

Penser la technique avec Marx et Heidegger

Jean

Vioulac

**Penser la technique
avec Marx et Heidegger**

QUADRIGE



puf

ISBN 978-2-13-088688-4
ISSN 0291-0489

L'époque de la technique
Dépôt légal — 1^{re} édition « Épiméthée » : 2009, octobre
1^{re} édition « Quadriges » : 2026, avril

Machination et capitulation
Dépôt légal — 1^{re} édition « Quadriges » : 2026, avril

© Presses universitaires de France, 2026
170 bis, boulevard Montparnasse, 75014 Paris

À Valéry Pélissier

ἄνευ γὰρ φίλων οὐδεὶς ἔλοιτ' ἂν ζῆν
ἔχων τὰ λοιπὰ ἀγαθὰ πάντα
(Aristote)

PREMIÈRE PARTIE

L'ÉPOQUE DE LA TECHNIQUE
MARX, HEIDEGGER
ET L'ACCOMPLISSEMENT
DE LA MÉTAPHYSIQUE

Que les oiseaux et les sources sont loin !
Ce ne peut être que la fin du monde, en
avançant.

(Arthur Rimbaud)

INTRODUCTION

Celui qui veut avoir commencé à philosopher doit avoir déposé cette pensée chimérique selon laquelle l'homme pourrait seulement poser, et encore moins résoudre, un problème sans se tenir dans un site, ou, comme on dit, sans « être situé ». Vouloir philosopher du point de vue de l'absence de point de vue, considéré comme objectivité soi-disant authentique et supérieure, est ou bien puéril, ou bien, comme c'est le cas le plus souvent, mensonger.

(Martin Heidegger, *De l'essence de la vérité*, GA 34, § 9, p. 78)

D'après un rapport publié par l'Organisation des Nations unies, c'est en 2008 que, pour la première fois dans l'histoire, la population mondiale est devenue majoritairement urbaine¹. Sans même considérer le simple fait qu'un tel constat soit possible – c'est-à-dire que l'humanité puisse à la fois se quantifier et se localiser, qu'elle soit ainsi intégralement soumise à la statistique –, un tel événement n'est guère comparable qu'au passage du nomadisme à la sédentarité qui définit la rupture entre paléolithique et néolithique. Encore ce dernier s'est-il accompli très lentement – selon un processus (dit de « néolithisation ») qui commence en

1. United Nations, *World Urbanization Prospects: The 2007 Revision*, New York, 2007.

Syrie-Palestine au X^e millénaire pour ne gagner la Grèce du Nord et les Balkans qu'au VI^e millénaire – alors que l'urbanisation de l'humanité s'est traduite par un véritable exode (dit rural) qui en deux siècles à peine a déplacé des centaines de millions d'hommes et changé la face de la terre. La condition urbaine définit donc aujourd'hui la condition de l'homme, le site en lequel il se tient est urbain, et la première exigence d'une pensée qui se veut lucide est d'éclaircir cette situation nouvelle. Or le trait caractéristique d'un tel site est d'être construit, bâti, édifié : constater que l'homme vit en site urbain, c'est constater qu'il évolue dans un milieu intégralement artificiel. L'espace dans lequel il se déplace, la vitesse de ses déplacements, le rythme de ses activités, les images et les sons qui s'imposent à lui, les messages et informations qu'il reçoit continûment, les matières qu'il touche, la nourriture qu'il consomme, jusqu'à l'air (conditionné ou pollué) qu'il respire, tout est résultat d'une production artificielle ; son rapport à autrui est médiatisé par le système de la télécommunication, et ses humeurs elles-mêmes sont maîtrisables à volonté par les molécules de synthèse de l'industrie pharmaceutique. Le constat s'impose, selon lequel l'homme ne vit plus au sein de la nature mais dans un système d'objets produits pour une utilisation préalablement déterminée : la nature a disparu, circonscrite aux « espaces verts », aux « ressources naturelles » et à l'« environnement », c'est-à-dire réduite à la fonction qui lui est assignée par cet espace urbain. La distinction entre le naturel et l'artificiel fut pour la première fois formulée dans la pensée grecque, qui opposait « ce qui est par nature » (φύσις) et ce qui est « par la technique » (τέχνη) : le basculement de l'humanité de la vie rurale à la condition urbaine, qui l'arrache à un environnement naturel pour

la plonger dans un environnement artificiel, peut se définir par l'avènement du règne de la technique.

Nous sommes en cela les contemporains de la plus profonde mutation qu'ait connue l'humanité depuis le néolithique, et il serait chimérique, puéril et mensonger de faire comme si les mêmes problèmes se posaient dans les mêmes termes à un colloque séculaire de philosophes détachés de ces contingences. Cet avènement, d'une rapidité foudroyante, a en effet bouleversé de fond en comble l'existence humaine, à tel point qu'il est difficile d'identifier ce qui demeure de l'histoire ancienne : à une époque où l'Église catholique soumet les plus saintes de ses reliques à des tests de datation au carbone 14 et des analyses palynologiques, la religion elle-même subit la domination de la technique, et se trouve ébranlée par elle. La vie d'un homme d'aujourd'hui n'a plus qu'un lointain rapport avec ce qu'était la vie de ses aïeux deux siècles plus tôt, et ce jusque dans l'intimité de ses croyances. Si l'activité philosophique veut être autre chose que muséographique, si elle peut résister à la tentation de se retrancher dans la simple conservation d'antiquités spirituelles, elle doit se risquer à penser cet événement et l'ère qu'il inaugure. Mais précisément, la difficulté ici consiste à reconnaître le point de vue propre à la pensée ainsi assignée à son site : la mise en *situation* de la pensée, qui seule peut lui donner ce qu'il y a à penser, doit tout uniment être sa *contextuation*, qui explicite les outils avec lesquels elle peut penser cette situation. De même que la situation en laquelle nous sommes nous contraint, le contexte de notre pensée détermine son exercice et lui assigne un point de vue déterminé : les phénomènes qui se donnent à nous ne sont pas interprétés dans le cadre de mythes primordiaux, ni dans une

lecture littérale d'Écritures saintes – les sectes évangéliques elles-mêmes ont renoncé au créationnisme au profit de l'*Intelligent Design* –, mais dans la logique d'une rationalité de type scientifique. Et cette rationalité n'est pas immuable ni intemporelle, mais se trouve déterminée par une histoire dont elle est le résultat. Or la structure et l'histoire de cette rationalité ne sont autres que la philosophie comme telle : la philosophie est le nom donné à la configuration prise par la rationalité en Grèce ancienne et au destin qui fut le sien en tant qu'histoire de l'Occident ; elle n'est pas une science parmi d'autres, elle n'est pas non plus autre que ces sciences, elle constitue leur assise et leur provenance, fût-elle aujourd'hui oubliée ou reniée. La philosophie est le contexte de notre pensée et c'est en elle que notre situation doit être pensée.

La difficulté d'une pensée de notre époque réside pourtant dans l'ampleur du basculement d'une ère à une autre : comment penser ce qu'il y a aujourd'hui de radicalement nouveau si nous ne disposons pour cela que de catégories anciennes ? La conservation ininterrogée d'une tradition sclérosée devient puissance d'illusion si elle sert à dissimuler la disparition de choses dont ne subsistent plus que des représentations vides et des concepts désertés de tout contenu. Une pensée de ce qu'il y a de nouveau exigerait alors une pensée elle-même nouvelle, qui réussisse à se dégager de l'histoire ancienne de la pensée sans pour autant se dissoudre dans la logique de fonctionnement du dispositif technologique. Et pour échapper aux structures prises par la pensée dans les siècles qui nous ont précédés, l'ignorance ne suffit pas : ainsi les sciences positives qui se prétendent quittes de la métaphysique ne sont rien d'autre que la mise en œuvre systématisée de sa logique et de ses postulats, et son application méthodique à tous les secteurs du réel. Toute pensée qui veut aller

vers le nouveau doit au préalable identifier l'ancien et le circonscrire en ses limites pour, précisément, se risquer à les franchir. Or il y a un penseur, et un seul, qui a tout à la fois circonscrit, sous le titre de métaphysique, la constitution ancienne de la pensée, qui a tenté de délivrer la pensée de cette configuration, et qui a vu dans la technique l'essence même de notre époque, et ce penseur est Heidegger. Le nom de Heidegger est celui de l'événement terminal de l'histoire de la philosophie, en lequel elle se récapitule, découvre son essence originaire, et tente de frayer la voie à un avenir : le moment Heidegger circonscrit le site en lequel nous nous tenons. Il est naïf de croire déambuler à son gré dans la vaste galerie de l'histoire de la philosophie : nous sommes au XXI^e siècle, et si Platon, Thomas d'Aquin et Leibniz sont également présents pour nous – comme, par ailleurs, tous les arts de toutes les époques –, ce n'est pas parce que nous aurions la possibilité de revenir à des époques révolues, mais bien parce que notre époque est celle de la restitution universelle – au sens de l'apocatastase – qui redéploie toutes les occurrences passées dans un même espace de présence¹. Cet événement récapitulatif n'est pas plus l'invention de Heidegger qu'il n'est réductible à son œuvre, il est le fond même de notre époque : Heidegger est celui qui sut le mener à la clarté de la langue. C'est donc en et par cette récapitulation terminale du destin de la philosophie que peut être mise au jour l'essence propre au site en lequel nous sommes, à savoir la position technique, que Heidegger fut en effet le premier à penser à ce niveau de radicalité :

La position fondamentale [*Grundstellung*] des Temps nouveaux est la position technique. Elle n'est pas technique

1. C'est la thèse de fond de Jean-François Marquet dans *Singularité et événement*, Grenoble, Jérôme Million, 1992, maître livre auquel nous devons beaucoup.

parce qu'on y trouve des machines à vapeur, bientôt suivies du moteur à explosion. Au contraire, des choses de ce genre s'y trouvent parce que cette ère est l'ère technique [...]. Cette technique est un mode déjà décidé d'interprétation du monde, qui ne détermine pas seulement les moyens de transport, l'approvisionnement en denrées et l'industrie des loisirs, mais, en ses possibilités propres, toute attitude de l'homme¹.

