

À QUELLES CONDITIONS UNE ÉTHIQUE HERMÉNEUTIQUE EST-ELLE POSSIBLE? ANALYSE DU « JEU » ET DE LA PHILOSOPHIE PRATIQUE CHEZ GADAMER EN TANT QUE PROPÉDEUTIQUE AU *MITSEIN* DE HEIDEGGER

Frédéric Bruneault (University of Notre Dame)

*Ce texte souhaite montrer qu'une compréhension adéquate de la notion heideggerienne de *Mitsein* et de ces implications pour le fondement d'une éthique herméneutique doit partir d'une analyse minutieuse des rapports herméneutiques à la tradition et à la connaissance des pratiques sociales. En ce sens, je travaille à partir de l'analyse gadamérienne du « jeu » et de la philosophie pratique. À quelles conditions une éthique herméneutique est-elle possible? Précisément à la condition de s'inscrire dans une prise en compte de cette pré-compréhension des relations sociales, pré-compréhension à partir de laquelle nous envisageons toujours déjà notre devoir-être.*

Le titre de ce texte est volontairement contre-intuitif, parce que, bien évidemment, l'analyse du *Mitsein* chez Heidegger précède chronologiquement le travail de Gadamer. Je souhaite néanmoins soutenir ici qu'une compréhension adéquate de cette notion importante dans l'analytique existentielle du *Dasein*, compréhension qui malheureusement ne peut pas s'appuyer sur une étude approfondie des enjeux éthiques d'une telle notion dans le corpus heideggerien lui-même, doit partir d'une analyse minutieuse des rapports herméneutiques à la tradition et à la connaissance des pratiques sociales. D'ailleurs si un tel rapport est chronologiquement contrintuitif, il ne l'est pas nécessairement d'un point de vue logique. C'est bien dans le sillage de la pensée heideggerienne que Gadamer travaille, cherchant à en compléter l'analyse qui reste, sur cette question, programmatique. À quelles conditions une éthique herméneutique est-elle possible? Précisément à la condition de s'inscrire dans une prise en compte de cette pré-compréhension des relations sociales, pré-compréhension à partir de laquelle nous envisageons toujours déjà notre devoir-être. C'est la structure du « on » dans la conception du *Mitsein* chez Heidegger qui est fautive. Je soutiendrai que, bien qu'il

souhaite introduire la présence essentielle des autres dans le monde ambiant de l'être-au-monde, ce qui est la fonction principale de la notion de *Mitsein*, Heidegger reste bien en-deçà d'une conceptualisation satisfaisante de cette présence, conceptualisation qui demande précisément une prise en compte du caractère fondamentalement herméneutique, et donc toujours immergé par la tradition sociale et historique dirais-je, de l'existence humaine. Je propose de procéder en deux principales étapes. Je m'attarderai d'abord à l'étude de la philosophie pratique chez Gadamer qui se fait principalement à l'aide d'une analyse phénoménologique du « jeu ». Je pourrai ensuite examiner la notion de *Mitsein* telle qu'on la retrouve chez Heidegger, dès *Être et temps*¹. Si Paul Ricoeur, dans « Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne² », soulignait déjà les difficultés rencontrées par la phénoménologie, surtout chez Husserl, lorsqu'elle s'aventure sur le terrain de l'éthique, j'entends montrer que les difficultés sont aussi importantes d'un point de vue herméneutique.

I - Avant de développer la « reconquête du problème fondamental de l'herméneutique » à travers la question de l'« application » et du lien entre savoirs théorique et pratique, entre autres par la discussion du concept aristotélicien de *phronèsis*, Gadamer s'attarde dans *Vérité et méthode*³ à une analyse de l'art en tant que possibilité d'ouverture à la vérité. Dans cette discussion, le concept de « jeu » occupe une place centrale dans la redéfinition gadamérienne de l'œuvre d'art, c'est-à-dire dans l'interprétation herméneutique de la signification ontologique de l'art. Or, si ce concept de « jeu » permet dans un premier temps de saisir convenablement le rôle herméneutique de l'art, et s'il permet également de compren-

¹ Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. par François Vezin (Paris : Gallimard, 1986). Par la suite, l'abréviation ET sera utilisée dans le texte.

² Paul Ricoeur, « Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne », dans *À l'École de la phénoménologie* (Paris : Vrin, 1986), 266-283.

³ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio (Paris : Seuil, 1996). Par la suite, l'abréviation VM sera utilisée dans le texte. Sur l'organisation de *Vérité et méthode*, voir Jean Grondin, « On the Composition of *Truth and Method* », trad. par Lawrence K. Schmidt dans *The Specter of Relativism: Truth, Dialogue, and Phronesis in Philosophical Hermeneutics*, éd. Lawrence K. Schmidt (Evanston: Northwestern University Press, 1995) 23-38.

dre dans cette perspective le langage lui-même, comme en fait foi la conclusion de l'ouvrage (VM, 513), c'est parce qu'il permet de saisir le cadre général de l'herméneutique philosophique proposée par Gadamer. Je chercherai donc à montrer que les enjeux soulevés par la pensée gadamérienne à propos de la philosophie pratique peuvent être envisagés profitablement à l'aide du cadre de réflexion mis en place autour du concept de « jeu ».

La notion de « jeu » est centrale dans la conception de l'art de Gadamer et, pour bien en saisir la portée, il faut comprendre le dépassement de l'esthétique que ce dernier propose (VM, 59). Il n'est bien entendu pas question de couvrir, dans ces quelques lignes, toute la richesse de l'interprétation gadamérienne de l'expérience esthétique. Je ne chercherai qu'à souligner les principaux éléments de celle-ci, ce qui nous permettra de bien situer le concept de « jeu ». La conception moderne de l'art, nous dit Gadamer, est du moins en partie le fruit de la troisième critique de Kant. Cependant, « il est manifeste que nous ne mettons plus sous le terme d'esthétique tout ce que Kant liait encore à ce mot quand il donnait à la doctrine de l'espace et du temps le nom d'esthétique transcendante et comprenait comme 'critique du jugement esthétique' la doctrine du beau et du sublime dans la nature et dans l'art » (VM, 99). Ce n'est qu'avec Schiller que prend forme le mouvement de subjectivation caractéristique de l'approche esthétique de l'art. L'esthétique stipule que l'œuvre d'art possède certaines qualités qui peuvent être contemplées par la conscience esthétique en étant détachées du contexte particulier de l'œuvre, processus que Gadamer appelle la « distinction esthétique ». Cette distinction suppose que les œuvres d'art sont en mesure d'affecter un sujet qui peut alors en apprécier dans l'abstrait les principales caractéristiques comme celles d'un objet placé devant lui. Cette mise à distance de l'art impliquée par l'esthétique repose par ailleurs, précise Gadamer, sur la conception moderne de la science qui suppose l'objectivation de ses objets d'étude, soit ici de l'expérience artistique. L'art s'en trouve aseptisé, en ce sens qu'il se voit refusé toute prétention ontologique à la vérité, celle-ci étant réservée au savoir produit par la méthodologie scientifique. C'est en ce sens que l'esthétique en tant que détermination objectivante de l'expérience de l'art est problématique.

