trad. fr. Paris, Cerf, 2017.
[10] *La Rose et les épines du chemin*, Paris, Mercure de France, 1901.

Il y eut encore chez les Espagnols les *bodegones*, comme celles d'Antonio de Pereda (1611-1678), imprégnées d'un sentiment religieux. Ainsi que les natures mortes mystiques, figées par la lumière, de Zurbaran (1598-1664[11]).

Pour l'essentiel, cependant, la nature morte demeurait un art décoratif exercé par certains peintres spécialisés, tels que, pour les fleurs, Rachel Ruysen en Hollande ou, en France, Jean-Baptiste Monnoyer (1636-1699), « peintre ordinaire du roi pour les fleurs », dont les fastueux bouquets ornaient les demeures royales et les grands hôtels parisiens[12]. Toute cette peinture ne saisissait des choses que leur qualité la plus superficielle : la luisance, note Roland Barthes (*Essais critiques*, 1964, Le monde-objet[13]).

[11] Une seule de ses natures mortes est signée et datée néanmoins, celle avec *Citrons, oranges et rose* (1633), du musée Norton Simon de Pasadena.
[12] Le tableau de fleurs autonome apparaît aux Pays-Bas vers la fin du XVI° siècle avec Jan Breughel l'Ancien (de Velours) notamment.
[13] Paris, Seuil, 1964.

En fait, avant Chardin, la nature morte ne savait que rarement représenter les choses. Elle ne savait que les mettre en scène. Les choses, pour être saisies, devaient faire l'objet d'une savante mise en lumière - ainsi chez un Willem Kalf (1619-1693), les objets émergent comme magiquement d'un fond obscur.

Dans ce qu'on nommera à partir du XVIII°, avec un sens d'abord péjoratif, les « natures mortes », les choses devaient être arrangées - comme dans les bouquets de verres d'un Sébastien Stosskopff (1597-1657)[14]. Et le plus souvent, les choses - les fleurs particulièrement - étaient choisies pour composer un entrelacs de symboles[15].

[14] Voir sa *Corbeille de verres* (1644) au musée de l'Œuvre de Strasbourg, ainsi que le commentaire de C. Sterling (*La Nature Morte de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Ed. des Musées nationaux, 1952, pp. 75-76).
[15] Voir A. Tapié *Le sens caché des fleurs. Symbolisme et botanique dans la peinture du XVII° siècle*, Paris, Ed. Adam Biro, 1998.

Par son intérêt pour la simple vie calme des choses et trouvant quelques précurseurs - comme Lubin Baugin (1610-1663), dont certaines toiles offrent comme un trait d'union entre celles de Zurbaran et les siennes - Chardin allait renouveler un genre et contribuer, presque à lui seul, à lui donner ses véritables titres de noblesse en peinture. Avec Chardin, les choses ne sont plus rassemblées en une composition faisant sens pour un œil extérieur. Elles sont comme posées pour elles-mêmes, à portée d'être saisies.

*

Originalité de Chardin.

A ses débuts, Chardin adopte volontiers les thèmes évocateurs de la nature morte flamande[16]. Mais, au terme de sa carrière, ayant banni toute ornementation, toute anecdote descriptive, il parvient à l'extrême dépouillement du *Gobelet d'argent* (au Louvre)[17].

[16] Voir par exemple *La raie* (1728) au Louvre.
[17] Voir M. Faré *La nature morte en France, son histoire et son évolution du XVII° au XX° siècle*, 2 volumes, Genève, P. Cailler Ed., 1962, I, p. 162 et sq.

Sur « des fonds sourds et brouillés où se mêlent vaguement des fraîcheurs de grotte à des ombres de buffet », comme écrivent Edmond et Jules de Goncourt, les objets surgissent alors tout près du regard, à portée de main (*L'art du XVIII° siècle*, 1859-1875[18]). C'est à peine si leur agencement suggère la présence humaine quotidienne qui les utilise ou le geste du peintre qui les a rassemblés. Peu importe d'ailleurs les objets eux-mêmes ; fruits, gobelets, tabatières ne sont convoqués qu'au titre de pures choses indifférentes. Ce ne sont pas eux qui sont peints mais les contours apparents de leur existence : non pas la pèche mais son velours pelucheux ; non pas le raisin blanc mais sa transparence d'ambre ; non pas l'orange mais les rides et le verruqueux de sa peau. Seule la vie inanimée de ces choses importe[19]. Le mystère matériel de leur présence. L'épaisseur de leur existence. Chardin « fait tout ce qu'il voit ». Il peint « le miracle des choses, modelées dans la masse de leurs contours, dessinées avec leur lumière », poursuivent les Goncourt (pp. 83-84). Chardin fait de la chair quand il lui plait, disait Diderot (*Essais sur la peinture*, 1765[20]).