La tentative pour penser cette époque demeure cependant risquée : toute pensée de la technique (au sens du génitif objectif) est menacée de se muer en pensée de la technique (au sens du génitif subjectif), c'est-à-dire en pensée elle-même technicienne, soumise aux réquisits méthodologiques de la technicité : sous la forme de la logique, qui est clairement une technique de la pensée, mais aussi, plus insidieusement, sous la forme de la philologie, caractérisée par la « critique des sources », c'est-à-dire « le repérage, le triage, la confirmation, la mise en valeur, la préservation et l'interprétation des différentes sources de recherche »². Le destin de la pensée est par là réduit à un vaste fonds de réserve pour l'exploitation de la recherche ; il est surtout réduit à un matériau intégralement reconstitué par les catégories, le plus souvent ininterrogées, propres au dispositif de recherche. Ainsi toute approche philologique de la philosophie procède du déploiement préalable du domaine objectif de l'historicité et a ainsi toujours décidé ce qu'il en était de l'histoire et de la philosophie : « C'est parce qu'en tant que recherche elle projette et objective le passé dans le sens d'un explicable et découvrable enchaînement d'effets, que l'histoire exige comme

1. Martin Heidegger, *Concepts fondamentaux*, GA 51, § 1, p. 17.

2. « Le temps des conceptions du monde », GA 5, p. 82 ; trad. fr. p. 108.

instrument de son objectivation la critique des sources¹. » La philologie est historicisation de la philosophie, qui manque systématiquement son historicité pour la rabattre dans le champ de l'historicité, elle est un mode déterminé de l'intégration de la pensée aux normes de la technicité scientifique : « Dans l'achèvement des Temps modernes », précisait ainsi Heidegger, « l'historial [*Geschichte*] se livre à l'historique [*Historie*] qui est de la même essence que la technique² ». Philologie et logistique sont deux déclinaisons déterminées de la rationalité (λόγος) scientifique qu'il s'agit précisément de ramener en ses limites – et c'est pourquoi penser la technique ne peut consister qu'à *penser avec* Heidegger, et non à soumettre son cheminement à une critique des sources, un repérage de thèmes ou un inventaire de thèses : il s'agit, selon la formule par laquelle il explicitait son rapport à la phénoménologie, non pas de traiter de Heidegger, mais de ce dont Heidegger traitait³.

L'affirmation selon laquelle notre époque est « époque de la technique », c'est-à-dire une époque dont la technique constitue l'essence même, suppose d'emblée qu'une époque se définisse par une essence qu'il soit possible d'identifier. Une époque apparaît pourtant au premier regard comme une simple division de l'histoire – on parle de l'époque ptolémaïque, ou de l'époque de la marine à voile –, c'est-à-dire une certaine tranche de durée dont l'unité provient de telle ou telle caractéristique préalablement définie – l'Égypte lagide, la marine à voile : mais il est clair alors que cette division est rétrospective, qu'elle est

1. *Ibid.*, p. 83 ; trad. fr. p. 109.

2. *Nietzsche II*, GA 6.2, p. 19 ; trad. fr. p. 25.

3. *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, GA 24, § 1, p. 1.

introduite, plus ou moins artificiellement, par l'historien, et surtout qu'elle concerne le récit et non l'événement même de l'histoire. S'il y a « essence » ici, ce n'est qu'au sens dérivé de la généralité vague et formelle. Or la question de l'époque de la technique perd tout enjeu si elle n'est qu'une catégorie commode pour se représenter notre temps, à laquelle d'ailleurs on serait libre de préférer une autre. Il n'est donc pas possible de fonder la mise au jour de l'essence d'une époque sur l'enquête historique : celle-ci, en tant que science, ne peut que collecter des données ontiques, pour ensuite les organiser dans le système catégorial propre à l'historien — c'est-à-dire, en dernière instance, propre à son époque. La difficulté première d'une pensée de l'époque de la technique réside donc dans la question de l'essence : il s'agit ici, non pas de classer des données ontiques en identifiant *a posteriori* leurs caractéristiques communes, mais de rétrocéder à leur provenance ontologique, c'est-à-dire à ce qui les rend possible et les fonde en leur être. C'est pourquoi l'essence n'est accessible qu'à la pensée qui ne reste pas fascinée par l'objet, mais s'en détache pour se recueillir sur les modalités de son objectivation : c'est-à-dire la pensée qui ne se contente jamais de l'objet donné, mais tente d'apercevoir le mode de sa donation. La démarche qui réduit le fait à l'essence qui le rend possible est phénoménologique. Une telle réduction, eidétique, reste cependant impuissante à penser l'essence d'une époque si elle s'en tient à l'essence ainsi comprise, qui est à chaque fois essence de tel ou tel étant : la quête de l'essence d'une époque suppose une radicalisation de la démarche phénoménologique en direction de la *phénoménalité comme telle*, dont la luminosité transcendantale conditionne l'aspect (ιδέα) ou l'éclat (ἰδῆ) que tel ou tel étant offre au voir (ἰδεῖν) qui le prend en vue, c'est-à-dire son

essence (εἶδος). Seul en effet le déploiement préalable d'un tel milieu de phénoménalité rend possible l'apparition de quelque étant que ce soit. Ce déploiement essentiel est la radiance et l'irradiation de la luminosité phénoménologique par laquelle seulement peut luire quelque chose comme une essence (εἶδος ; *essentia*) ; il est possible de le nommer plus précisément *essance*¹ pour souligner son événementialité : l'essance est le déploiement du milieu de manifestation de l'étant, elle est en cela la condition de possibilité de l'essence. L'essence est objectale et ontique ; l'essance est l'événement ontologique par lequel advient le lieu de la manifestation des essences. L'essance est ainsi l'événement de l'*avoir-lieu*. Parce qu'elle fonde la possibilité de tout de ce qui *a lieu*, c'est-à-dire de ce qui est historique, l'essance est historique. L'historial est à l'historique ce que le transcendantal est à l'empirique : il désigne l'événement préalable de l'ouverture du domaine de *possibilité* duquel procèdent les occurrences historiques, le milieu en lequel elles adviennent et suivent leur cours. Une époque n'est finalement rien d'autre qu'une configuration de l'essance ; le déploiement de l'essance, son « *essancification* » (*Wesung*), n'est rien d'autre que l'histoire comme telle. Il est donc possible

1. « *Essance* » est une forme médiévale d'« *essence* » que l'on trouve encore chez Montaigne (*Les Essais*, éd. P. Villey, livre II, chap. 37, Paris, Puf, « *Quadrige* », 1992, p. 780). C'est Emmanuel Levinas qui donne à cette forme archaïque sa pleine dignité philosophique, en y recourant pour souligner l'événementialité de l'être : « nous écrivons *essance* avec un *a* pour désigner par ce mot le sens verbal du mot être : l'effectuation de l'être, le *Sein* distinct du *Seiendes* » (*De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1986, 2^e éd., p. 78) ; « nous écrivons *essance* avec *a* pour exprimer ainsi l'acte ou l'événement ou le processus de l'*esse*, l'acte du verbe *être* » (*ibid.*, p. 160). Le mot permet donc de penser ce que Heidegger nomme *Wesen*, qui signifie « *essence* », mais dans lequel il entend le verbe *wesen*, « *être* », « *avoir lieu* », « *séjourner* ».

de penser une époque en son essence, c'est même la tâche propre de la pensée : toute action, toute représentation et tout calcul se situent dans l'aire ouverte et configurée par leur époque, et effectuent les possibles qu'elle réserve ; seule la méditation recueillie en l'essence peut exhiber la possibilité comme telle.

Si l'époque est l'ouverture inaugurale d'un site pour la manifestation du tout de l'étant, c'est alors à partir de ce tout que doit être conduite l'enquête, par le biais d'une reconduction de l'étant à son instance originaire de déploiement, c'est-à-dire à son essence. Or le tout de l'étant, tel qu'il est toujours déjà manifesté *comme* tout, c'est ce qui définit le monde. Le monde ne saurait en effet se réduire à la somme de ce qui est : une telle somme ne réussirait jamais à produire la figure unitaire du monde. L'étant qui à chaque fois fait rencontre ne peut advenir comme chose du monde que si au préalable est déployé l'horizon transcendantal de la phénoménalité sur fond duquel le tout de l'étant peut s'organiser en monde. Heidegger nomme mondanéité (*Weltlichkeit*) cette structure phénoménale. L'unité interne d'une époque est un déploiement d'essence qui détermine un mode de manifestation du tout de l'étant ; si le tout de l'étant se manifeste à chaque fois comme monde, alors ce déploiement doit plus précisément se penser comme mondanéisation (*Verweltlichung*)¹. C'est donc par la voie d'une analyse de la mondanéité qu'il est possible d'accéder à l'essence d'une époque : la mise au jour de l'essence d'une époque passe par la détermination de son mode spécifique de mondanéisation. Si le monde, comme rassemblement unitaire de l'étant dans une figure déterminée, n'est possible que sur

1. Martin Heidegger, *Être et temps*, § 65, p. 65 ; trad. fr. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.

fond de l'horizon transcendantal de la mondanéité, la mondanéité est elle-même projetée par la mondanéisation. C'est cet événement originaire qui est constitutif, et Heidegger avait ainsi forgé l'expression « *die Welt weltet* », « le monde mondifie ¹ », pour souligner que le monde *n'est* pas, mais qu'à chaque fois le monde *fait* monde – tout comme une époque fait époque.