Une telle conception néglige de penser l'impossibilité d'avoir un accès aux objets qui serait immédiat et dépouillé de présupposés. L'esthétique suppose une conscience qui soit apte à faire abstraction du contexte

particulier d'émergence d'une œuvre d'art pour en apprécier les qualités esthétiques intemporelles. Une telle expérience de l'art impliquerait une perception limpide, représentation parfaite des données des sens. Or, s'appuyant sur les travaux de Scheler, Gadamer soutient que « notre perception ne se borne justement jamais à refléter ce qui est donné aux sens » (VM, 108). Plus encore, ajoute-t-il, même si la perception était adéquate aux sens, elle ne serait pas la reproduction fidèle des objets de la perception, c'est-à-dire qu'elle ne serait pas un examen détaché des choses en leur être. Par ailleurs, les insuffisances des concepts de « génie » et de « vécu » pour rendre compte de la création artistique, le génie n'étant un concept valable que pour celui qui juge une œuvre d'art, alors que celui de vécu conduit à la dissolution de l'unité de l'œuvre (VM, 110), illustrent elles aussi les apories de l'esthétique. Il faut plutôt considérer, nous dit Gadamer, que « le panthéon de l'art n'est pas une présence intemporelle, qui se révèle à la conscience esthétique pure, il est au contraire le fait d'un esprit qui se rassemble et se réunit historiquement. L'expérience esthétique est, elle aussi, une manière de se comprendre » (VM, 114). L'esthétique est donc une conception insatisfaisante de l'expérience de l'art parce qu'elle suppose une séparation intenable entre objet esthétique et sujet de cette expérience. Si nous voulons rendre compte convenablement de l'expérience de l'art et de la connaissance dont elle est porteuse, il faut plutôt aborder l'art en tant que compréhension historiquement déterminée, donc en tant qu'ouverture à la vérité herméneutique de notre existence. L'art ne doit pas être conçu comme une réalité pouvant être objectivée et étudiée à distance, mais bien comme œuvres qui portent la compréhension historique du passé et nous interpelle directement dans notre propre compréhension de notre historicité.

C'est dans ce contexte que le concept de « jeu » est mobilisé par Gadamer pour surmonter les limites de l'approche esthétique de l'art. Il convient de circonscrire étroitement ce que Gadamer entend par « jeu ». Il ne faut pas limiter le jeu à ce qui manque de sérieux, ou à ce qui représente une sortie momentanée du sérieux de l'existence (VM, 119). Dans ce rapprochement avec le jeu, il ne faut évidemment pas non plus voir l'art comme une des activités ludiques de l'artiste ou de l'esthète. Gadamer dit bien : « quand nous parlons de jeu à propos de l'expérience de l'art, nous n'entendons pas l'attitude ni l'état d'esprit du créateur ou de l'amateur, et absolument pas la liberté d'une subjectivité qui s'exerce dans

le jeu, mais la manière d'être de l'œuvre d'art elle-même » (VM, *Ibid.*). Bien que le jeu occupe le plus souvent une fonction ludique dans le flot des activités quotidiennes, fonction qui elle-même brise avec le sérieux de l'existence, il n'est pas question pour Gadamer de réduire la signification herméneutique du jeu à cette utilité. Ce qui l'intéresse n'est pas la signification du jeu dans l'ensemble des autres activités humaines, mais bien les relations entre jeu et joueur à l'intérieur du jeu lui-même. Or, « le jeu ne remplit son but que lorsque le joueur s'oublie dans le jeu. Ce qui fait que le jeu est entièrement jeu [...] c'est le sérieux dans le jeu. Qui ne prend pas le jeu au sérieux est un trouble-fête » (VM, 120). C'est précisément en ce sens qu'il faut comprendre les remarques gadamériennes sur le jeu. Pour le joueur, en tant qu'il est joueur, le jeu n'est pas une certaine activité dont l'existence est contingente et qui peut être appréciée à distance. Pour adopter une telle perspective sur le jeu, le joueur doit précisément cesser d'être joueur et prendre ses distances face au sérieux du jeu. Comme le note Jean Greisch, « le joueur au moins doit prendre le jeu au sérieux, au point de s'y investir, voire de s'y adonner 'corps et âme'⁴ ». Ainsi, en tant que joueur, c'est-à-dire lorsqu'il est engagé dans le sérieux du jeu, le joueur n'est ni maître du jeu, en ce sens que le déroulement du jeu ne lui est pas totalement soumis (sans quoi l'activité n'est plus un jeu, c'est-à-dire qu'il n'y a plus de libre jeu entre le joueur et ce qui lui résiste), ni engagé vers un but qui serait la finalité du jeu, puisque le propre du jeu est un mouvement de va-et-vient répétitif précisément sans finalité dernière (VM, 121). Considéré dans son essence propre, c'est-à-dire dans son rapport aux joueurs, le jeu dépasse les consciences individuelles des joueurs et a donc une existence indépendante. Le caractère ludique du jeu dans ses rapports aux autres activités humaines est en fait cet abandon des joueurs au sérieux du jeu lui-même en tant qu'ils se représentent et s'identifient totalement à cette activité (VM, 126). Selon Gadamer, ce n'est qu'à la lumière de cette relation joueur/jeu que nous pouvons apprécier l'expérience de l'art de manière satisfaisante.

Dans un premier temps, le jeu devient lui-même œuvre d'art, par la transmutation en œuvre (VM, 128). À ce moment, le jeu se modifie et prend forme en tant qu'œuvre d'art, comme dans le jeu théâtral, dans la

⁴ Jean Greisch, « Le Phénomène du jeu et les enjeux ontologiques de l'herméneutique », *Revue internationale de philosophie*, Vol. 54, No 213 (juin 2000), 451.

mesure où en tant que représentation pour les spectateurs il peut dorénavant montrer sous un nouveau jour le monde. Plus encore, l'expérience de l'art elle-même n'est appréhendée convenablement qu'à partir du concept de jeu dans la mesure où, si cet aspect essentiel de l'existence humaine est lui aussi envisagé dans un rapport similaire aux relations joueur/jeu, il n'est plus possible de limiter la portée de l'art à la sphère purement esthétique. Tout comme le joueur en tant que joueur est dans une appartenance essentielle au jeu, duquel il ne peut avoir une compréhension de surplomb (du moins tant qu'il demeure joueur), l'expérience de l'art ne peut pas être conçue comme une expérience d'une conscience esthétique qui objective une œuvre pour en saisir les qualités intemporelles, comme le stipule l'esthétique. L'expérience esthétique doit plutôt être envisagée en tant que mouvement historiquement déterminé de l'œuvre sur le sujet de cette expérience et de ce sujet sur l'œuvre elle-même, et ce dans une appartenance essentielle. En ce sens, le concept de « jeu » permet d'articuler la compréhension de cet aspect primordial de l'ouverture à la vérité qu'est l'art. Selon Gadamer, il en est de même du langage lui-même. En conclusion de *VM*, le cadre théorique mis en place à partir du concept de « jeu » et est appliqué en premier lieu à la question de l'art, est étendu au problème du langage et de la compréhension herméneutique elle-même⁵. Nos rapports au langage, comme nos rapports à l'histoire et à la tradition, ne peuvent être envisagés convenablement comme des rapports détachés, objectivés, qui pourraient également être analysés par une méthode neutre inspirée des sciences de la nature. En ce sens, le concept de « jeu » et surtout les relations joueur/jeu représentent un schéma interprétatif du cadre général de l'herméneutique philosophique de Gadamer. C'est en ce sens que le jeu permet d'approcher profitablement l'analyse gadamérienne de la philosophie pratique.