Chardin est le peintre de la Chose, qui ne renvoie qu'à sa propre présence embuée de mystère, insaisissable en sa matérialité même[21]. Diderot notait que de près les objets de ses tableaux se dissolvent en reflets émaillés. Les Goncourt décriront eux aussi ces « gribouillis » ; d'une façon qui enchantera Van Gogh.

[18] Paris, Hermann, 1967.
[19] Rappelons que si le français parle de "nature morte", l'anglais dit "*Still Life"* et l'allemand "*Stilleben*". Avant de parler de "nature morte", on traduisait en français le "*still-leven*" hollandais par "vie coye".
[20] Paris, Hermann, 1984.
[21] Voir S. Cotté *Chardin*, Paris, H. Scrépel, 1978. Voir également A. Comte-Sponville *Chardin ou la matière heureuse*, Paris, A. Biro, 1999.

Les natures mortes de Chardin semblent être autant de méditations sur la présence au monde des choses. Ces méditations, cependant, dans le cadre d'un tableau, demeurent muettes. La saisie de la pure existence des êtres s'y offre sous la forme d'une jubilation esthétique sans pouvoir s'exprimer autrement. Sans avoir surtout à s'exprimer, ce qui est sans doute le plus difficile à reconnaitre, tant nous sommes comme irrésistiblement appelés à dire ce que nous saisissons, comme en une découverte, dans sa pleine existence. Mais tout ce que nous pourrions dire, en l'occurrence, annulerait cette saisie. C'est là une expérience qui n'a pas de vérité. Tout sens lui étant prêté ne peut que la déborder. *L'existence n'est pas l'essentiel*. Ce que ne peuvent reconnaitre ni ceux qui veulent référer toute vérité à un être. Ni ceux qui, dans le développement du langage voient une impossibilité à dire ce qui est vraiment, qui parait alors un mystère.

*

1. 1. 4.

Le mystère d'une présence.

Cette chose en face de moi n'est pas seulement un cendrier servant à recueillir des cendres et à écraser des cigarettes. C'est quelque chose qui est précisément *là*. Qui n'est donc pas seulement mais qui est là, *présente*. Il y a !

Les Grecs distinguaient l'*ousia* que l'on pourrait traduire par « l'étance » : le fait d'être, de participer à l'être et la *parousia* : la présence même de ce qui est. Terme que le christianisme s'appropriera pour désigner la venue du Christ à la fin des temps. Dans le bouddhisme zen, notamment chez Maître Dôgen (1200-1253), on

rencontre le terme *inmo*, le « tel quel », ce dont on peut seulement dire qu'il est tel quel, sans pouvoir le faire entrer dans une catégorie générale ; ce qui ne peut être connu que dans sa manifestation.

Heidegger et les choses.

Cette chose, un morceau de craie par exemple, la briserais-je pour savoir à quoi elle ressemble au dedans ? Cela ne répondrait pas à ma question. « Le dedans n'est qu'un dehors reculant plus loin », écrit Martin Heidegger. L'explication de ce dont cette chose est faite et de ce à quoi elle sert ne lève en rien le *mystère* de sa simple présence, laquelle ouvre sur un « vertige ontologique concret », écrit V. Flusser (*op. cit.*[22]). Pour reprendre une distinction de Gabriel Marcel, cette présence est « mystère » et non pas « problème ». Un problème est donné. Un mystère est donnant ; « comme un problème qui empiéterait sur ses propres données et se dépasserait par là même comme problème » (*Positions et approches concrètes du mystère ontologique*, 1933[23]).

En interrogeant la choséité des choses, nous demandons ce qui fait d'une chose une chose. Nous interrogeons son être à partir de sa présence. Nous tentons de saisir ce qui en est « la condition inconditionnée », écrit Heidegger.