L'enjeu de l'analyse de la mondanéité du monde est donc d'abandonner le regard naïf sur le monde, pour se retourner sur son instance originaire de déploiement. Or cette instance transcendantale, seule à même de projeter l'horizon transcendantal de la mondanéité, c'est l'étant que nous sommes nous-mêmes. Il n'y a en effet de monde que pour l'étant tel qu'en son être il est *ouvert* à l'étant que lui-même n'est pas : l'ouverture, qui met l'existant toujours déjà aux prises avec l'étant, est ce que Husserl avait pensé comme intentionnalité, en réduisant cependant la portée de sa découverte. L'intentionnalité n'est en effet possible que parce que l'existant a la latitude d'accéder à autre que soi, de se dépasser pour aller vers l'étant autre que lui. Cette dimension d'ouverture, par laquelle le sujet humain ne reste pas encapsulé en lui-même, mais sort de soi et se dépasse vers les choses se nomme transcendance, et il faut alors reconnaître que « si l'on caractérise tout rapport à l'étant comme intentionnel, *l'intentionnalité* n'est alors possible que *sur le fondement de la transcendance* ² ». Par transcendance, ou intentionnalité, il ne faut pas cependant comprendre une capacité dont disposerait le soi, mais son essence même : « La transcendance », précise Heidegger, « constitue l'ipséité » ³.

1. « De l'essence du fondement », GA 9, p. 164 ; trad. fr. p. 142.

2. *Ibid.*, p. 135 ; trad. fr. p. 101.

3. *Ibid.*, p. 138 ; trad. fr. p. 106.

L'étant que nous sommes doit à ce titre se nommer l'existant, celui qui n'*insiste* pas dans une intériorité, mais *existe*, c'est-à-dire se tient hors de soi, se projette vers tout ce qu'il n'est pas et a ainsi toujours déjà frayé un milieu d'extériorité. C'est alors le tout de ce qu'il n'est pas, en tant qu'il n'apparaît que par et dans cette transcendance originaire, qui se nomme monde, et le sol ontologique de l'intentionnalité doit se nommer être-au-monde : « Ce vers quoi l'existant comme tel transcende, nous l'appelons le monde, et la transcendance, nous l'appelons l'être-au-monde. Le monde appartient à la structure unitaire de la transcendance, et c'est en tant que faisant partie de cette dernière que le concept de monde est appelé concept transcendantal ¹. » L'intentionnalité de la conscience n'est donc qu'un dérivé de l'être-au-monde, qui constitue en cela l'intentionnalité ontologique constitutive de l'existence. Par monde, il n'est donc plus question de désigner un contenant, un tout englobant, un ensemble de faits ou de cas, quelque chose comme un univers objectif ; le monde est une structure ontologique de l'existant, il est sa « constitution d'essence » (*Wesensverfassung*) ² : « Le monde au sens ontologique n'est pas une détermination de l'étant que l'existant n'est pas, mais un caractère de l'existant lui-même ³. » Et corrélativement, l'existant ne peut plus être conçu comme chose ou substance, dans une inertie foncière qui le ferait reposer en soi, il se définit au contraire par une « mobilité originaire » (*Urbewegung*) ⁴, une inquiétude, qui le met toujours d'emblée

1. *Ibid.*, p. 139 ; trad. fr. p. 107.

2. *Ibid.*, p. 141 ; trad. fr. p. 109.

3. *Être et temps*, § 14, p. 64.

4. « De l'essence du fondement », GA 9, p. 174 ; trad. fr. p. 157. C'est pourquoi nous nommons « existant » ce que Heidegger nomme *Dasein* : l'expression « être-là » a le défaut d'être statique quand il s'agit ici de penser une dynamique, la mobilité essentielle de l'ouverture à l'étant, c'est-à-dire une intentionnalité ontologique. La graphie

aux prises avec un monde : cette mobilité est à la fois l'essence de l'existence et celle du monde. L'existence est à l'origine du monde, et le monde est toujours une œuvre, un produit de l'existant : celui-ci « est, dans l'essence de son être, configurateur de monde [*weltbildend*]¹ ». La tentative pour déterminer l'essence du monde doit dès lors se détourner résolument de l'étant intramondain pour mettre au jour cette structure ontologique fondamentale de l'existant qu'est l'être-au-monde : l'essence du monde ne saurait en aucun cas être conquis à même l'étant intramondain, mais seulement par une mise au jour de l'essence déterminée de l'existant. L'enquête doit abandonner toute quête naïve de caractéristiques intrinsèques du monde pour les réduire au « comportement essentiel » (*Wesensverhalt*)² de l'existant. Ce comportement est l'intentionnalité ontologique qui projette l'existant vers le tout de l'étant, et qui dans cette projection hors de soi accomplit son ipséité propre. C'est donc à chaque fois un projet qui découvre un monde, et les caractéristiques ontiques d'un monde manifestent toujours le projet ontologique de l'existant : « Le monde étant chaque fois pour l'existant la totalité de son dessein, se trouve ainsi produit par cet existant devant lui-même. Produire devant soi-même le monde, c'est pour l'existant projeter originairement ses propres possibilités³. » Dès lors, la question du monde quitte son registre habituel : elle ne relève plus de la nature objective et immuable des étants, mais du comportement déterminé d'existants finis.

exi-stance permet alors de souligner cette tenue hors de (soi) qui seule ouvre un là pour l'être.

1. *Ibid.*, p. 158 ; trad. fr. p. 135.

2. *Ibid.*, p. 141 ; trad. fr. p. 110.

3. *Ibid.*, p. 158 ; trad. fr. p. 135.

C'est précisément parce que les caractéristiques ontiques du monde manifestent toujours l'essence même de l'existant que la domination exclusive d'objets techniques dans notre environnement est d'emblée un problème ontologique. Il s'agit alors de conduire une analytique de l'existant, pour déterminer si la technique joue un rôle dans la mondaneisation du monde, et si finalement le monde est ontologiquement et phénoménologiquement fondé sur une technique. Mais il ne sera possible de parler d'une époque de la technique, non pas seulement s'il s'avère que notre monde est effectivement constitué par une technique, mais encore et surtout qu'il est le seul à l'être. Or la reconduction de l'analyse au comportement essentiel de l'existant semble d'emblée récuser cette hypothèse : il y a en effet toujours eu quelque chose comme une technique. Il est possible de définir l'homme comme « *a tool-making animal*, un animal qui fabrique des outils ¹ », et c'est en effet un critère classiquement retenu par les paléontologues pour identifier le premier homme. Depuis les galets taillés d'*Homo habilis* il y a 2,3 millions d'années, l'histoire de l'humanité se fonde pour une large part sur une évolution constante des techniques, et les archéologues et historiens périodisent d'ailleurs les âges de l'humanité par le type d'industrie dominant : solutréen ou magdalénien pour les cultures du paléolithique ; âge du cuivre ou âge du bronze pour celles du néolithique... Les inventions de la roue, du gouvernail d'étambot ou de la boussole furent sans nul doute décisives, sans même parler de celle de l'écriture. Constater qu'il y a aujourd'hui beaucoup d'objets techniques, voire qu'il n'y a plus autour de

1. Karl Marx, *Le Capital*, MEW 23, p. 194 ; trad. fr. J.-P. Levebvre (dir.), Paris, Puf, « Quadrige », 1993, p. 202.

nous *que* des objets techniques, ne peut en aucun cas suffire à définir la singularité radicale de notre époque : au premier regard, il ne semble y avoir là qu'un parachèvement de l'équipement de l'humanité en outils, de plus en plus perfectionnés, et donc de plus en plus utiles, et ainsi de plus en plus conformes à leur essence d'outil. Notre époque ne serait alors qu'une étape supplémentaire dans l'évolution millénaire de l'humanité, l'étape décisive de l'accomplissement de son essence originelle ; elle se situerait en cela dans une évolution linéaire, cumulative, et fidèle à son origine, mais ne serait rien d'essentiellement nouveau.

La question est donc bien celle de l'essence : il s'agira de mettre au jour l'essence originelle de la technique, telle qu'elle s'est déployée à toutes les périodes de toutes les civilisations – l'artisanat –, puis de mettre au jour l'essence de la technique moderne, telle qu'elle se systématise aujourd'hui dans l'urbanisation de la planète – la technologie –, pour enfin préciser la nature de leur rapport : de continuité ou de rupture. La question est alors de savoir si la technologie est d'essence et de provenance artisanale, et sinon, de déterminer quelle est son essence et sa provenance propre. Or ainsi formulée, la question permet immédiatement d'identifier une caractéristique fondamentale de la technologie : si tous les peuples, de toutes périodes et de toutes civilisations, ont disposé d'artisanats, parfois admirablement développés, il n'en va pas de même de la technologie contemporaine. La domination planétaire de la technologie aujourd'hui tend à dissimuler son origine extrêmement localisée, à savoir l'Angleterre des années 1780 : elle est en effet une conséquence directe de la révolution industrielle, qui a tout à la fois opéré le passage du monde de l'outil à l'univers des machines, et provoqué l'exode rural qui a conduit à l'urbanisation de

l'humanité. Contrairement aux artisanats, la technique moderne est donc d'origine spécifiquement occidentale. Et si la révolution industrielle put d'emblée développer une forme radicalement nouvelle de technique, si l'essor de cette technique fut fulgurant, c'est qu'elle disposait d'une théorie mécanique intégrale, qu'elle put ainsi immédiatement mettre en œuvre dans ses dispositifs instrumentaux : la révolution industrielle procède elle-même de la mutation du savoir advenue un siècle plus tôt, la révolution scientifique du XVII^e siècle. Ici aussi, le règne sans partage de la rationalité scientifique, de Shanghai à Sao Paulo et de Tokyo à Sydney, dissimule le plus souvent la provenance spécifiquement occidentale de ce type d'interprétation des phénomènes, et finalement de ce type de rapport au monde. Si donc il est possible de voir dans la technique un trait fondamental de l'être humain, qui caractérise son rapport au monde depuis ses origines, la technologie propre à notre époque a quant à elle une origine très précise : l'Occident, et l'histoire des XIX^e et XX^e siècles est celle de son expansion sur toute la surface du globe. Ce que l'on nomme mal à propos « mondialisation » n'est autre que le processus d'occidentalisation de la planète, c'est-à-dire le déploiement universel et terminal de la rationalité grecque – et si la tenue de jeux olympiques à Pékin doit constituer un symbole, c'est bien de ce basculement dans la sphère panhellénique de la Chine, civilisation pourtant plus ancienne que la Grèce elle-même.