Pour bien comprendre quelles sont les questions soulevées par la philosophie pratique, et plus particulièrement par ce que Gadamer nomme l'« éthique philosophique », c'est-à-dire la réflexion théorique sur la morale constituée des pratiques du monde vécu, il faut d'abord saisir adéquatement la nouveauté introduite par la modernité dans la conception de la science. Si le concept qu'en avaient les Anciens incluait une

⁵ À propos des relations entre langage et jeu, voir Christopher Smith, *Hermeneutics and Human Finitude: Toward a Theory of Ethical Understanding* (New York: Fordham University Press, 1991), 117.

étroite appartenance entre le savoir théorique et la *praxis*, il en est tout autrement des Modernes. D'après Gadamer, ce n'est qu'à l'époque moderne que la séparation entre savoirs théorique et pratique s'est accomplie. La science moderne se définit en opposition à la *praxis* en ce sens qu'elle prétend être une étude objective de la réalité par la méthode scientifique qui lui est propre, étude dans un second temps à la maîtrise de cette réalité⁶. Il y a bien subordination du savoir pratique à la connaissance théorique. Si cette nouvelle méthode scientifique, telle qu'élaborée dans le sillage de Galilée, s'attarde d'abord aux phénomènes naturels – les sciences de la nature étant, bien entendu, le modèle par excellence de ce type de connaissance – la méthode scientifique moderne s'est également étendue à la connaissance des phénomènes humains. L'émergence des sciences modernes consacrées à l'humain, les *Geisteswissenschaften*, les sciences morales ou de l'esprit, pose avec acuité les problèmes soulevés par la nouvelle méthodologie scientifique. C'est dans ce contexte, soutient Gadamer, que se posent les questions entourant les rapports modernes à la philosophie pratique. Telle est la question qui supporte l'analyse gadamérienne de la philosophie pratique et à laquelle doit répondre une éthique herméneutique. Plus précisément, en ce qui concerne l'élaboration d'une telle éthique herméneutique, elle se résume aux rapports qu'entretiennent savoirs théorique et pratique dans la définition de la morale. Or, Gadamer affirme qu'« il n'est nullement évident qu'une éthique 'philosophique', une philosophie de la morale, diffère d'une éthique 'pratique'⁷ ».

Nous pouvons distinguer, suivant Gadamer, deux principaux courants dans les *Geisteswissenschaften*. Un premier met l'accent sur le caractère scientifique de ces sciences et envisage d'articuler l'explication dans les sciences morales sur le modèle des sciences de la nature. Le second prend en compte l'historicité de la connaissance humaine sur l'être humain, tout en maintenant ouverte la possibilité d'une compréhension totale de cette historicité. Le premier courant est représenté par les travaux de Mill, Weber, les néo-kantiens dont plus particulièrement les penseurs de la théorie des valeurs, pensons ici à Hartmann avec lequel Ga-

⁶ Hans-Georg Gadamer, « Sur la possibilité d'une éthique philosophique », trad. par Pierre Fruchon dans *Herméneutique et philosophie* (Paris : Beauchesne, 1999), 110.

⁷ *Ibid.*, 109.

damer est en discussion au sujet de l'éthique des valeurs⁸. Le second peut être caractérisé par les travaux fondateurs de Schleiermacher et Dilthey⁹. Tant l'explication menant à la connaissance objective des premiers que la compréhension historique admettant la possibilité d'une compréhension complétée des seconds supposent une séparation radicale entre *theoria* et *praxis* et sont ainsi redevables de la conception moderne de la science et de la connaissance. D'un côté, si les *Geisteswissenschaften* sont modelées sur les sciences de la nature modernes, elles sont supposées produire une connaissance objective qui puisse ensuite être appliquée aux pratiques du monde vécu. De l'autre, les sciences de l'esprit sont différentes des sciences de la nature, mais elles supposent une compréhension possiblement complétée de l'historicité du savoir humain, ce qui permettrait encore là une application pratique suivant ce savoir théorique¹⁰. Or, rappelons-nous le mot de Gadamer: « il n'est nullement évident qu'une éthique 'philosophique', une philosophie de la morale, diffère d'une éthique 'pratique' ». C'est pourtant ce que supposent ces deux conceptions des *Geisteswissenschaften* qui prétendent que la connaissance produite sur l'être humain par les sciences de l'esprit est un savoir théorique pur qui peut orienter et même définir une éthique pratique en l'ajustant sur ce savoir. Dans une telle perspective, l'éthique philosophique aurait préséance sur l'éthique pratique. Or, voilà précisément le problème des *Geisteswissenschaften* et de leurs rapports avec la philosophie pratique. Voilà en quel sens Gadamer affirme que « la seule manière dont les sciences humaines peuvent se penser elles-mêmes est sur le modèle de la philosophie pratique aristotélicienne plutôt qu'à l'aide du concept moderne de la méthode scientifique¹¹ ».

⁸ Hans-Georg Gadamer, « Éthique des valeurs et 'philosophie pratique' », trad. par trad. Philippe Forget, Isabelle Julien-Deygout, Pierre Fruchon, Jean Grondin et Jacques Schouwey dans *L'art de comprendre. Écrits II: Herméneutique et champ de l'expérience humaine* (Paris : Aubier, 1991), 351-367.

⁹ *VM*, 191 et voir Jean Grondin, *L'Universalité de l'herméneutique* (Paris : PUF, 1993), 157.

¹⁰ Sur la critique gadamérienne de Dilthey et de l'historicisme, voir Jean Grondin, *Introduction à Hans-Georg Gadamer* (Paris : Cerf, 1999), 103.

¹¹ Hans-Georg Gadamer, « The Ideal of Practical Philosophy », trad. par Chris Dawson dans *Praise of Theory: Speeches and Essays* (New Haven and London: Yale University Press, 1998), 50. (traduction libre)

C'est dans ce contexte que Gadamer a recours à la définition aristotélicienne du savoir pratique, la *phronèsis*. Pour Aristote, la *phronèsis* n'est ni une science, ni une *technè*. Le savoir technique regroupe un ensemble de règles visant la production. Or, est-ce que le savoir pratique n'est pas un type particulier de savoir technique? Selon Gadamer, il n'en est rien. La *phronèsis* est « la capacité raisonnable de réfléchir sur ce qui est utile à quelqu'un en propre, soit ce qui est utile à l'existence singulière¹² ». En ce sens, il n'existe pas de savoir préalable de la *phronèsis* qui pourrait être appris et ensuite appliqué, comme dans le cas d'une *technè*. Le savoir pratique a cette particularité qu'il n'est ni un savoir de l'universel (un savoir théorique), ni un savoir qu'il serait possible de posséder totalement et qu'il ne resterait plus qu'à exercer (un savoir technique). Ce savoir ne peut pas être possédé dans un premier temps et ensuite appliqué, il ne peut s'acquérir que dans la pratique elle-même, c'est-à-dire dans l'exercice de la vertu propre à la *phronèsis*¹³. Voilà pourquoi, nous dit Gadamer, la *phronèsis* aristotélicienne est étroitement liée à l'*ethos*, soit au mode d'être de la communauté à laquelle chacun de nous appartient¹⁴.