Heidegger a traité deux fois explicitement de la Chose (*das Ding*) : dans une série de cours de 1935-1936, publiés en 1962 (*Qu'est-ce qu'une chose ?*[24]), puis dans une conférence de 1950 intitulée "*La chose*"[25]. En 1935-1936, Heidegger s'intéressait surtout aux conceptions relatives à l'être que la question de la chose permet de mettre en perspective. En 1950, il tentait d'interroger directement l'être des choses.

Ce genre de question sur les choses, note Heidegger, nous place dans une position inhabituelle en regard de l'usage familier que nous avons de ces dernières. Cette question est hors de la représentation et des préoccupations quotidiennes et peut paraître oiseuse en cela. Cependant, son apparente inanité révèle en fait la spécificité de l'interrogation philosophique, au double sens où la philosophie est précisément, selon Heidegger, ce domaine dans lequel une telle question peut avoir un sens ; ainsi que dans la mesure où cette question suffit à définir la tâche propre de la philosophie. La question de la chose, écrit ainsi Heidegger, représente un « questionnement très incommode et très long qui, pour des

[22] Voir également p. 64 et sq, où V. Flusser interroge, en tant que chose, un échiquier.
[23] in *Le monde cassé*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933.
[24] trad. fr. Paris, Gallimard, 1971.
[25] in *Essais et conférences*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1958.

dizaines d'années, restera seulement un questionnement ». « Déterminer la position fondamentale en train de se transformer à l'intérieur du rapport à l'étant, c'est la tâche d'un siècle entier ». Dès lors, il ne faut pas tant s'efforcer de répondre à la question qu'apprendre à bien la poser. Apprendre à adopter le parti pris des choses. Et cela requiert, selon Heidegger, que nous considérions d'un œil plus lucide ce qui justement nous emprisonne le plus et nous prive de liberté dans l'expérience des choses : la manière de penser propre à la science moderne de la nature.

Libérer les choses du regard scientifique.

La science, en effet, qui peut nous dire de quoi se compose la chose, quelle est son origine matérielle et quelles sont ses propriétés, est incapable de répondre à notre question. L'approche physico-mathématique transforme la chose en un composé de matériaux. Elle la fait voler en éclats dans une multiplicité de propriétés et de fonctions. Pourtant, les déterminations scientifiques et techniques que nous rapportons aux choses (nous les situons dans l'espace et dans le temps, nous les désignons au moyen de noms se rapportant à leurs propriétés, etc.), ces déterminations n'appartiennent pas aux choses elles-mêmes. C'est nous qui les leur conférons. La question « qu'est-ce qu'une chose ? » traduit ainsi la volonté d'accéder à un savoir totalement autre que celui des sciences. Un savoir plus fondamental, capable de déterminer le fondement et les limites de la science et sa véritable efficience par rapport à ce qui est. Car, demande Heidegger, le vert de la feuille et le jaune du champ de blé, le noir du corbeau et le gris du ciel, tout ce en quoi les choses se donnent et qui leur appartient en propre n'est-il pas ce qu'il y a *de plus étant* ? Nos forêts et nos montagnes « prodiguent inlassablement ce qu'il leur revient d'être », écrit Heidegger dans sa correspondance. Et ainsi font tous les êtres « dans l'irradiation même de leur présence » (*H. Arendt–M. Heidegger. Lettres et autres documents. 1925-1975*, 1999, Lettres du 15 décembre 1952 et du 6 octobre 1966[26]). Quel est alors ce sens des choses ?

*

1. 1. 5.

Entrelacement des choses.

En 1950, Heidegger reprendra les mêmes thèmes mais sur un ton plus alarmant : la science dissout le réel. Avec elle, il n'est jamais question de l'être des choses. En fait, il y a longtemps qu'elle a fait disparaître les choses en tant que choses. L'effroyable a bien eu lieu : pire qu'après une conflagration nucléaire générale, *les choses ont disparu* ! La technique moderne, les moyens de communication, souligne Heidegger, abolissent les distances. Pourtant, nous ne sommes plus proches de rien. Autour de nous, il n'y a pas des choses mais des objets consommés, sans épaisseur. Les choses sont réduites à des non-choses (*Undinge*), écrit ainsi V. Flusser (*op. cit*.). Elles n'ont plus le statut que d'informations. Et c'est le monde tout entier qui paraît dénué de sens.