Notre époque n'est donc pas accomplissement d'une essence éternelle de la technique, mais accomplissement de sa configuration spécifiquement occidentale. Or c'est précisément cette configuration de la pensée prise en Occident depuis les Grecs que Heidegger pense comme métaphysique : c'est pourquoi il

reconnaît dans la technique moderne « la métaphysique accomplie [*die vollendete Metaphysik*] ¹ ». C'est là ce qui fait sa spécificité irréductible. La technologie n'est pas de provenance ni d'essence artisanale, elle est de provenance et d'essence métaphysique : c'est la métaphysique qui lui procure sa logique de fonctionnement, ses structures fondamentales et détermine les modalités de son rapport à l'étant. Cette thèse décisive, qui identifie l'essence originelle de la technique et permet ainsi de penser l'ère qui s'inaugure aujourd'hui, devra cependant être fondée : l'étude de l'époque de la technique exigera alors que soit éclairci un point aveugle de la pensée de Heidegger, celui de l'articulation même entre métaphysique et technique, dans les rouages quotidiens de son passage à l'acte, et ce moment décisif du destin de la métaphysique correspond à l'œuvre de Marx. Si en effet le trait fondamental de l'époque contemporaine est la domination sans partage d'objets techniques, c'est-à-dire d'étants produits (par les hommes) et non pas donnés (par la nature), alors la question fondamentale n'est plus celle de la donation naturelle, mais celle de sa production artificielle, et en lieu et place d'une physique, le philosophe doit écrire une économie. Or non seulement Marx a consacré son œuvre à mettre au jour la radicale nouveauté du dispositif économique propre à la révolution industrielle, mais il l'a fait en demeurant disciple de Hegel, c'est-à-dire de l'achèvement méthodique et systématique de la métaphysique. Son œuvre est une analyse du dispositif de production industriel à la lumière du système de la métaphysique achevée : elle permet ainsi de mettre au jour la connexion entre métaphysique et technique. Marx est

1. Martin Heidegger, « Dépassement de la métaphysique », GA 7, p. 79 ; trad. fr. p. 92.

en cela le chaînon manquant entre la métaphysique et la technique, il met en évidence l'accomplissement du système de la métaphysique dans le dispositif de la technique et son devenir planétaire ; il permet surtout d'identifier le lieu où se joue cet accomplissement – qui constitue par là même le lieu où se décide de son éventuel dépassement.

CHAPITRE I

Technique et monde

Seul un être dont l'essence est de parler, c'est-à-dire de penser, peut avoir une main et dans un maniement accomplir l'œuvre de la main.

(Martin Heidegger,
Qu'appelle-t-on penser ?, GA 8, p. 18)

Seule la découverte du statut existentiel et finalement essantiel du monde érige en problème ontologique les caractéristiques ontiques qui sont les siennes. Abordé comme moment constitutif de la structure ontologique fondamentale de l'être-au-monde, le monde s'atteste à chaque fois comme projeté par l'existant lui-même, et finalement comme la réalisation du projet qui le définit en son essence. L'omniprésence de la technique dans le monde qui nous entoure est un fait constatable par chacun, mais seule la reconduction de ces caractéristiques intramondaines à l'instance transcendante de mondanéisation est susceptible de constituer la technique en problème. C'est donc par la voie d'une analytique de la structure existentielle de l'être-au-monde que doit être conduite l'enquête portant sur l'époque de la technique. La conquête du concept phénoménologique de monde est un des acquis les plus précoces de Heidegger, et son enseignement jusqu'à la publication d'*Être et temps* en 1927 présente des analyses indépassées pour une phénoménologie de la mondanéité. La

relecture de ces analyses au fil conducteur de la question de la technique doit alors permettre de déterminer si celle-ci joue un rôle, et lequel, dans la mondanéité du monde en général.

§ 1. *Le monde du travail*

La radicalisation de l'intentionnalité et sa fondation dans l'être-au-monde sont dans le même mouvement une secondarisation de l'attitude théorique que la tradition métaphysique avait systématiquement privilégiée dans l'accès à l'étant. On ne peut en effet connaître que ce qui est *déjà* découvert et offert au regard théorique, et la contemplation – dans la passivité propre à la θεωρία – ne saurait constituer l'acte fondamental de la mondanéisation. « Le connaître n'est qu'une appropriation et une façon de ratifier ce qui a déjà été mis à découvert dans d'autres attitudes primaires [*primäre Verhaltungen*] ¹ », écrivait Heidegger en 1925 : la démarche phénoménologique de la recherche doit donc mettre entre parenthèses le comportement théorique pour accéder à ces « attitudes primaires ». Il s'agit alors de se laisser donner l'étant tel qu'il apparaît dans la vie quotidienne, qui définit l'être-au-monde moyen de l'existant. Or dans leur fréquentation quotidienne les étants intramondains ne se donnent jamais comme objet à un entendement passif, mais comme chose dans un comportement actif. Je n'envisage jamais mon environnement comme un ensemble d'objets dont je chercherais à définir la masse et les dimensions, que je relierais par des rapports de cause à effet – je m'en sers, sans plus. Dans le comportement quotidien, le rapport aux

1. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, GA 20, § 20, p. 222.

choses « n'est pas ce connaître qui ne fait plus qu'accueillir l'étant, mais la préoccupation qui manie, qui se sert de¹ ». Le rapport primaire à l'étant est ainsi l'« usage » (*Gebrauch*), l'« usage utilisateur » (*gebrauchende Umgang*)². Et en effet, une chaise n'est jamais d'abord un objet de telle matière, de telle forme, de telles dimensions, mais un truc pour s'asseoir plus ou moins confortable ; un stylo n'est pas un petit tube d'acier de couleur noire, mais un truc pour écrire. Un urinoir n'est pas un morceau de faïence blanche de forme évasée, mais le truc où uriner : la présentation par Marcel Duchamp d'un urinoir dans le cadre d'une exposition à New York en 1917 consiste précisément à l'extraire du champ de la quotidienneté pour l'imposer dans un contexte qui en interdit l'usage. Le *ready-made* opère comme une mise entre parenthèses de l'usage propre à la quotidienneté qui manifeste brutalement les caractéristiques objectives des choses ; il révèle par là même que ces caractéristiques sont invisibles dans la quotidienneté, et que l'objectivité est seconde par rapport à l'ustensilité. En tant qu'il est découvert par et dans l'usage, l'étant est donc toujours d'abord une chose utile, et c'est pourquoi Heidegger nomme « ustensile » (*Zeug*) l'étant tel qu'il fait encontre dans la quotidienneté : « Ce que l'on trouve dans l'usage, ce sont des ustensiles pour écrire, pour coudre, pour effectuer un travail manuel, pour se déplacer, pour mesurer³... » L'ustensilité ne concerne pas cependant uniquement de tels outils – fabriqués par l'homme, et donc fatalement destinés à quelque usage –, mais aussi les choses dites « naturelles ». Au quotidien, l'atmosphère n'est

1. *Être et temps*, § 15, p. 67.

2. *Ibid.*, p. 69.

3. *Ibid.*, p. 68.

jamais pour moi un corps gazeux composé en majeure partie d'oxygène et d'azote, c'est simplement l'air que je respire, plus ou moins vif, plus ou moins odorant ; de même le soleil n'est pas une sphère d'hydrogène en fusion, mais ce qui m'éclaire, me réchauffe, et m'indique le moment du jour, et Heidegger lui reconnaît ainsi le statut d'ustensile : « Le soleil, dont la lumière et la chaleur sont quotidiennement en usage, a ses places privilégiées, découvertes de manière circumspecte, à partir de l'employabilité changeante de ce qu'il dispense : lever, midi, coucher, minuit ¹. » C'est la totalité de l'étant qui est découverte dans et par l'usage quotidien, et l'ustensilité est le mode d'être de tout ce qui fait encontre dans le monde.