Le problème soulevé pour la philosophie pratique par les *Geisteswissenschaften* est précisément celui de l'articulation entre savoir théorique (ou éthique philosophique) et éthique pratique. Aristote fournit, selon Gadamer, un modèle approprié pour penser ces relations. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote utilise l'image de l'archer pour décrire la fonction de l'éthique et de la philosophie pratique. Le savoir théorique sur la *praxis* humaine, s'il est lui-même un élément de la *praxis* et s'il peut contribuer aux choix qui seront fait dans la vie pratique, ne peut pas substituer (encore moins subordonner) le savoir pratique, la *phronèsis*. L'éthique philosophique d'Aristote cherche à réconcilier le *logos* et

¹² Hans-Georg Gadamer, « Le Savoir pratique » trad. par Pascal David et Dominique Saadjiian dans *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, (Paris : Vrin, 1994), 163.

¹³ *Ibid.*, 169.

¹⁴ Gadamer, « The Ideal of Practical Philosophy », 58; Gadamer, « Sur la possibilité d'une éthique philosophique », 120. Voir également le cinquième chapitre de Robert R. Sullivan, *Political Hermeneutics: The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer* (University Park and London: The Pennsylvania State University Press, 1989), 119-135.

l'*ethos* en contribuant à la réalisation du savoir pratique¹⁵, et non pas en le déterminant de l'extérieur comme c'est le cas dans l'éthique moderne. Si dans un premier temps la philosophie d'Aristote permet, selon Gadamer, de repenser les rapports entre *theoria* et *praxis* en ce qui concerne la philosophie pratique et l'élaboration d'une éthique, le formalisme éthique kantien constitue également un apport à cette problématique liée aux *Geisteswissenschaften*.

La lecture gadamérienne de l'éthique de Kant met l'accent sur le rôle de l'impératif catégorique dans la problématique qui nous intéresse ici. Gadamer soutient que l'éthique philosophique kantienne ne cherche nullement à remplacer la conscience du devoir que tous en tant qu'êtres rationnels éprouvent, et ce sans que celle-ci soit formulée philosophiquement. Ainsi, « la connaissance de la 'forme' universelle de la moralité ne prouve certes pas qu'il puisse y avoir une bonne volonté inconditionnelle de cette sorte ni, par conséquent, que l'impératif catégorique soit en mesure de déterminer effectivement notre volonté¹⁶ ». En fait, si l'impératif catégorique ne cherche pas à définir un contenu purement théorique de la moralité et de l'éthique, il est justement proposé par Kant pour empêcher ce que Gadamer appelle la « dialectique de l'exception » ou la ratiocination¹⁷. Suivant Rousseau sur ce point, Kant refuse précisément que les réflexions théoriques et philosophiques soient une façon d'échapper aux exigences morales par le truchement de clauses exceptionnelles qui justifieraient certaines actions immorales. L'éthique kantienne cherche selon Gadamer à prévenir de telles attitudes en rappelant, au moyen de l'impératif catégorique, que tous doivent obéir à la moralité qu'il est possible de connaître non pas par l'élaboration d'une philosophie pratique, mais bien par la connaissance que tous en ont déjà en tant qu'êtres rationnels et moraux. Dans la philosophie pratique kantienne non seulement l'éthique pratique n'est pas subordonnée à l'éthique philosophique, mais c'est bien l'inverse, en ce sens que l'éthique philosophique

¹⁵ Gadamer, « Sur la possibilité d'une éthique philosophique », 120.

¹⁶ *Ibid.*, 113.

¹⁷ Hans-Georg Gadamer, « Aristotle and Imperative Ethics » trad. par Joel Weinsheimer dans *Hermeneutics, Religion, and Ethics*, (New Haven and London: Yale University Press, 1999), 149; Gadamer, « Éthique des valeurs et 'philosophie pratique' », 358, et Gadamer, « Sur la possibilité d'une éthique philosophique », 114.

nous ramène au devoir et donc au savoir pratique en nous permettant d'y voir plus clair. Reprenant toutefois la critique hégélienne de Kant, Gadamer soutient qu'en mettant l'accent sur les cas extrêmes où un individu prend conscience de son devoir au-delà de ses inclinations, Kant ne rend pas compte de l'habitude, de l'*ethos*, au fondement du savoir pratique et de la moralité¹⁸. En ce sens, il ouvre la porte aux interprétations qui font de l'éthique philosophique un moment privilégié, voire indispensable, de l'élaboration d'une éthique pratique, ce que feront les post-kantiens en général et les néo-kantiens en particulier avec l'éthique des valeurs.

Pour Gadamer, l'éthique philosophique et l'ensemble des savoirs théoriques de l'être humain et de la société humaine produits par les sciences de l'esprit ne doivent pas être considérés comme des connaissances objectives ou complètes de ces questions, mais bien comme des savoirs qui sont eux-mêmes des pratiques sociales et sont donc impliqués dans le processus continu d'auto-compréhension dans lequel sont engagés les êtres humains et les sociétés dont ils font partie. En ce sens, « pour engager correctement une éthique philosophique, il est donc décisif qu'elle ne prétende pas supplanter la conscience morale mais que, sans se poser non plus en discipline purement théorique et 'historique', elle éclaire les contours des phénomènes et aide ainsi la conscience morale à voir clair en elle-même » (VM, 335). Voilà quelles sont les exigences auxquelles une éthique herméneutique doit répondre.

Gadamer retient de sa lecture de la doctrine aristotélicienne, que « l'être humain se tient *toujours déjà* dans la sphère de ce qui touche à la *phronèsis*¹⁹ ». En ce sens, *tout* être humain est toujours plongé dans le savoir pratique avant d'y porter un regard réflexif. Il ne peut donc y avoir une subordination de l'éthique pratique au savoir théorique d'une éthique philosophique. Ce n'est qu'en tenant compte de la filiation profonde entre ces deux types de savoir que nous pouvons envisager une éthique philosophique qui s'accorde avec l'historicité propre de notre existence herméneutique. Plus encore, cette possibilité d'une éthique philosophique conçue à partir de la conception aristotélicienne de la *phronèsis* nous ramène à la problématique particulière des *Geisteswissenschaften*. En effet, il ne peut y avoir, pour un tel savoir, d'objectivation comme le stipulent pourtant les sciences morales dans leur version moderne. Reprenant la

¹⁸ Gadamer, « Sur la possibilité d'une éthique philosophique », 115.

¹⁹ Gadamer, « Le Savoir pratique », 165.

critique formulée par Kierkegaard d'une « compréhension à distance » en philosophie et en théologie²⁰, Gadamer voit dans la méthode des *Geisteswissenschaften* une telle mise à distance. Selon lui, il faut plutôt considérer ce savoir théorique à la lumière de la réflexion aristotélicienne sur la philosophie pratique. Voilà pourquoi il faut nous réapproprier le problème fondamental de l'herméneutique à travers la question de l'application, puisque « l'application n'est pas une partie accessoire et occasionnelle du phénomène de la compréhension, mais [...] elle contribue à la déterminer dès le début et dans son ensemble » (VM, 346). Comme l'éthique philosophique, les sciences humaines et sociales ne peuvent pas prétendre n'être qu'un savoir théorique pur qui puisse être ensuite appliqué à des situations concrètes. Le savoir produit par ces sciences est lui-même un engagement dans les problématiques propres aux phénomènes humains et dans la compréhension humaine toujours en devenir. Comme le souligne Gadamer, l'herméneutique juridique donne un modèle valable de cette appartenance essentielle entre savoir théorique et application²¹.