Nos voyages, ainsi, rapprochent les objets de nous mais ne nous rapprochent pas d'eux. Simples exemplaires, sortes de « copies réelles » de ce dont nous avons déjà vu les images, souvent bien plus impressionnantes, les lieux et les objets que nous livrent nos voyages sont bien moins découverts qu'ils n'attestent par une sorte d'effet de présence, ce que nous savions déjà d'eux. Qu'importe de voyager dès lors, est-on tenté d'ajouter, si le monde n'a plus de consistance ? Si les choses n'existent plus !? Dans le prolongement des analyses heideggériennes, une critique du tourisme permet d'illustrer ce fait que *l'être des choses porte le sens que le monde prend pour nous*.

*

Choses vues (critique du tourisme).

On se presse pour aller voir des monuments, des œuvres, des paysages que tout le monde connaît et dont les reproductions abondent. Qu'est-ce que cela nous apporte ? Rien que d'anecdotique en général (c'est plus grand ou plus petit qu'on pourrait croire ; c'est décevant, c'est magnifique ou bien, un simple : je l'ai vu !). Rien qui s'écarte beaucoup de ce que tout le monde en sait. Car toutes ces choses qui défilent sous nos yeux à un rythme parfois harassant ne nous arrêtent pas comme choses et *existent* très peu par rapport à nous. Elles ne nous retiennent finalement guère et ont à peine plus de dimensions et de réalité que sur les photos que nous en rapportons. Le plus souvent, de les voir réellement ne nous apporte que la confirmation de ce que nous avions déjà vu d'elles.

---

[26] trad. fr. Paris, Gallimard, 2001.

C'est qu'il ne suffit pas de se rendre quelque part pour coexister avec les êtres et les choses qui y demeurent. Les guides touristiques nous supposent des compétences infinies, note Alain de Botton, pour admirer une architecture gothique dans une rue et un chef d'œuvre de l'art nouveau dans la suivante. C'est qu'on est tenu de voir un maximum de choses, dans des endroits où l'on ne reviendra sans doute jamais. Les choses n'ont alors entre elles de rapports que géographiques (*L'art du voyage*, 2002, p. 148[27]). Mais, à ce compte, il est des statues de dieux dans les salles de musées qui se détournent de nous et ne nous disent rien. « Elles sont là ensemble, formant comme un mur blanc. Ce monde des choses qui se déroule en lui-même a raison de l'homme par son extension, sa masse. La facticité pure, hostile à la parole, est mortelle », écrit Max Picard (*Le monde du silence*, 1954[28]).

Il est des temples et des palais dont les ruines nous laissent absolument froids. Lorsque nous les visitons, nous sommes tentés de nous pincer, non pour y croire mais pour réaliser où nous sommes. Pour tenter d'y être pleinement. Nous cherchons alors par exemple à nous représenter comment cela était vraiment, quelle réalité a existé là, comme pour nous y transporter. Nous les photographions, comme si, pour croire au réel, nous avions besoin de son image ; comme si nous avions besoin d'accumuler les témoignages pour être sûrs d'avoir vécu, d'avoir vu des choses[29]. Si l'on interdisait aux touristes de prendre des photos, demande Günther Anders, que se passerait-il ? Seraient-ils toujours intéressés par leurs voyages ? Que feraient-ils d'eux-mêmes ? (*L'obsolescence de l'homme*, 1956, p. 209[30]).

L'écran fait apparaître l'exil de notre condition naturelle, souligne Stanley Cavell. Tout le caractère magique du cinéma tient à ce qu'il nous permet de contempler le monde sans être vu, sans contrainte, exilé de notre habitation naturelle dans le monde et placé désormais à une irrémédiable distance de lui (*La projection du monde*, 1971-1979, p. 71 et sq.[31]). Une distance que les voyages ne suffisent pas forcément d'eux-mêmes à abolir.

Ainsi, lorsque nous racontons nos voyages, nous valorisons nos "immersions", nos aventures, nos contacts avec les autochtones ; le fait de nous être écartés des sentiers battus. Nous apprécions de connaître des gens là où nous nous rendons, comme si cela allait nous

[27] trad. fr. Paris, Mercure de France, 2003.
[28] trad. fr. Paris, PUF, 1954.
[29] Voir M. Augé *L'impossible voyage*, Paris, Rivages Payot, 1997, p. 81.
[30] trad. fr. Paris, Ivrea, 2002.