Par l'analyse de l'ustensile se découvre alors la totalité primordiale de la mondanéité. Le propre de l'ustensile est en effet d'être inutile s'il est seul et isolé : un marteau sans clou et sans rien à clouer perd sa fonction d'outil. Un ustensile, solitaire et détaché de tout contexte, est aussi incongru que l'urinoir installé par Duchamp dans une salle d'exposition, aussi fortuit que le parapluie sur une table de dissection évoqué par Lautréamont ; il est surtout inutile et cesse donc d'être un ustensile. Il n'y a d'ustensile que par son inscription dans un tissu serré de renvois utilitaires qui seul peut lui conférer son utilité, et par suite lui procurer son statut même d'ustensile. La structure de renvoi, qui définit l'étant par le fait qu'il est « utile à... », est donc ce qui tisse l'ensemble d'outils en un tout unitaire : « *Un* ustensile, en toute rigueur, cela n'existe pas. À l'être de l'ustensile appartient toujours une totalité d'ustensiles au sein duquel il peut être cet ustensile qu'il est [...]. *Avant* tel ou tel ustensile, une

1. *Ibid.*, § 22, p. 103.

totalité d'ustensiles est à chaque fois déjà découverte¹. » L'étant est donc découvert comme ustensile, mais cette découverte ne se fait pas au coup par coup, elle procède de l'amplitude d'un découvrément primaire qui donne une structure complexe et articulée, celle de la totalité d'ustensiles. Il s'agit alors de déterminer comment est possible ce découvrément du tout de l'étant comme totalité d'ustensiles. Cette totalité est un tout structuré où chaque ustensile a sa place et se situe dans un rapport de renvois déterminé aux autres ustensiles. C'est la structure phénoménale du renvoi qui est dès lors essentielle, et qu'il faut définir. Sur quel fond phénoménal l'étant peut-il « renvoyer à... » un autre étant ? L'étant ne peut être découvert comme ustensile que s'il est « destiné à... » tel ou tel usage, « destiné à... » quelque chose ou à quelqu'un ; l'étant se définit alors par cet « être-destiné-à... », et il faut conclure : « La destination, tel est l'être de l'étant intramondain². » L'étant est donc découvert dans une « totalité de destinations », qui désigne chaque étant comme tel ou tel ustensile en lui assignant sa place dans le système ordonné des renvois utilitaires : « *Quelle* est la destination d'un étant à portée de main, cela est à chaque fois prétracé à partir de la totalité de destinations »³. L'étant est donc toujours primairement découvert comme ustensile par l'usage utilisateur au sein d'un complexe instrumental, l'ustensile se voit défini par son « être-destiné-à... », et la totalité de destinations constitue l'être du monde.

L'usage ne découvre ainsi l'étant comme ustensile que parce qu'il a toujours *déjà* libéré la totalité de

1. *Ibid.*, § 15, p. 68-69.

2. *Ibid.*, § 18, p. 84.

3. *Idem.*

destinations sur fond de laquelle un étant peut seulement apparaître comme ustensile. Dès lors, la production de cet horizon s'impose comme l'ouvrir primordial qui constitue l'accessibilité à l'étant comme telle. Par suite, c'est l'intentionnalité caractéristique de l'usage qu'il faut tenter de déterminer : dans le projet propre à l'usage se fonde l'ouverture même du monde, « dans l'en-vue-de-quoi l'être-au-monde existant est comme tel ouvert ¹ ». Parce que le refoulement méthodologique des tendances explicatives a permis de reconnaître dans l'ustensile le mode d'être primaire de l'étant intramondain, et dans l'usage l'instance primordiale de son décelement, le projet fondamental constitutif de la mondanéité doit être recherché dans l'articulation ontologique de l'usage et des ustensiles. L'être-au-monde est de prime abord ouvert comme totalité cohérente d'ustensiles : quel est alors l'en-vue-de-quoi de cette ouverture ? C'est l'œuvre (*das Werk*), qui est à chaque fois la chose à faire : « Ce auprès de quoi séjourne d'abord l'usage quotidien, ce ne sont pas les instruments de travail eux-mêmes : c'est l'œuvre, c'est ce qui à chaque fois est à produire qui est l'objet primaire de la préoccupation. L'œuvre porte la totalité de renvois au sein de laquelle l'outil fait rencontre ². » Parce qu'elle « porte » la totalité de renvois, l'œuvre apparaît comme la clé de voûte de l'horizon utilitaire, comme son point de mire, et comme la visée intentionnelle qui constitue les étants en ustensiles. Seul un projet unitaire – une finalité, une destination – est susceptible de conférer à chaque étant sa fonction propre, c'est-à-dire de lui conférer la structure du « pour... » qui le constitue comme ustensile. Si l'usage de l'ustensile présuppose le déploiement de la totalité de destinations, et que l'œuvre à produire constitue la visée

1. *Ibid.*, § 31, p. 143.

2. *Ibid.*, § 15, p. 69-70.

directrice du déploiement de cette totalité de destinations, il faut conclure que l'usage présuppose la mise en œuvre, c'est-à-dire le produire. L'ustensile s'avère ainsi plus fondamentalement « outil de travail » (*Werkzeug*) : il n'advient comme tel que par l'œuvre à laquelle il sert. L'étant naturel lui-même, dans le même mouvement unitaire de découverte, acquiert le statut d'outil de travail :

Le produire lui-même est à chaque fois un emploi de quelque chose pour quelque chose. L'œuvre inclut en même temps le renvoi à des « matériaux » [...] Par suite dans le monde ambiant est également accessible de l'étant qui en lui-même n'a aucun besoin de production. Le marteau, les tenailles, le clou renvoient en eux-mêmes à de l'acier, du fer, du minerai, de la roche, du bois. Dans l'ustensile dont on se sert et par le fait de s'en servir est codécouverte la « nature »¹.

C'est dès lors « le monde de l'ouvrage » (*Werkwelt*) qui constitue le monde primordial, et il faut donc conclure que « la mondanéité du monde est fondée dans le monde spécifique de l'ouvrage » (*die Weltlichkeit der Welt gründet in der spezifischen Werkwelt*)². L'œuvrer déploie ainsi primairement l'horizon utilitaire sur fond duquel l'étant peut apparaître comme outil : « Tout "procéder", tout "s'emparer" ne se heurte pas de but en blanc à un outil prédonné isolément, mais il revient toujours du monde du travail à chaque fois déjà ouvert dans cet emparement vers un outil particulier³. » C'est donc « l'œuvre à produire » (*das herzustellende Werk*) qui est le projet primairement configurateur de la totalité de destinations, et

1. *Ibid.*, p. 70.

2. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, GA 20, § 23, p. 263.

3. *Être et temps*, § 69, p. 352.

c'est finalement « le produire lui-même » (*das Herstellen selbst*)¹ qui ouvre le monde.

La mise au jour de la production d'œuvre comme découverte primaire du tout de l'étant dans l'horizon de l'ustensilité ne permet pas cependant de spécifier le sens du monde ainsi découvert. La totalité de destinations constitue la structure ontologique fondamentale du monde : la recherche de son sens consiste alors à identifier le sens d'être de la destination comme telle. L'œuvre, qui est ce à quoi sont destinés tous les ustensiles qui adviennent dans ce monde, ne peut pas fournir un tel sens : elle a en effet elle-même le mode d'être de l'ustensile. En d'autres termes, si l'œuvre fonctionne comme la « cause finale » de la totalité de destinations, elle ne peut pas constituer sa finalité ultime en ce qu'elle est elle-même « destinée à »... La mise au jour de la destination de l'œuvre doit alors révéler la destination de la totalité de destinations comme telle. Or la finalité de l'œuvre apparaît à même sa production : « La chaussure à produire est pour être portée (ustensile-chaussure), la montre fabriquée est pour lire l'heure. L'œuvre qui fait rencontre de façon privilégiée dans l'usage préoccupé – le travail [*Arbeit*] en chantier – laisse toujours déjà coapparaître, dans l'employabilité qui lui appartient nécessairement, le "pour..." de son employabilité. » Le propre de la structure de renvoi qui caractérise l'employabilité de l'œuvre est ainsi de renvoyer, non pas à quelque chose, mais à *quelqu'un* : « Dans l'œuvre, par conséquent, ne vient pas seulement à notre rencontre de l'étant qui est à portée de main, mais aussi de l'étant ayant le mode d'être de l'existant². » L'œuvre ne peut pas constituer le sens d'être

1. *Ibid.*, § 15, p. 70.

2. *Ibid.*, p. 70-71.

de la totalité de destinations parce qu'elle est elle-même « destinée à » ; le sens d'être de la destination doit alors résider dans un terme final qui lui-même ne renvoie à rien si ce n'est lui-même, et ce terme est l'existant :

La totalité de destinations renvoie elle-même en dernière instance à un pour-quoi avec lequel il n'y a plus de destination, qui n'est plus un étant sur le mode d'être de la maniabilité, mais un étant dont l'être est déterminé comme être-au-monde, à la constitution d'être duquel la mondanéité elle-même appartient.

Si l'étant est découvert dans la structure du « pour... » qui suppose la production préalable d'une finalité, apparaît ici que la finalité ultime n'est autre que l'existant lui-même :

Par exemple cet étant que nous nommons, et pour cause, le marteau, est destiné à marteler ; le martèlement est destiné à consolider une maison ; cette consolidation, à se protéger des intempéries ; cette protection "est" en vue de l'abritement de l'existant, autrement dit en vue d'une possibilité de son être.

Tous les renvois et destinations qui de proche en proche constituent le réseau de l'ustensilité et par suite de la mondanéité se ramènent ainsi à un terme unique, l'existant lui-même, qui est la destination finale de la totalité de destinations : l'« être de l'existant » (*das Sein des Daseins*) est « le en-vue-de-quoi authentique et unique »¹.