Les *Geisteswissenschaften* doivent donc être pensées de cette manière, en particulier dans leurs rapports à l'histoire et au travail de l'histoire, c'est-à-dire à l'influence de l'histoire, la *Wirkungsgeschichte*. Devant les limites de la conscience réflexive de cette influence de l'histoire²², il faut aborder les sciences de l'esprit à l'aide d'une compréhension de l'expérience qui suppose une dialectique incomplète²³. « Ce n'est pas dans la certitude méthodique que la conscience herméneutique trouve son achèvement, mais dans la communauté d'expérience qui distingue de celui qui est emprisonné dans des dogmes, l'homme d'expérience » (VM, 385). Le savoir des sciences morales doit se comprendre comme une des manifestations de cette conscience herméneutique. L'herméneutique philosophique, dans ses rapports à l'éthique, à la philosophie pratique et plus particulièrement aux *Geisteswissenschaften*, met l'accent sur une compréhension des phénomènes humains à partir d'une logique question-

²⁰ Gadamer, « Éthique des valeurs et 'philosophie pratique' », 356.

²¹ *Ibid.*, 347.

²² *Ibid.*, 363.

²³ Voir le troisième chapitre de Osman Bilal, *The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics* (Washington D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2000), 59-87.

réponse (VM, 393). Les savoirs humains, y compris le savoir théorique de l'être humain et l'éthique philosophique elle-même, sont des participants aux discussions qui entourent le phénomène même de la compréhension de l'existence humaine. Dans une telle perspective, tout document représente une tentative de réponse à une question qui doit être retrouvée par une analyse herméneutique, tout en sachant que cette interprétation est elle-même une tentative de réponse à une question. Dans cette dialectique question-réponse, dans cette compréhension entre texte et interprète, Gadamer parle alors de fusion des horizons, il n'y a pas de compréhension complète de l'auto-compréhension humaine, mais bien un travail perpétuel auquel tous participent dans un dialogue constant. Les sciences de l'esprit, comme l'éthique philosophique, sont ainsi partie intégrante de ce dialogue et peuvent contribuer à éclairer les discussions qui y ont cours, comme dans l'image aristotélicienne de l'archer, mais ne peuvent certainement pas prétendre procéder, par la méthode qui les caractérise, d'un point de vue extérieur à cette logique²⁴. Comme le résume Gadamer lui-même, « une éthique philosophique non seulement avertie de sa propre mise en question mais qui en fait précisément son contenu essentiel me paraît seule en mesure de satisfaire à l'absolu de la moralité²⁵ ». Voilà quelles sont les relations entre herméneutique philosophique et éthique.

Nous pouvons assurément voir une filiation entre, d'une part, cette conception de la philosophie pratique et de la critique des sciences modernes qui en découle et, d'autre part, l'interprétation gadamérienne de l'art et sa critique de la conscience esthétique par le concept de « jeu ». Tout comme le joueur est nécessairement engagé dans le jeu et n'a pas de regard extérieur sur celui-ci, du moins tant qu'il est joueur, et tout comme la signification de l'art n'est pas celle d'un objet placé devant le sujet de l'expérience esthétique, mais bien dans un rapport dynamique articulé autour de la compréhension tant de l'œuvre que de l'historicité propre du sujet de cette expérience, une compréhension adéquate de la philosophie pratique implique une appartenance essentielle de celui qui élabore une telle éthique philosophique à un monde historique et à une compréhension pratique des enjeux éthiques en question. Le savoir théorique sur

²⁴ Sur la question de l'humanisme chez Gadamer, voir Jean Grondin, *Sources of Hermeneutics* (Albany : SUNY Press, 1995), 111.

²⁵ Gadamer, « Sur la possibilité d'une éthique philosophique », 127.

l'être humain et les sociétés humaines des *Geisteswissenschaften* peuvent assurément contribuer aux discussions entourant la compréhension des phénomènes humains, ce savoir ayant ainsi droit de cité dans la conception gadamérienne de l'éventail des connaissances humaines, mais il ne peut certainement pas se comprendre adéquatement comme une connaissance détachée de ces phénomènes. La logique du jeu s'applique d'abord à la discussion gadamérienne de la philosophie pratique puisque celle-ci, comme les autres aspects de l'existence humaine, ne peut réellement prétendre à la neutralité théorique relevant de l'objectivité de la méthode scientifique, tout savoir humain sur l'être humain étant lui-même inclus dans le jeu herméneutique de la compréhension de l'existence humaine. Une éthique herméneutique qui serait élaborée à partir de la pensée de Gadamer, tâche à laquelle ce dernier ne se consacre pas spécifiquement, devrait ainsi s'appuyer sur le fait que les êtres humains qui élaborent et doivent se soumettre aux exigences de cette éthique, sont d'abord et avant tout des êtres *herméneutiques* eux-mêmes, c'est-à-dire qu'il se retrouvent toujours déjà placés dans un horizon de signification qui définit leur existence et qui leur est extérieur et antérieur, en ce sens qu'il échappe à leur contrôle, tant individuel et collectif, comme dans la relation joueur/jeu. C'est en ce sens que le travail de Gadamer menant aux conditions d'une éthique herméneutique sert de propédeutique à une compréhension adéquate de la notion de *Mitsein* chez Heidegger. Ce n'est en effet qu'à la lumière d'une telle exigence d'intercompréhension, exigence portée par l'éthique herméneutique, qu'il est possible de saisir l'apport et les limites de la structure existentielle bien particulière qu'est l'« être-avec ».

II - Le *Mitsein* en tant que structure existentielle dont la constitution fondamentale est l'être-au-monde souligne chez Heidegger les relations des *Dasein* entre eux dans leur monde ambiant respectif. Quels sont les rapports de cette structure existentielle de l'être-au-monde à une définition de l'éthique herméneutique? Pour répondre à cette question, il est primordial de bien identifier les relations entre *Mitsein* et être-au-monde, de clarifier les caractéristiques fondamentales de ce concept et d'établir les rapports qu'entretiennent *Mitsein* et authenticité, afin d'envisager l'apport de ce concept à la réflexion sur la relation éthique à autrui.

Nous savons que l'être-au-monde est la constitution fondamentale à la fois du *Dasein* et du *Mitsein*. En effet, le *Dasein* qui est l'étant apte à

questionner l'Être, entre en relation avec le monde, le plus souvent, par son monde ambiant qui l'entoure. Dans cette quotidienneté, les ensembles de conjonction, les « chaînes » de significativité, créent des « utilités » dans lesquels les différents « utiles »²⁶, c'est-à-dire les étants là-devants, les objets, sont compris et sont utilisés dans le commerce quotidien avec l'étant. Or, cette explication du rapport au monde qu'a le *Dasein* avec son monde ambiant est strictement limitée à la relation qu'il entretient avec les étants là-devants de ce monde. Il est essentiel selon Heidegger de complexifier cette interprétation, puisqu'il est erroné de supposer que ces rapports couvrent la totalité des rapports du *Dasein* au monde. Dans son monde ambiant, le *Dasein* est effectivement appelé à entrer en relation avec d'autres étants qui ne sont pas des étants là-devants, mais qui partagent plutôt avec lui la condition du *Dasein*. Heidegger dit : « le monde du *Dasein* offre donc de l'étant qui ne diffère pas seulement de l'util et des choses, mais qui, au contraire, conformément à son genre d'être *comme Dasein*, est 'dans' le monde au sein duquel il s'y rencontre tout en ayant lui-même la manière d'être de l'être-au-monde » (ET, 160). Comme l'avance Jean Greisch, dans la structure existentielle de l'être-au-monde « d'emblée, les 'autres' font partie de la structure phénoménologique du monde. Il n'y a pas d'abord un monde composé uniquement d'objets, dans lequel on introduirait dans un second temps des personnes²⁷ ». Tout comme il est erroné de supposer, dans le subjectivisme moderne, un sujet indépendant du monde qui prend celui-ci comme objet dans la relation sujet-objet, il est fautif de supposer un monde dans lequel la relation aux autres individus, aux autres *Dasein*, serait seconde par rapport à la relation aux « utiles » et aux étants là-devants. Comme le souligne Henri-Charles Tauxe, « la rencontre de l'autre [être-au-monde], du point de vue de la philosophie heideggerienne, se trouve en quelque sorte inscrite dans la constitution même de l'être-là et c'est pourquoi l'auteur de *Sein und Zeit* la considère comme un *existential* et