permettre d'échapper au statut du "touriste", de "l'étranger" - car aujourd'hui, rien ne définit mieux le touriste un peu éclairé que le refus de se considérer comme tel. C'est pourquoi certains disent que le voyage d'affaires est le seul voyage authentique. N'est-ce pas reconnaître qu'autrement - qu'habituellement - nous ne sommes pas aux choses vers lesquelles nous nous déplaçons ? Ce sens de la coexistence, de la proximité partagée, du rapprochement, voilà finalement, selon Heidegger, le sens de l'être des choses en tant que choses. Et, friand d'étymologie, notre philosophe de souligner qu'en vieil allemand (comme d'ailleurs en vieil anglais) la chose, le *Thing*, désignait un rassemblement, une assemblée ; l'enceinte religieuse et judiciaire des Germains et des Scandinaves (l'Althing, à Thingvellir en Islande, fut l'un des plus anciens parlements du monde).

Signalons que Heidegger fait ici référence à un terme qui, avec le roman d'Ernst Wachler (*Osning*, 1914[32]), était devenu un symbole fort de la Germanité dans le contexte de l'entre-deux guerres.

*

Alors que, déjà âgé, sa femme proposait de lui offrir un voyage en Grèce, Heidegger hésita longtemps à l'accepter. Par crainte d'être déçu et, plus encore, de devoir reconnaître, face au pays réel, que sa vision de la Grèce antique, si importante pour sa philosophie, n'était peut-être qu'une illusion.

Finalement, le voyage (une croisière) eut lieu en 1962 et Heidegger en fit le récit (*Séjours*, posthume 1989[33]). Le départ était à Venise, une ville réduite à un simple décor, aux yeux du philosophe. De la République, il ne reste rien ; aucune tradition vivante. On y trouve du passé mais pas « d'être été » consistant, écrit-il. La ville est morte au sens historique. Elle ne participe plus au monde moderne. Elle n'indique aucun chemin. « Elle n'offre rien à celui qui s'enquiert de trouver à l'état actuel du monde le point sensible mais encore caché par où ce monde se définit. » Avec le tourisme, le monde moderne et sa technique effacent toute possibilité de séjour dans les lieux que l'on visite. Seuls ceux qui l'oublient peuvent trouver du charme à Venise, écrit Heidegger.

---

[31] trad. fr. Paris, Belin, 1999.
[32] Leipzig, Sarafin, 1914.
[33] trad. fr. Paris, Ed. du Rocher, 1992.

En Grèce, de même, il ne trouve rien qui permette l'expérience de ce qui serait encore initialement grec. L'Acropole n'a que la présence d'un abandonnement. A Délos, ainsi qu'au Cap Sounion, Heidegger saisit néanmoins ce qui se rendait présent aux Grecs, ce qui a défini leur séjour au monde. Et parce qu'il retrouve en ces lieux la vision même que les Grecs avaient des choses, Heidegger estime que son voyage a pu être un séjour.

*

1. 1. 6.

L'essence de toute chose est de rapprocher, de rassembler, écrit Heidegger. Dans leur simple présence, les choses nous renvoient au sens du monde. Les choses, nous l'avons vu, peuvent alors nous dévoiler un sur-plein de sens capable de paralyser le langage. Comme Lord Chandos, ce personnage imaginaire d'Hugo von Hofmannsthal, qui, ayant perdu « le regard simplificateur de l'habitude », ne peut plus utiliser de mots généraux. Rien pour lui ne se laisse plus embrasser à l'aide d'une notion définie. Toute chose est le réceptacle d'une révélation. Tout lui paraît significatif. Son moi tout entier est absorbé dans un présent porté à son maximum de présence et plein de sublimité (*Lettre de Lord Chandos*, 1902[34]).

Pour Lord Chandos, ce parti-pris des choses empêche toute création et la *Lettre* justifie son incapacité à produire la grande œuvre qu'on attend de lui. Pour Heidegger, en revanche, s'il s'agit d'apprendre à faire suffisamment attention aux choses en tant que choses, il ne s'agit pas d'en rester à l'inexprimable et de se satisfaire du simple mystère de leur présence (« la garde de l'être n'est pas fascinée par les choses existantes »). Il faut parier que cet inexprimable, cet insaisissable dans les choses masque une plénitude cachée. Il faut repeupler le monde de choses.