La production de son monde par l'existant n'est donc pas une déperdition ontologique mais tout au contraire sa mise en œuvre. L'ouverture de l'existence au monde est ouverture *en* monde : l'événement de la mondanéisation doit se définir par le déploiement

1. *Ibid.*, § 18, p. 84.

d'essence de l'existant, qui configure le tout de l'étant à son usage. La description du monde ambiant met en évidence l'empreinte d'une existence sur tout étant, c'est-à-dire l'inscription d'autrui dans ce monde : « Les autres à qui l'ouvrage est destiné “font rencontre avec” l'ustensile [...] Par exemple le champ le long duquel nous marchons “dehors” se montre comme appartenant à tel ou tel, comme ordinairement entretenu par lui ; le livre que nous utilisons a été acheté chez... ou offert par... » Tout étant est ustensile, tout étant fait donc signe vers un utilisateur : tout ustensile, quel qu'il soit, même inconnu, « signale autrui¹ ». L'analyse de la mondanéité met ainsi en évidence qu'il n'y a jamais de prime abord d'« objectivité » ou de « choséité », si par de tels concepts on entend une indépendance ou une extériorité de l'étant par rapport à l'être de l'existant. L'existence est la vérité du monde et tout étant luit de sa lumière. Heidegger insiste toujours sur cette présence d'autrui à *même* le monde ambiant, sur le fait qu'autrui est toujours déjà présent dans le monde qui m'advient : « Les autres font rencontre depuis le monde où l'existant préoccupé et circonspect se tient essentiellement [...] Autrui fait rencontre dans le monde ambiant. » Or cette présence immédiate d'autrui à même l'étant intramondain a une signification ontologique fondamentale : elle révèle qu'autrui est partie intégrante de la structure de l'être-au-monde. De même qu'il n'y a pas d'abord l'existant, puis sa mise en relation avec le monde, de même il n'y a pas d'abord un existant seul, puis sa rencontre d'autrui. Le rapport à autrui est une structure de son être : « L'être-avec est une détermination

1. *Ibid.*, § 26, p. 118.

de l'existant à chaque fois propre¹. » Le rapport primordial à l'étant n'est jamais une contemplation théorique mais un usage préoccupé, un affairement ; cet affairement a en même temps, et plus essentiellement, toujours affaire à autrui : il est donc aussi sollicitude. La réduction du monde à une structure de l'existant n'est donc pas la dissolution de son « objectivité » dans une « subjectivité » isolée, l'enfermement dans une ipséité monadique : bien au contraire, l'expérience de la solitude est toujours seconde et fait fond sur un rapport essentiel à autrui. De même, l'égoïsme – comme activité de production de l'existant exclusivement destinée à son usage propre – n'est qu'un mode second et dérivé de la sollicitude. C'est en son essence que l'existence se destine à autrui : « Comme être-avec, l'existant "est" donc essentiellement en vue d'autrui. Cet énoncé doit être compris comme énoncé d'essence². » Il faut donc conclure que la structure ontologique fondatrice de la mondanéité intègre toujours une autre existence ; la coprésence d'autrui à même le monde ambiant est la manifestation ontique de la structure ontologique de la « coexistence » (*Mitdasein*). Le monde est ainsi toujours l'œuvre d'une coexistence, « le monde est à chaque fois toujours déjà celui que je partage avec les autres. Le monde de l'existant est monde commun [*Mitwelt*]³ ».

Dans le monde de la quotidienneté l'étant apparaît donc toujours de prime abord comme ustensile : il est découvert par l'usage dans l'horizon phénoménologique de l'ustensilité. L'horizon de l'ustensilité est constitué par la structure du renvoi et de la destination, il est lui-même orienté vers une destination spécifique qui est l'œuvre à produire. L'analytique de la

1. *Ibid.*, p. 121.

2. *Ibid.*, p. 123.

3. *Ibid.*, p. 119.

mondanéité avait pour fonction d'exhiber le « comportement » par lequel l'existant configure son monde : ce comportement se définit de prime abord comme « usage », mais seule la visée intentionnelle de l'œuvre à produire peut déployer la totalité de destinations dans laquelle l'étant devient utilisable, et c'est donc le « produire lui-même » qui s'avère constitutif. La mondanéité est donc l'œuvre d'un *comportement producteur* de l'existant. Celui-ci n'existe jamais seul cependant, mais s'intègre à une communauté, et ce sont alors toujours des coexistants qui produisent le monde. Le travail de production est ainsi, de prime abord et la plupart du temps, sollicité par autrui, et c'est l'être d'autrui qui apparaît comme finalité ultime. C'est pourquoi ce labeur astreignant et quotidien ne peut pas être réduit à un comportement secondaire et inessantiel : il a toujours l'existence elle-même comme ultime destination, et par suite la visée dernière de l'activité intentionnelle de production est toujours l'être même de l'existant. Cette production est en cela ontologique. Le produire peut bien être destiné à tel ou tel ustensile particulier, il est toujours en dernière instance *production de soi* par l'existence. La constante préoccupation (*Besorgen*) qui a toujours déjà mis l'existant aux prises avec l'étant est toujours en même temps sollicitude (*Fürsorge*), elle est en cela ontologiquement orientée par les possibilités d'être propres à l'existence : l'existant découvre toujours l'étant *en vue de soi*, et c'est pourquoi Heidegger nomme « souci » (*Sorge*) l'être de l'existant, au sens où le souci de soi définit l'être de l'étant pour lequel, dans l'existence, il y va de son être – même si l'expression « souci de soi » est inappropriée, car tautologique, présupposant la préexistence d'un soi dont le souci constitue justement l'être même. L'être-au-monde est un hors-de-soi primordial, mais dans cette

sortie hors de soi c'est toujours du soi dont il est question ; et ce soi n'est rien d'étant, il est la transcendance comme telle : le comportement producteur constitutif de l'existence est donc une production ontologique, qui produit toujours aussi l'être, et jamais seulement un étant. Au fondement du monde il y a donc la *production de la différence* de l'être et de l'étant, si bien qu'il est possible de définir l'existence par cette production de la différence : « Exister est pour ainsi dire synonyme d'effectuer cette distinction ¹. » L'œuvrer est ainsi *mise en œuvre* de l'être dans l'étant, et c'est ainsi qu'il *ouvre* à chaque fois l'espace essentiel pour la mondification d'un monde. L'existant est alors finalement celui qui œuvre et ainsi ouvre : il est l'ouvrier, « ouvrier de la différence ontologique ² ». À la question du comportement primaire de l'existant par lequel s'ouvre et se façonne un monde, il faut donc répondre : le travail. Et c'est effectivement en ce sens que Heidegger reprend certaines de ses analyses après le renoncement à achever *Être et temps*. Le cours de logique de 1934 fait ainsi du travail le mode premier de décèlement de l'étant : « C'est dans le travail et par lui [*in der Arbeit und durch sie*] que l'étant nous devient d'abord manifeste dans ses régions déterminées, et l'homme, en tant que travaillant [*als Arbeitender*], est transporté dans la manifesteté de l'étant et de son ordonnance ³ », c'est-à-dire dans le monde.

1. *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, GA 24, § 22, p. 454.

2. Selon l'expression de Jean-Luc Marion : « ainsi se caractérise le *Dasein* : ouvrier de la différence ontologique qu'il ne nomme pas, puisqu'il la fait » (*Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Puf, 1989, p. 200).

3. Martin Heidegger, *La Logique comme question de l'essence du langage*, GA 38, § 27, p. 154.

Le monde primordial, celui auquel le phénoménologue doit accéder pour y asseoir sa pensée, n'est donc pas monde des idées, ni monde de la vie, mais bien *monde du travail* : c'est là tout le sens de l'article de 1934 que Heidegger écrivit, sous le titre « Pourquoi nous restons en province », pour justifier son refus d'une chaire à l'université de Berlin. En apparence, ce texte est anecdotique et biographique ; en vérité, il constitue une analyse du « monde du travail » (*Arbeitswelt*) comme site fondamental de la pensée. Heidegger y évoque son chalet de montagne au sein de la Forêt-Noire, au milieu des pâturages et des forêts de sapins, au voisinage des fermiers et des bergers : s'il décrit alors la sauvage beauté du paysage, c'est pour souligner aussitôt qu'il ne le voit jamais ainsi, dans la position d'un « observateur, visiteur ou vacancier », mais qu'il l'éprouve, d'heure en heure, et « seulement quand [il] se trouve à son travail. C'est seulement le travail [*Arbeit*] qui ouvre place à cette réalité effective de la montagne ». Et ce travail n'est pas l'occupation marginale d'un intellectuel venu là pour se détendre, qui l'ouvrirait à un monde propre à ses hautes spéculations, il est le travail du paysan, du fermier, du montagnard, qui ouvre et configure en monde le tout de ce qui environne. En travaillant, le penseur participe à ce labeur commun et accède ainsi au monde primordial sur lequel il doit se fonder : « Le travail philosophique [*die philosophische Arbeit*] ne se déroule pas comme l'occupation isolée d'un original. Il entre en plein milieu du travail du paysan [...] mon travail est de la même sorte. Il se trouve enraciné là, et appartient de façon immédiate au monde du paysan¹. » « Rester en province » n'est alors rien

1. « Pourquoi restons-nous en province ? », GA 13, p. 9-10 ; trad. fr. par F. Fédier dans *Écrits politiques, 1933-1966*, Paris, Gallimard, 1995, p. 149 et suiv.

d'autre que l'accomplissement cohérent de la secondarisation de l'attitude théorique, la volonté méthodique d'échapper au monde théorique du milieu universitaire pour regagner effectivement la couche primordiale de l'*Arbeitswelt*, le « monde du travail », déployer sa propre pensée à ce niveau de radicalité et ainsi frayer, laborieusement, ses voies d'accès aux choses mêmes.