²⁶ « Util » est la traduction proposée par Vezin pour « Zeug » dans l'argumentation de Heidegger. Martineau traduit ce terme par « outil ». Je conserve ici la traduction de Vezin pour bien marquer la différence entre un outil et un « objet utilisable d'une façon ou d'une autre » qui est l'« util » dont il est question.

²⁷ Jean Greisch, *Ontologie et temporalité: Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, (Paris : Presses universitaires de France, 1994), 159.

donne à cette disposition structurale le nom de *Mit-Sein*²⁸ ». L'être-au-monde est ainsi, toujours et d'abord, *au-monde*, voilà pourquoi il est *Dasein* (être-là ou être-le-là), mais aussi *Mitsein* (être-avec), c'est-à-dire être-avec d'autres étants qui partagent avec lui la condition du *Dasein*. Dans cette logique, le concept de *Mitsein* prend une importance existentielle aussi grande que celui de *Dasein*, bien qu'il soit chez Heidegger, du moins dans les écrits ultérieurs à *ET*, beaucoup moins développé et employé que ce dernier concept de *Dasein*.

L'existence est ce que Heidegger définit comme le rapport du *Dasein* au monde. La co-existence est corrélativement le rapport du *Mitsein* au monde puisque

les autres ne se rencontrent pas à partir du moment où l'on fait la différence préalable entre son propre sujet d'abord là-devant et les autres sujets qui se rencontrent eux aussi, ni en dirigeant un tout premier regard sur soi-même pour commencer par y fixer le terme premier d'une différenciation [mais qu'] ils se rencontrent à partir du *monde* dans lequel séjourne essentiellement le *Dasein* préoccupé et discernant [...] leur rencontre [se faisant] *au beau milieu du monde ambiant*. (ET, 161)

Cette co-existence traduit ainsi le partage et le rapport au monde des *Dasein* présents dans chacun des mondes ambiants respectifs des autres, tout en faisant alors partie d'un monde commun, le *Mitwelt*. Ce concept décrit la relation de l'être-au-monde aux autres êtres-au-monde de son monde ambiant qui, eux aussi, sont à la fois *Dasein* et *Mitsein*. Il s'ensuit que le *Mitsein* se voit attribuer les mêmes caractéristiques fondamentales que le *Dasein*. La pensée heideggerienne s'efforce de critiquer et de se distancier de la conception typiquement moderne de l'humain, à savoir celle du sujet. Cette conception subjectiviste suppose un sujet indépendant du monde qui est placé devant celui-ci, conception qui entre alors en conflit avec toute l'analytique existentielle du *Dasein* en tant qu'être-au-monde au fondement même de l'entreprise heideggerienne. Le *Mitsein*, en tant qu'être-avec, est donc partie prenante de cette structure ekstatique de l'être-au-monde qui s'oppose à la compréhension du monde issue du

²⁸ Henri-Charles Tauxe, *La Notion de finitude dans la philosophie de Martin Heidegger*, (Lausanne : L'Âge d'Homme, 1971), 39.

subjectivisme moderne. Conséquemment, le *Mitsein*, en tant que concept relatant les relations des *Dasein* entre eux, et donc des êtres-au-monde entre eux, ne peut également être assimilé à la notion d'intersubjectivité²⁹. Une telle intersubjectivité suppose la présence de sujets tels que conçus par le subjectivisme, c'est-à-dire rationnels, conscients et indépendants du monde, bien qu'elle recentre le lieu des relations entre eux en privilégiant les implications de leurs interactions. Dans la perspective heideggerienne, l'intersubjectivité reste ainsi imprégnée du subjectivisme moderne et s'oppose à l'analytique de l'être-au-monde, entre autres parce qu'elle suppose une existence logiquement préalable des sujets à toute interaction entre eux. En fait, comme le rapporte Fred Dallmayr, « les termes tels que 'co-être' et 'être-avec' sont précisément utilisés pour éviter l'impression d'une simple conjonction ou juxtaposition de sujets individuels (une impression transmise par des formules telles que l'intersubjectivité)³⁰ ». Voilà pourquoi il est impossible de voir dans le *Mitsein* une quelconque intersubjectivité. Or, demeure une question: qu'est-ce qu'exactement que ce *Mitsein* s'il ne se fonde ni sur la subjectivité, ni sur l'intersubjectivité?

Le *Mitsein* pour Heidegger partage la même constitution fondamentale que le *Dasein*, soit l'être-au-monde. Le *Mitsein* se voit ainsi attribué les mêmes caractéristiques fondamentales que ce dernier, à savoir la facticité, la finitude et le souci. Le *Mitsein* est tout d'abord caractérisé par la facticité. Étant donné que le *Dasein* est l'étant qui s'ouvre sur l'Être, c'est-à-dire le fond sans fondement, l'Indéterminable par excellence, et puisque ce *Dasein* est jeté au monde, c'est-à-dire qu'il n'a pas de présence antérieure au monde, il est, selon Heidegger, factif (*Faktisch*)³¹.

²⁹ À cet effet, voir, entre autres, Jürgen Habermas, « Sur la structure perspective de l'activité orientée vers l'intercompréhension » trad. par Christian Bouchindhomme dans *Morale et communication* (Paris : Flammarion, 1999), 147-156.

³⁰ Fred Dallmayr, *The Other Heidegger* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1993), 60. (traduction libre) Il est à noter que la parenthèse est de F. Dallmayr.

³¹ La traduction française du terme « *faktisch* » pose plusieurs problèmes. Trois options seblent s'offrir : la traduction de Martineau « factice » qui déforme clairement le propos, le néologisme de Vezin « factif » que nous retiendrons ici et la traduction de Ricoeur « factuel » que J. Grondin préfère notamment dans sa traduction de Gadamer, mais qui rend difficilement la dimension existentielle du terme. Bien que ceci soit contesté, j'en suis conscient, je m'en tiendrai à la tra-