Heidegger l'illustre en une visée poético-déductive : qu'est cette cruche en tant qu'elle est cette chose, une cruche ? Elle n'est pas un étant indifférent. Elle déploie son être dans le versement mais non pas simplement dans celui qui veut apaiser la soif. Dans le versement offert en consécration. C'est l'offre en retour à un don des dieux, dans un geste qui unit dieux et mortels, ciel et terre. La cruche retient et laisse paraître ces quatre en

[34] in *Œuvres en prose*, trad. fr Paris, LGF/Le livre de poche, 2010. Voir P-A. Hué *Savons-nous lire Hofmannsthal ?*, Paris, Klincksieck, 2004.

miroir, entrelacés dans la simplicité du jeu d'un Quadriparti (*das Geviert*[35]), le jeu du monde, le système de la Terre, du Ciel, des Divins et des Mortels, qui installe les choses dans leur être propre[36].

Dans le XIII° des *Sonnets à Orphée* (1922, I° partie[37]) de Rilke, le monde se rassemble ainsi dans une pomme. « Celui qui a plus ou moins l'habitude de contempler les objets de la nature par l'œil de l'esprit sait bien que c'est l'image spirituelle qui forme la partie vraiment vivante de ce qui est de volume et de poids, de ce qui est, pour ainsi dire le vase, le milieu phénoménal de cette image. Toujours prêt à s'échapper mais toujours maintenu, cet être insaisissable et pourtant présent, auquel toutes les choses doivent leur charme, leur éclat et leur apparence de vie, est à la fois ce qui est le plus manifeste et le plus caché. En état de mutation incessante, il possède, en tant que vision du véritable être qui réside en toutes choses et n'attend plus que sa libération, un pouvoir d'attraction d'autant plus grand », écrivait Schelling (*Les âges du monde*, 1815, p. 113[38]).

*

Les souliers de Van Gogh.

Dans *L'origine de l'œuvre d'art* (1935 & 1961[39]), Heidegger s'était déjà livré à une semblable « démonstration » à propos du tableau de Van Gogh *Les souliers* (1885-1886)[40].

---

[35] Terme qui a aussi été traduit par "Uniquadrité". Voir J. Beaufret « En chemin avec Heidegger », *Cahiers de l'Herne Martin Heidegger*, Paris, L'Herne/Le livre de poche, 1981.
[36] Voir J-F. Mattéi *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, Paris, PUF, 2001. Voir également C. Dubois *Heidegger. Introduction à une lecture*, Paris, Points Seuil, 2000, p. 334.
[37] trad. fr. Paris, Gallimard, 1994.
[38] trad. fr. Paris, Aubier, 1949.
[39] in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1962.
[40] Plusieurs tableaux de Van Gogh représentent des souliers usés. L'œuvre la plus célèbre est celle du Musée Van Gogh d'Amsterdam.

« A travers ces chaussures passe l'appel silencieux de la terre, écrivait Heidegger, son don tacite du grain mûrissant, son secret refus d'elle-même dans l'aride jachère du champ hivernal... ce produit appartient à la terre ». Ce que le tableau nous révèle dans la représentation de ces choses, de ces souliers usés, c'est une *solidité* qui rassemble tous les éléments d'un monde, qui soude le paysan à son monde. Le sens du monde s'inscrit dans une coappartenance des êtres qui est le monde. L'œuvre d'art « installe » un monde. Elle ne le donne pas à connaître mais le fait éclore. Elle souligne la préséance de ce qui se donne, comme écrit un auteur[41]. La beauté étant un mode d'éclosion de la vérité, mettre en œuvre celle-ci est l'essence de l'art. L'art ne poursuit pas le beau ainsi mais, comme l'écrit Heidegger, la présence de l'étant en tant que tel, c'est-à-dire l'être - même si telle n'était pas l'intention de Van Gogh en peignant ce tableau. Jacques Derrida a écrit de longues pages sur ce point (*La vérité en peinture*, 1978, p. 293 et sq.[42]).

Toutefois, face à de tels commentaires, ne devons-nous pas reformuler les mêmes questions que précédemment ? L'être-au-monde des choses est-il vraiment leur vérité ? A-t-il une vérité ? Les choses, en d'autres termes, ont-elles une vérité propre, incluse dans leur pure existence, qui serait autre et première par rapport au sens, à l'essence objective que la pensée leur assigne ? Leur existence, en d'autres termes, doit-elle être distinguée de leur essence, comme si elle était plus véritable que celle-ci ?

---

[41] Voir Jean-Marc Rouvière *Au lieu d'être. Vers une métaphysique de l'ici*, Paris, L'Harmattan, 2017.
[42] Paris, Champs Flammarion, 1978.