§ 2. *Dénueement et savoir-faire*

L'analyse de l'être-au-monde ne peut s'en tenir à la simple définition de la mondanéité, mais doit aussi, et plus radicalement, tenter la mise au jour de l'être-à comme tel, c'est-à-dire l'ouverture propre à l'existence. L'existant est en effet « cet étant [qui], en son être le plus propre, porte le caractère de l'absence de fermeture¹ » : il est en son essence extraverti, il ne demeure jamais clos en soi mais est toujours déjà à un monde et ainsi a *ouvert* un monde. L'analyse de l'être-au-monde doit tenter de mettre au jour les structures fondamentales de l'ouverture elle-même – les fondements ontologiques de la condition ouvrière de l'existant, en quelque sorte. Le monde a été découvert comme monde de l'œuvre, dévoilé dans l'horizon de l'ustensilité, et fondé sur un comportement producteur des coexistants : c'est donc l'ouverture primaire à partir de laquelle se déploie le comportement producteur qu'il s'agit de définir. Tenter de rétrocéder plus fondamentalement à l'ouverture de l'existence en monde, c'est pourtant se confronter au fait que cette ouverture n'a justement *pas* de fondement, qu'elle est simplement un fait qu'il faut assumer, et que l'existant est ainsi toujours déjà

1. *Être et temps*, § 28, p. 133.

jeté au milieu du monde. C'est précisément pourquoi la philosophie doit revendiquer comme seul point de départ possible le fait brut de cette situation au sein d'un monde dévolu, et renoncer à la tentation, proprement métaphysique, d'identifier un fondement. Le seul fait premier, c'est l'absence de fondement : c'est-à-dire le fait de se trouver engagé dans le monde sans jamais avoir pris soi-même l'engagement, de se trouver embarqué à bord, pour un périple sans issue, et sans possibilité d'en sortir. M^{me} de Sévigné disait clairement cette condition de l'homme : « Je me trouve dans un engagement qui m'embarrasse : je suis embarquée dans la vie sans mon consentement ¹. » On pourrait nommer « embarquement » ce que Heidegger nomme *Geworfenheit*, le fait d'être jeté dans le monde. Dès lors, la reconduction au fondement de l'ouverture en monde de l'existant n'est certainement pas l'accès à un fondement assuré, mais la mise au jour du phénomène premier en lequel l'existant se découvre embarqué, sans cause et sans raison. L'existant (*Dasein*) découvre qu'il est là (*Da*), et doit l'assumer, qu'il le veuille ou non, et c'est pourquoi l'être est d'abord un « fardeau ² ». « Se trouver » (ici ou là) en allemand se dit « *sich befinden* », qui signifie aussi « se sentir » (bien ou mal). La structure ontologique fondamentale par laquelle l'existant sent qu'il est là où il est se nomme *Befindlichkeit*, la disposition affective ; elle est la *passivité* transcendante qui abandonne

1. M^{me} de Sévigné à M^{me} de Grignan, 16 mars 1672, dans *Correspondance I*, éd. R. Duchêne, Paris, Gallimard, « bibliothèque de la Pléiade », 1972, p. 458. C'est également le terme qu'emploie Pascal pour montrer la nécessité du pari : « Il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué », *Pensées*, Le Guern 397 (Brunschvicg 233), in *Œuvres complètes II*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2000, p. 677.

2. Martin Heidegger, *Être et temps*, § 29, p. 134.

l'existence au fait nu de sa situation. La disposition affective est l'épreuve par laquelle l'existant se découvre embarqué dans l'existence, l'événement primordial par lequel il prend acte de sa situation à bord, et l'assiette de la transcendance du monde.

La disposition affective est structure ontologique ; elle se manifeste ontiquement par diverses humeurs, ou tonalités affectives, en et par lesquelles le monde s'ouvre et se donne : à chaque fois la tonalité transit l'existant de part en part, détermine son ouverture au monde et donne sa coloration particulière à l'étant qui fait rencontre. L'analytique existentielle, conduite pour dégager le sens de l'être, privilégie la tonalité de l'angoisse, qui manifeste en effet à l'existant l'être même par l'effondrement du tout de l'étant qu'elle provoque. La reprise de l'analyse se borne cependant ici à la constitution du monde de la quotidienneté, qu'elle a préalablement défini par l'ustensilité : elle ne saurait privilégier un état de crise en laquelle « la totalité de destinations [...] est comme telle absolument sans importance¹ ». Il s'agit alors ici de découvrir l'affect fondamental de l'existence, propre à sa quotidienneté affairée, qui donne à sentir sans échappatoire cet embarquement dans un monde. Or, ce que met en évidence l'affairement quotidien, toujours déjà aux prises avec un monde, c'est précisément que l'existant ne peut pas se passer du monde, qu'il est « un être *dépendant* du monde² ». Avant d'être dans tel ou tel rapport à l'étant, avant d'être accordé de telle ou telle façon à lui dans des accords déterminés, il y a le fait que je ne peux pas m'en désintéresser, mais que je suis toujours concerné par lui, au fond de

1. *Ibid.*, § 40, p. 186.

2. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, GA 20, § 28, p. 350.

mon être. La toute première ébauche d'une analyse de l'être-au-monde soulignait que « l'expérience facticielle de la vie est littéralement accordée à un monde, elle vit toujours dans un "monde", elle se trouve [*befindet sich*] dans un "monde de la vie"¹ ». C'est donc cette *dépendance* vis-à-vis du monde en tant que tel que manifeste l'affection : celle-ci implique « une dépendance ouvrante vis-à-vis du monde » (*eine erschließende Angewiesenheit auf Welt*)². Une telle dépendance est ontologique : l'essance de l'existant « réside dans son avoir-à-être³ », son être ne lui est pas donné mais doit être conquis ; dans le rapport à l'étant qu'il n'est pas, c'est son être qui est jeu, et c'est pour cela que l'étant apparaît dans l'horizon de l'ustensilité, selon qu'il est utile, ou pas, pour ce projet d'être. Dépendant du monde, l'existant est toujours occupé à rechercher ce qui lui manque pour être ce qu'il est. En cela, il se définit par un dénuement essentiel, une indigence radicale : « Dans la structure de l'"être-au-dehors-en-quête-de" quelque chose que je n'ai pas encore, dans cette structure apparaît ce phénomène : ne-pas-avoir-encore cette chose dont je suis en quête. Ce phénomène du ne-pas-avoir-encore quelque chose dont je suis en quête, nous le désignons comme l'*indigence* ou le *dénuement* [*Darbung*]⁴. » Dès les premières ébauches d'une analytique de la mondanéité, Heidegger mettait cet état de manque au fondement de l'existence : « Le besoin (*privatio, carentia*) est le mode fondamental, à la fois comme référence et comme effectuation, du sens d'être de la vie », affirmait-il ainsi dans un cours de 1921, et si le souci

1. *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, p. 250.

2. *Être et temps*, § 29, p. 137.

3. *Ibid.*, § 9, p. 42.

4. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, GA 20, § 29 p. 408-409.

avait déjà le statut de structure fondamentale de la vie, c'était alors comme inquiétude fondamentale et vitale du « souci du pain quotidien »¹. Le dénuement, le manque premier, s'impose ainsi comme l'intonation première de l'existence affairée, et la peur en est un mode de dévoilement, qui « ouvre cet étant en sa précarité et son abandon à lui-même² ». La transcendance de l'être-au-monde ne procède donc jamais primairement d'un simple désir de connaître oisif et gratuit, mais de la nécessité impérieuse du « besoin quotidien³ » qui contraint l'existant à conquérir son être. Cet état de manque tenaille l'existant et lui interdit de demeurer dans le repos pour au contraire arracher quotidiennement sa subsistance au monde – et c'est précisément parce qu'il n'est pas autosubsistant qu'il est sur le mode de l'existence et non de l'insistance, et c'est aussi pour cela que l'étant intramondain lui apparaît comme substance. La transcendance primitive de l'existence est cette nécessité de conquérir un domaine de subsistance, et par suite le monde lui-même est ce domaine ouvert par les besoins : « L'ouverture de la connaissance n'est jamais d'emblée mise en œuvre ; le monde n'est ouvert que dans l'orbe immédiat du monde-ambiant comme l'exigent les besoins naturels [*die natürlichen Bedürfnisse*]⁴. » La première structure fondamentale de la transcendance de l'être-au-monde est donc ce dénuement ontologique, cette *béance* de l'existence qui l'ouvre vers le monde et lui interdit sans retour l'insistance en soi de la chose. L'existant est ainsi toujours déterminé par la passivité fondamentale du

1. *Phänomenologisches Interpretationen zu Aristoteles*, GA 61, p. 90.

2. *Être et temps*, § 30, p. 141.

3. *Ibid.*, § 69, p. 352.

4. *Platon. « Le Sophiste »*, GA 19, § 3, p. 16.

dénuement qui le projette au monde pour s'y affaïrer en vue de son être. Et un tel comportement producteur, exigé quotidiennement par les besoins naturels et ontologiquement fondé sur un état d'indigence, c'est bien ce qui se nomme travail.

Il reste alors à savoir *comment* le travail fait monde. Le « monde du travail » est constitué par une totalité de destinations qui a toujours déjà constitué les étants en ustensiles. Il s'agit alors de reconduire à la structure ontologique de l'existant à partir de laquelle une totalité de destinations peut être ouverte en monde : la libération de l'étant à sa destination est « un *parfait apriorique* qui caractérise l'être de l'existant¹ », et c'est cette structure apriorique qui guide et commande la mondanéisation du monde. Or le rapport de renvoi qui destine un ustensile à tel ou tel usage est un signifier : ce sont des rapports de signification qui tissent le réseau de renvois constitutif de la totalité de destinations. Ce n'est donc que sur la base de l'ouverture de l'horizon de la significativité qu'est possible l'être du monde comme totalité de destinations : « La significativité ouverte, en tant que constitution existentielle de l'existant, de son être-au-monde, est la condition ontique de possibilité de la découvrabilité d'une totalité de destinations². » La significativité, en tant que « totalité originaire » de ces rapports, constitue dès lors la « structure du monde », et avec la significativité est découverte l'essence de la mondanéité. Par suite, c'est la condition existentielle de possibilité de la significativité qui devra être reconnue comme fondement de la mondanéité, c'est-à-dire la préfiguration des conduites de l'usage et de la production. Si le signifier est l'être du rapport de renvoi

1. *Être et temps*, § 18, p. 85.