Il est être-là ou encore être-le-là. On peut donc sans problème avancer que l'être-au-monde, en tant que *Mitsein*, est lui aussi factif, et ce dans son rapport aux autres êtres-au-monde, aux autres *Dasein*. À cet effet, Heidegger nous parle, à certains moments, de *Mitdasein* (être-là-avec), formule qui unit ainsi ces deux structures existentielles de l'être-au-monde. En effet, puisque le *Dasein* est factif, les relations entre ces *Dasein* ne peuvent être qu'imprégnées de cette facticité. Ainsi, « semblable au *Dasein*, autrui est là-avec (*Mitdasein*)³² », comme le note Greisch. Ce terme de *Mitdasein* renvoie ainsi à l'autre qui est là, alors que celui de *Mitsein* indique plutôt la structure existentielle de l'être-au-monde dans ses rapports aux autres. À cette première caractéristique s'ajoute celle de la finitude. Effectivement, puisqu'il est possible d'avancer que l'être-au-monde factif est aussi fini, qu'il se caractérise par la finitude, son être-pour-la-mort, le *Mitsein* doit aussi se voir attribué cette caractéristique. Étant modulé dans son rapport au monde par sa finitude, c'est-à-dire la perspective toujours présente de sa propre fin, l'être-au-monde – et donc le *Mitsein* – est influencé par cette caractéristique dans ses rapports plus spécifiques aux autres *Dasein* présents dans son monde ambiant. Enfin, le *Mitsein*, en plus d'être factif et fini, est également réglé par le souci, puisque l'être-au-monde, dans son commerce quotidien avec l'étant se rencontrant au sein du monde, est la plupart du temps animé par la préoccupation et guidé par la « discernation » (*Umsicht*)³³. Il ne peut donc qu'en être de même pour le *Mitsein*. L'être-au-monde, en tant que *Mitsein*, est ainsi le plus souvent réglé par le souci de son engagement au monde dans ses rapports avec les autres étants de son monde ambiant partageant avec lui la condition du *Dasein*. Comme le rapporte Greisch,

le souci a affaire aussi bien au monde des ustensiles [utiles], objets de la préoccupation circonspecte (*umsichtiges Besorgen*) qu'à autrui. [...] Dans l'optique du souci, l'être-avec-autrui nous oblige à explorer un nouveau visage du souci que Heidegger dé-

duction de Vezin dans ce texte, à ceci près que la traduction de *Fürsorge* par « sollicitude » proposée par Martineau doit être préférée à « mutualité ».

³² Greisch, *Ontologie et temporalité*, 160.

³³ *Umsicht* est très difficile à traduire en français, notamment en raison de l'éventail de sens introduit par le préfixe *Um-*. Par souci d'uniformité, je m'en tiendrai à nouveau à la traduction de Vezin.

signe par le terme: *Fürsorge*. [...] Ce terme introduit une nouvelle préposition dans le jeu subtil des prépositions qui commandent cette analyse: au « là » et à l'« avec » vient s'ajouter le « pour ». La sollicitude (terme choisit pour désigner *Fürsorge* dans la traduction de *Sein und Zeit* de Martineau), traduite littéralement, c'est le souci *pour l'autre*³⁴.

Bref, puisque l'être-au-monde, et par conséquent le *Dasein*, est à la fois factif, fini et réglé par le souci, il s'ensuit que le *Mitsein* en tant que structure existentielle des rapports d'un être-au-monde aux autres êtres-au-monde est également caractérisé par ces attributs. Voilà pourquoi ce *Mitsein* ne peut être ni fondé sur la subjectivité, ni rapproché de l'intersubjectivité. En fait, l'analyse du *Mitsein* est complètement imbriquée dans la philosophie heideggerienne. Elle permet de rendre compte des relations entre les individus, donc les êtres-au-monde, tout en demeurant dans l'optique de l'entreprise du redéploiement de la question du sens de l'Être et de l'analytique existentielle qui en découle. Or, ce questionnement sur l'Être est au fondement même de ce que Heidegger nomme l'authenticité. Qu'en est-il donc des rapports qu'entretiennent *Mitsein* et authenticité?

L'authenticité, chez Heidegger, n'a pas la signification morale qui est habituellement attribuée à ce concept – du moins c'est ce que ce dernier prétend. Il est bien connu que le *Dasein*, qui est être-au-monde, existe le plus souvent dans ce que Heidegger appelle la quotidienneté, c'est-à-dire dans un rapport avec son monde ambiant qui n'est alors précisément pas questionné en son Être, mais qui est l'objet de la « discernation » et de la préoccupation. Ainsi, selon Heidegger, le *Dasein* est à ce moment inauthentique, puisque l'authenticité advient lorsqu'il est confronté à la question du sens de l'Être. Il s'ensuit que l'être-au-monde, en raison de sa structure existentielle propre, est le plus souvent dans l'inauthenticité. Seules quelques situations, dans lesquelles le *Dasein* peut être plongé, sont aptes à le sortir momentanément de son inauthenticité en le confrontant au questionnement sur l'Être. La perte du caractère utilisable de l'« utile » et l'angoisse existentielle devant la mort, donc devant sa propre fin, sont certaines de ces situations amenant le *Dasein* vers l'authenticité.

³⁴ Greisch, *Ontologie et temporalité*, 162. Greisch utilise ici la traduction de Martineau pour « *umsichtiges* ».

Quel est le lien entre le concept de *Mitsein* et ces notions d'authenticité et d'inauthenticité? La réponse à cette question me permettra de souligner l'importance et les limites de la notion de *Mitsein* et donc de relier cette notion aux conditions de possibilité de l'éthique herméneutique telles qu'elles ont été définies dans la première partie de mon texte. Le *Mitsein* caractérisé, à l'image du *Dasein* et de l'être-au-monde, par la facticité, la finitude et le souci est le plus souvent engagé dans son commerce avec l'étant au sein du monde, et ce par la préoccupation et la « discernation ». Particulièrement en ce qui a trait au souci, le *Mitsein* nous force à réinterpréter notre première compréhension du souci, puisque, comme le dit Greisch, « l'être-avec s'exprime ainsi à travers la sollicitude³⁵ ». C'est donc celle-ci qui constitue la relation entre les êtres-au-monde, relation réglée par le souci et la préoccupation dus à leur engagement au monde. En accord avec l'ensemble de l'analytique existentielle du *Dasein*, le *Mitsein* est le plus souvent lui aussi plongé dans son engagement au monde, et il est alors immergé dans la quotidienneté et dans l'inauthenticité dans son rapport aux autres *Dasein*. Heidegger parle alors du « on ». « Le on qui n'est rien de déterminé et que tous sont, encore que pas à titre de somme, prescrit le genre d'être à la quotidienneté » (ET, 170). Dans cette situation, la question de l'Être n'est précisément pas posée et demeure dans l'oubli. Voilà pourquoi ce « on », délimite l'inauthenticité du *Mitsein*. En fait, il est même possible d'avancer qu'ainsi « le *Dasein* quotidien puise l'explication préontologique de son être à partir du genre d'être immédiat du on » (ET, 173), et donc que le *Mitsein* quotidien est un aspect essentiel de la quotidienneté de l'être-au-monde. Cette sollicitude qui est au fondement du « on », connaît plusieurs modes d'être dont un négatif, l'absence d'autres *Dasein* ou l'indifférence, et un positif, lorsqu'un *Dasein* cherche à se précipiter à la place d'un autre et à le décharger de son souci, afin de le libérer de celui-ci. Dans ces deux cas extrêmes aussi bien que dans le cas intermédiaire de l'être-en-compagnie quotidien, le *Mitsein*, donc la relation entre êtres-au-monde, est dirigé par des considérations ontiques visant toujours le commerce avec l'étant au sein du monde, laissant ainsi impensée la question de l'Être. Ces modes d'être du *Mitsein* constituent ainsi le rapport inauthentique aux autres *Dasein* et sont donc ses modes d'être les plus fréquents.

³⁵ Greisch, *Ontologie et temporalité*, 162.