Certes, Heidegger n'en reste pas à cette fascination que peut susciter notre incapacité à dire ce qui est tel qu'il est. Il tente néanmoins de saisir un sens *dans* les choses, comme si leur vérité existait de soi, indépendamment du sujet qui l'énonce. Ce qui peut paraitre une totale illusion.

*

B) De l'existence à l'essence

1. 1. 7.

La chose comme relation. Hegel.

Hegel note que l'être des choses (leur choséité) n'est jamais saisissable que dans un rapport : on ne considère telle chose qu'en la distinguant des autres. Cela signifie qu'elle n'est jamais considérée comme « chose » qu'en tant qu'on la pressent susceptible de servir de support à telle ou telle détermination. Cette chose n'est chose, en d'autres termes, que différente de toutes les autres choses, parce qu'elle est précisément *telle* chose. Parler de « choses », c'est déjà qualifier d'une certaine manière des êtres, dont l'être de chose tient ainsi à une *mise en relation*, c'est-à-dire, déjà, à un certain sens (Science de la logique de l'*Encyclopédie des Sciences philosophiques*, 1817-1830, II, §§ 125 à 130[43]). Il n'y a donc pas de « choses » en elles-mêmes.

Le roman d'Italo Calvino *Palomar* (1983[44]) illustre très bien ceci en ce qu'il ne cesse de souligner l'impossibilité des choses en tant que telles. On ne peut observer une vague en elle-même, ainsi, sans tenir compte de tout ce qui concourt à sa formation et de tout ce à quoi elle donne naissance. Une vague est déjà un être abstrait, une chose interprétée – l'existence de la chose se supprime alors en elle-même, dit Hegel. La chose devient apparition (§ 130). Or, dans la considération des choses, ne pas interpréter est impossible. Il n'y a donc pas de simples choses, d'êtres indéterminés à nos yeux.

Qu'est-ce qu'une chose alors ? Au sens où nous en parlons couramment, c'est d'abord un "ceci" qui existe immédiatement et distinctement, là est l'essentiel : la chose n'*est* pas simplement. Elle n'*existe* qu'au milieu d'autres choses dont elle se distingue. Le propre de

[43] trad. fr. Paris, Vrin, 1986.
[44] trad. fr. Paris, Seuil, 1985.

cet être général et vague est d'avoir des propriétés ou plutôt de pouvoir avoir indifféremment toutes sortes de propriétés, puisque sitôt qu'on lui attribue telle ou telle propriété, cet être n'est plus indéterminé et n'est donc plus chose. Il est devenu *phénomène*.

Charles S. Peirce distingue une « priméité », le mode d'être de ce qui est tel qu'il est, d'une « secondéité », ce qui est tel qu'il est pour un autre (*Lettres à Lady Welby*, 1904, I[45]). Entre ces deux niveaux et comme en attente d'être, un être est une chose. Mais il confère ainsi un être propre, une priméité, à ce qui ne peut être que pour nous, qui n'est qu'en rapport à une pensée et ne peut donc désigner aucun état de choses en soi.

La chose, indique Hegel, n'est qu'un moment de la réflexion qui pense un objet. Quand on la considère, ce qui frappe c'est effectivement sa simple présence, son existence singulière, car elle est exactement le *passage* d'une matière indifférente à une forme déterminée ; le passage de l'existence à l'essence. La chose est ainsi fondamentalement un appel au sens, au langage. Entre l'indétermination pure et l'objet caractérisé vient logiquement la chose *dont la nature est de conjoindre l'indétermination et le singulier*. Comme telle, la chose relève ainsi purement de la réflexion et, si l'on tente de la penser, ce sera moins sous la rubrique de l'être que sous celle de l'*avoir*, puisque la réflexion cherchera à la déterminer, c'est-à-dire à lui trouver, à lui donner des propriétés (§ 125).

En demandant « qu'est-ce qu'une chose ? », je ne veux pas savoir de quoi elle est faite. Je veux rendre compte du fait qu'elle est là. Je veux, en d'autres termes, saisir *en vérité* ce qui est en tant qu'il est. La présence matérielle de la chose me renvoie à son sens idéel. Apparaît ainsi la notion d'essence, dont la chose est l'assise mais qui la dépasse, car ce qui caractérise telle chose peut être dit de beaucoup d'autres choses. Une chose, en effet, n'est pas liée à telle ou telle propriété mais est un ceci de si vague qu'il peut être n'importe quoi. Elle peut changer de propriété sans cesser d'être ce qu'elle est : une chose (addition au § 126). « Comme telle, la chose est elle-même différente de ses propres déterminations en lesquelles pourtant elle se différencie et qui constituent ainsi sa différence »[46]. Elle *a* des propriétés. Elle n'*est* pas ces propriétés ou alors elle n'est plus une simple « chose ».