2. *Ibid.*, p. 87.

constitutif de l'ustensilité, alors c'est la saisie apriorique de la signification qui est au fondement de la mondanéité, c'est-à-dire un « comprendre originaire » (*ursprüngliche Verstehen*)¹. La destination d'un ustensile n'est en effet accessible que si en est compris l'usage, c'est-à-dire la signification. Dès lors, « l'ouverture préalable de ce vers quoi l'étant intramondain est libéré n'est rien d'autre que le comprendre du monde auquel l'existant comme étant se rapporte toujours déjà² », et l'acte fondamental de la mondanéisation peut s'identifier au comprendre. Il pourrait pourtant sembler ici que la conclusion de l'analyse du monde ambiant est en contradiction avec son point de départ, qui prenait soin de refouler toute tendance théorique pour accéder à un comportement moyen et quotidien de l'existant : mais ce « comprendre » n'est pas le « connaître » de la conscience théorique. En reconduisant le monde quotidien à la structure apriorique du comprendre, l'analyse découvre ainsi un comprendre préthéorique :

Le comportement « pratique » n'est pas « athéorétique » au sens d'une absence de vision, et sa différence avec le comportement théorique ne consiste pas seulement en ce que l'on considère dans un cas et *agit* dans l'autre, ou en ce que l'agir, pour ne pas rester aveugle, applique de la connaissance théorique : au contraire le considérer est tout aussi originellement un se-préoccuper que l'agir a sa vue propre [*das Handeln seine Sicht hat*]³.

La primordialité d'un tel comprendre s'atteste dès l'analyse de la mondanéité ambiante, à même l'usage des ustensiles, puisque « l'usage qui se sert de..., qui manie, n'est pas pour autant aveugle, il possède son

1. *Ibid.*, § 31, p. 143.

2. *Ibid.*, § 18, p. 87.

3. *Ibid.*, § 15, p. 69.

mode propre de vision qui guide le maniement et procure [à l'ustensile] sa choséité spécifique. L'usage de l'ustensile se soumet à la multiplicité de renvois du "pour..." [Um-zu]. La vue [Sicht] propre à cet ajointement est la circonspection [Umsicht]¹ ». La circonspection est la vue du « pour », et seule cette vue à la fois anticipante (de la finalité) et englobante (de la totalité des renvois) peut saisir l'ustensile en son utilité. La circonspection est ainsi la mise en œuvre quotidienne du comprendre primordial qui fonde le déploiement de la significativité. Si le dénuement circonscrit la passivité fondamentale de l'existant qui l'ouvre au monde, le comprendre est donc le premier acte spécifique de la mondanéisation qui va donner au monde sa figure.

Le comprendre est en effet un mode primordial de l'ouverture en monde ; il n'a rien de la passivité propre au connaître qui se contente de recevoir des données, il a tout au contraire la structure existentielle du projet : « Il projette l'être de l'existant vers son en-vue-de-quoi tout aussi originairement que vers la significativité en tant que mondanéité de ce qui lui est à chaque fois monde². » Un tel comprendre est actif : il est le passage à l'acte des possibilités d'être de l'existant, qui projette sur le tout de l'étant ses propres possibilités ; il constitue en cela « le sens véritable de l'agir³ ». L'étant n'apparaît alors que dans l'horizon de ces possibilités, et c'est pourquoi l'étant intramondain « est comme tel découvert dans son utilité, son employabilité, son importunité⁴ ». C'est donc bien le comprendre qui projette l'horizon de l'ustensilité

1. *Idem.*

2. *Ibid.*, § 31, p. 145.

3. *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, GA 24, § 20, p. 393.

4. *Être et temps*, § 31, p. 143.

constitutif de la mondanéité, en ce qu'il donne à voir à quoi *pourrait* servir tel ou tel étant, à qui il *pourrait* être utile et comment il *pourrait* être employé. Le comprendre est ainsi la *vue* propre à l'existence, et il a pour caractéristique première de ne pas simplement voir ce qui est effectif, mais de le voir sur fond de possible. Plus fondamental que tout connaître théorique, il est le projecteur qui éclaire le tout de l'étant de la lumière propre à la possibilité d'être de l'existant, qui ainsi lui donne à voir le tout de l'étant à la lumière de son être, c'est-à-dire dans la lucidité propre au souci. Mais si l'étant est dans cette vue saisi dans son usage possible, cette possibilité ne saurait demeurer indéterminée : pour que l'ustensile soit effectivement utile, le comprendre qui le prend en vue ne peut pas laisser dans le vague à quoi *pourrait* servir tel ou tel étant, mais doit le définir expressément, et déployer le réseau utilitaire de renvois à partir duquel l'étant fait rencontre comme l'ustensile qu'il est. Le comprendre primordial se déploie ainsi toujours dans une « élaboration » (*Ausarbeitung*) déterminée de ses possibilités, qui à chaque fois en constitue une « configuration » (*Ausbildung*) : « Cette configuration du comprendre, nous la nommons l'explicitation [...] L'explicitation n'est pas la prise de connaissance du compris, mais l'élaboration des possibilités projetées dans le comprendre¹ ». La configuration du comprendre est ainsi une « explicitation articulante » (*artikulierende Auslegung*), et seule cette articulation préalable de la significativité permet de « “voir” [l'étant] *comme* table, porte, voiture, pont... »², c'est-à-dire de voir le pont comme outil pour traverser, et non comme un tas de pierres, de voir le crayon

1. *Ibid.*, § 32, p. 148.

2. *Ibid.*, p. 149.

comme outil pour écrire, et non comme bout de bois, en déterminant à chaque fois la « structure du “comme” » : elle définit *comme quoi* l'étant est vu, *comme quel* ustensile il fait rencontre. L'explicitation articule ainsi tout le réseau des « comme » constitutif de la totalité de destinations, et c'est elle qui à chaque fois détermine la figure du monde.

La figure du monde est déterminée par la configuration d'une explicitation du comprendre primordial. Celle-ci n'a pas besoin d'être thématisée ni énoncée ; immanente à l'agir, elle est un voir avant d'être un savoir. Néanmoins, tout en étant fondamentale, primordiale et immanente, elle n'a rien de naturel. Un crayon n'apparaît comme outil pour écrire qu'à quelqu'un qui sait écrire, un livre n'a pas le statut d'ustensile pour l'analphabète, et l'accumulation d'alumelles, de daviers, de goberges, de tarières, de trusquins et autres varlopes semblera bien étrange à qui n'est pas menuisier. Encore le profane peut-il voir la varlope comme outil, sans qu'il soit besoin de la saisir expressément comme ce type particulier de rabot destiné à tel bois, mais il reste possible que l'outil ne soit même pas saisi comme outil : c'est le cas limite du « sauvage », convoqué par Kant dans sa *Logique* pour montrer la nécessité d'un savoir *a priori* dans la constitution de l'objectivité :

Si par exemple un sauvage voit une maison de loin, dont il ne connaît pas l'usage [*dessen Gebrauch er nicht kennt*], il ne s'en représente pas moins exactement le même objet qu'un autre homme, qui sait parfaitement qu'elle est destinée à l'habitation humaine. Mais au point de vue de la forme, cette connaissance d'un seul et même objet est différente chez les deux hommes, chez l'un, elle est une simple intuition, chez l'autre, elle est intuition et concept en même temps¹.

1. Emmanuel Kant, *Logique*, trad. fr. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1970, « Introduction », § 5, p. 34-35.

Kant lui-même reconnaissait ainsi que la synthèse, et donc la connaissance, n'est pas accessible à n'importe quel homme, mais seulement à celui « qui connaît l'usage », et ce « savoir à quoi ça sert » n'est pas inné, il est propre à une certaine culture. C'est ce que développe Heidegger dans *Être et temps*, en soulignant que la mondanéité du monde se déploie à chaque fois sur ce savoir qui pour être immanent n'en est pas moins acquis : « L'explicitation quotidienne, circonspecte, se fonde à chaque fois sur une pré-acquisition [*Vorhabe*]. » Dans cette pré-acquisition, « l'explicitation s'est à chaque fois déjà décidée, définitivement ou avec réserve, pour une conceptualité déterminée », c'est-à-dire une prévision (*Vorgriff*) de la significativité. Le comprendre primordial qui structure *a priori* le monde du travail est cette explicitation déterminée qui « se fonde toujours dans une prévoyance [*Vorsicht*], qui prépare à une explicitabilité déterminée ce qui a été pré-acquis »¹. La circonspection propre à la quotidienneté se fonde donc dans une prévoyance qui prévoit les rapports de renvoi utilitaires à partir d'une conceptualité déterminée. C'est cette prévoyance qui fonde le monde du travail c'est-à-dire qui rend possible à la fois l'usage utilisateur et le comportement producteur de l'existant.

Est-il alors possible de définir plus exactement le statut spécifique d'une telle prévoyance ? La prévoyance est le voir immanent à l'acte de la mondanéisation, qui a toujours déjà configuré le réseau utilitaire des renvois, qui a toujours déjà déterminé l'employabilité et l'utilité de l'étant. Elle est le comprendre qui a tout prévu, qui considère les tenants et les aboutissants de l'affaire en question, et sait de quoi il en retourne. Ce comprendre accompagne

1. Martin Heidegger, *Être et temps*, § 32, p. 150.