L'être-avec n'est toutefois pas confiné exclusivement à ces modes d'être inauthentiques. Heidegger nous dit,

il y a la possibilité d'un souci mutuel qui ne se précipite pas tant à la place de l'autre qu'il n'*anticipe* sur lui en devançant son pouvoir-être existentiel, non pour le décharger du « souci », mais bien pour tout d'abord le lui restituer véritablement dans ce qu'il a de propre. Ce souci mutuel qui intéresse essentiellement le souci véritable - c'est-à-dire l'existence de l'autre et non une quelconque *chose* dont il se préoccupe, aide l'autre à y voir clair *dans son propre souci et à se rendre libre pour lui.* (ET, 164)

À ce moment, le *Mitsein* est orienté vers le partage de l'angoisse existentielle, du risque et de la sollicitude. Dans cette relation, il n'y a plus un être-au-monde cherchant à libérer un autre être-au-monde de ses préoccupations ontiques, mais plutôt plusieurs êtres-au-monde qui vont, consciemment ou non, partager le questionnement sur l'Être, dans toute son indétermination, et ce une fois qu'ils sont placés dans certaines situations qui les confrontent à la question du sens de l'Être. Ce type de situations, comme le note Lawrence Vogel, « nous réveille du sommeil de l'indifférence à l'existence des autres qui caractérise d'abord et le plus souvent notre quotidienneté³⁶ ». Ce type de mode d'être du *Mitsein* permet un redéploiement et une mise en commun de la question de l'Être. À ce moment, le *Mitsein* est authentique, c'est-à-dire qu'il est confronté au problème ontologique. L'être-avec, plongé la plupart du temps dans la quotidienneté et l'inauthenticité par les modes « déficients » de l'être-avec que sont l'absence d'autres *Dasein*, l'indifférence, l'être-en-compagnie quotidien ainsi que le déchargement du souci, peut, dans certaines situations, exister momentanément sous le mode d'être du partage du risque et de la sollicitude et ainsi être à la source du questionnement sur l'Être et donc de l'authenticité d'autres êtres-au-monde. On doit comprendre que cette relation authentique entre êtres-au-monde ne peut qu'être momentanée puisqu'elle constitue une sortie de la quotidienneté, quotidienneté comprise comme trame de fond de

³⁶ Lawrence Vogel, *The Fragile 'We': Ethical Implications of Heidegger's 'Being and Time'* (Evanston : Northwestern University Press, 1994), 106. (traduction libre)

quotidienneté comprise comme trame de fond de l'existence de l'être-au-monde, donc autant du *Mitsein* que du *Dasein*.

Voilà précisément où les analyses de Gadamer peuvent servir de propédeutique à une compréhension adéquate de cette structure existentielle fondamentale de l'être-au-monde qu'est le *Mitsein*. La question qui se pose est celle-ci : sous quelles conditions réelles peut-on envisager un rapport à autrui, et *a fortiori* un rapport à autrui qui se perpétue dans le temps, qui ne soit pas *de facto* un rapport inauthentique et qui renvoie l'être-au-monde à sa solitude existentielle? Dans la conception heideggerienne, le *Dasein*, parce que c'est d'abord cette structure existentielle que Heidegger privilégie, ne peut espérer accéder à un rapport authentique à autrui que dans des circonstances à la fois fuyantes et marginalement liées à la tradition sociale et historique de l'être-au-monde. À cette quasi-impossibilité de la relation authentique du *Dasein* à autrui, tel que Heidegger l'envisage, s'ajoute une difficulté beaucoup plus fondamentale et essentielle. En effet, même en supposant qu'il existe une fenêtre pour certaines de ces relations authentiques à autrui, l'authenticité même de ces relations repose sur le fait qu'elles renvoient le *Dasein* à son intériorité, en ce sens qu'elles le renvoient à la question fondamentale de l'Être, question qui ne peut être appréhendée que dans l'esseulement du rapport existentiel à soi-même. La conception du *Mitsein* défendue par Heidegger qui place en son centre ce qu'il nomme le « on », s'appuie en dernière instance sur une interprétation appauvrie du rapport fondamental de l'être humain à son horizon de signification social et historique, horizon tel qu'il est décrit dans le travail herméneutique de Gadamer. Aussi bien dire qu'un rapport à autrui qui ne soit pas ultimement un renvoi à l'intériorité de l'esseulement est impensable dans la perspective présentée par Heidegger. Le problème apparaît donc dans toute sa force : sommes-nous contraints d'accepter cette solitude essentielle du *Dasein* ou devons-nous plutôt considérer que cette compréhension de la relation à autrui proposée par Heidegger nie ce qui devait être l'essence même du concept de *Mitsein*, à savoir cette nécessaire relation à autrui dans laquelle nous sommes toujours plongés et à partir de laquelle nous envisageons, d'abord et avant tout, notre propre relation au monde? C'est donc ici que l'apport propédeutique de Gadamer à une compréhension satisfaisante du *Mitsein* heideggerien apparaît clairement. Il existe une tension fondamentale entre les exigences d'une éthique herméneutique fondée sur l'intercompréhension, conditions que j'ai présentées dans la première

partie de mon texte, et celles d'un rapport à autrui qui reste en fin de compte toujours second chez Heidegger. Les relations complexes de l'ensemble joueur/jeu permettent à Gadamer d'illustrer la complexité des rapports de l'humain tant à l'œuvre d'art, qu'au langage et à la philosophie pratique. Seule l'intégration d'une telle complexité dans la conception des rapports du *Mitsein* à son monde ambiant, plus encore à son monde social et historique et à ce que Heidegger appelle le « on », peut espérer rendre justice à notre appartenance essentielle au monde, y compris à notre appartenance essentielle aux pratiques et aux relations de notre monde social. Sans une telle propédeutique inspirée du travail herméneutique de Gadamer, la structure heideggerienne du *Mitsein* est condamnée à jouer un rôle secondaire.

En fait, ne faudrait-il pas même inverser les rapports de subordination entre soi et autrui impliqués par l'analyse heideggerienne, en supposant que notre relation au monde, telle qu'elle est vécue dans le questionnement existentiel du rapport authentique à l'Être, est en fait une fonction de notre rapport essentiel et premier à autrui, tel qu'il se manifeste dans un phénomène fondateur tel que celui de l'utilisation du langage? Il faudrait alors nous engager dans une analyse de l'intercompréhension modulée par cet outil symbolique qui façonne de manière essentielle nos existences. Une telle étude aurait toutes les chances de nous éloigner du rapport existentiel du rapport entre soi et le monde, tel qu'il est thématiqué chez Heidegger, rapport qui reste en bonne partie celui de la philosophie de la conscience, pour nous amener vers une philosophie précisément fondée sur le langage, projet qui est en partie celui de Gadamer. Incidemment, une telle approche aurait comme conséquence de réhabiliter la notion d'intersubjectivité qui a peut-être été écartée trop rapidement. En ce sens, il est même possible d'envisager un rapprochement heuristique entre les travaux de Habermas et d'Apel sur l'intersubjectivité et le cadre mis en place par l'herméneutique de Gadamer – et même le *Mitsein* de Heidegger, s'il est compris d'après les remarques propédeutiques que je viens de faire – puisque ces travaux

n'interfèrent pas avec les conditions de possibilité d'une éthique herméneutique. Nous avons peut-être même, dans cette complémentarité autour du langage entre éthique herméneutique et éthique de la discussion, les éléments nécessaires à la détermination d'une éthique contemporaine satisfaisante.

frederick.bruneault.1@gmail.com