Le logicien Bernard Bolzano a proposé de remplacer dans les jugements d'attribution (« S est P ») la copule « est » par le verbe avoir. On ne devrait pas dire ainsi « Pégase est mort » mais « Pégase a la mort » ;

[45] in *Ecrits sur le signe*, trad. fr. Paris, Seuil, 1978. Peirce distingue encore une « tiercéité ».
[46] Voir A. Léonard *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, Paris, Vrin, 1974, p.191.

non pas « Pégase n'est pas mort » mais « Pégase a l'absence de mort ». Une chose n'*est* pas fausse. Elle *a* la fausseté, etc.[47].

Une chose n'est donc jamais qu'un moment de réflexion. Elle ne correspond pas à un être mais à un acte de pensée. Son être propre, individuel, est inessentiel. Il s'évanouit dès lors qu'on tente de le caractériser (§ 127). Simple passage, une chose n'est qu'un point de recoupement qui, devant devenir quelque chose de plus déterminé, disparaît comme chose. L'essence est la vérité de l'Etre. Hors de la pensée, il n'y a proprement aucun sens, rien en tant que sens !

Une chose, saisie en tant que telle, n'est qu'un appel au sens. Elle est, comme dans les tableaux de Chardin, un charme. Celui de la découverte du monde, sans la fatigue de la pensée. Car loin de s'en tenir à une qualification figée, à une étiquette plaquée sur les choses, le travail de la pensée va les relier à d'autres et les expliquer ainsi. Il va multiplier leurs propriétés et relativiser leur unité. C'est là tout un enrichissement qu'étrangement la pensée contemporaine a plutôt considéré comme une perte - tout en croyant résolument, ce faisant, dépasser la métaphysique ! Mais ceci est une autre histoire.

*

La question de l'être.

Ce qui est frappant, c'est qu'à plus d'un siècle de distance, les deux conceptions heideggérienne et hégélienne s'affrontent moins qu'elles ne s'englobent l'une l'autre. Du point de vue heideggérien tout ce que dit Hegel peut être redit mot à mot : il résume parfaitement tout ce que la réflexion ne sait pas voir ; tout ce qu'elle évacue dans les choses en s'efforçant de déterminer leurs propriétés sans se soucier du sens de leur être. Dès ses premiers cours, Heidegger plaidait ainsi pour un retour à l'objet contre la dialectique (*Ontologie. Herméneutique de la factivité*, 1923, p. 67 et sq.[48])

Du point de vue hégélien, aussi bien, Heidegger décrit parfaitement la saisie de la chose, ce qui en fait un objet de réflexion. Mais il n'en aperçoit que l'être et s'interdit par là d'aller plus loin. Il croît abusivement tenir là l'essence même des choses, alors que l'être des

[47] Voir R. Blanché *La logique et son histoire*, Paris, A. Colin, 1970, p. 243.

choses n'a de sens qu'à se préciser en qualités déterminées. Tout sens n'existe qu'à travers un discours et n'est pas comme logé dans les choses, dont il s'agirait de le faire jaillir.

Ce débat peut paraître vétilleux. Son enjeu philosophique est pourtant essentiel puisqu'il revient à savoir si l'on peut, au-delà des déterminations que nous prêtons aux êtres, distinguer quelque absolu qui s'attacherait à eux et nous attacherait au monde. *Il s'agit de savoir si les êtres sont quelque chose en soi*. L'être, en d'autres termes, que Heidegger nous invite à distinguer comme la visée la plus spécifiquement philosophique, l'être fait-il la vérité des choses où n'est-il en elles, comme tend à le dire Hegel, qu'inessentiel au sens propre ? L'être est-il cet absolu au-delà de la pensée, vers lequel celle-ci ne saurait - sauf à manquer sa propre vérité - éviter d'interroger ou ne correspond-il à rien d'autre qu'à une pensée encore insuffisante ? Qu'est-ce que l'Etre ?

*

* *

[48] trad. fr. Paris, Gallimard, 2012.