

Réflexion¹ sur l'être-avec-l'autre² comme possibilité phénoménologique

Harold Descheneaux
Chercheur indépendant

Résumé

Quel est le véritable phénomène de l'être-avec-autrui depuis que l'être en général, sur lequel il repose, constitue une illusion ? La particularisation des phénomènes qui a suivi et qui entraîne un idéal de perfectionnement comme rapport à autrui n'est pas une solution satisfaisante. L'être-avec-autrui est un être-au-monde, c'est-à-dire que l'être-avec est un être qu'on est déjà, lequel on a à être. Le compromis en tant que communication avec autrui n'est-il pas le renoncement à toute véritable communication avec autrui ? L'être-avec-autrui comme être-au-monde concerne aussi la question de la transcendance. Or, cette dernière ne consiste pas à se transcender soi-même (le sujet) vers un objet, mais à se transcender en ayant à être l'être qu'on est déjà. La transcendance ne consistant plus à sortir de soi, on a un véritable être-l'un-avec-l'autre. L'ipséité se montre alors comme une transcendance. Telle est l'originalité de l'être-au-monde aussi bien pour chacun de nous que pour la communication avec autrui.

1. Le rapport à autrui et le monde en général³

L'être-avec-l'autre comme possibilité phénoménologique est le sujet de la présente communication. Nous avons choisi, dans cet exposé, de discuter du comprendre et de la connaissance à propos des rapports que les hommes entretiennent entre eux. Nous ne prenons pas comme une évidence qu'il y ait un tel rapport à autrui. En effet, l'être-avec est pris comme une évidence lorsque nous le présupposons comme une relation à un autre, à un autre étant. C'est là l'interprétation habituelle. Nous ne nions cependant pas un tel

¹ Ce texte est celui d'une communication, présentée dans le cadre d'un colloque organisé par le Cirp et tenu à l'UQAR les 24 et 25 novembre 2005, ayant pour thème : « Le projet de comprendre dans une approche phénoménologique : quelles origines, quels chemins, quels savoirs ? ». Notes et explications ont été ajoutées.

² Nous empruntons cette expression, *Mitsein mit Anderen*, à Heidegger dans *Sein und Zeit* (§26, S. 123), pour désigner ce que nous appelons en général « la communication avec autrui ». La justification de cela se manifestera pleinement dans la suite du texte.

³ Nous commençons notre propos comme si mon existence, à partir de laquelle j'accède au monde et à autrui, était une évidence. Ce n'est pas le cas s'il est exact qu'il n'y a pas de compréhension du monde et de l'être sans Dasein. Toutefois, ce n'est pas le sujet de cet exposé d'examiner le rapport de l'existence au monde.

« rapport », mais nous nous demandons : qu'est-ce qui *rend possible* l'être-avec-autrui ? Quel est le véritable phénomène de l'être-avec-autrui ?

Remarquons que la question de l'être-avec-autrui est devenue fondamentale depuis que la phénoménologie, Husserl⁴ en premier lieu, a rendu clair qu'il n'existe pas de monde extérieur et qu'un être en général n'existe tout simplement pas. L'existence d'un monde extérieur et sa preuve présupposent qu'il y a un monde⁵. En effet, la question de sa preuve est ridicule car le monde extérieur n'est possible que sur le fondement d'un monde ouvert, et l'absence du monde extérieur (sa preuve possible) présuppose le phénomène du monde déjà ouvert⁶. L'être-au-monde qui correspond au monde ouvert dépasse l'opposition séculaire de l'existence ou non d'un monde extérieur. D'autre part, ce que nous appelons l'*être en général*, et qui fait suite au monde extérieur, est plutôt la compréhension vague de l'être, laquelle suppose cependant l'être comme tel. *L'indétermination qu'on attribue à l'être en général*, Heidegger la fonde sur la présupposition de l'être comme tel et, ainsi, le caractère fondamental de généralité propre à l'être lui-même est une détermination. L'indétermination et le général ne sont plus confondus⁷. Or cela n'est possible que si l'être lui-même est présupposé. La compréhension obscure et vague ne s'éclaire qu'à partir de la compréhension explicite⁸. Autrement, aucune connaissance ontologique ne serait possible.

⁴ Selon Husserl, un monde extérieur ou séparé n'existe pas. « Le monde de la vie est [...] pour nous qui vivons éveillés en lui, toujours déjà là » (Husserl, 1976, p. 162 ; Husserl, 1962, §37, S. 145). Plus explicitement : « Vivre, c'est continuellement vivre-dans-la-certitude-du-monde. Vivre éveillé, c'est être éveillé pour le monde, être constamment et actuellement "conscient" du monde et de soi-même en tant que vivant dans le monde, c'est vivre effectivement la certitude d'être du monde, l'accomplir réellement » (Husserl, 1976, p. 162 ; Husserl, 1962, §37, S. 145). Le monde-de-la-vie donné d'avance et qui est toujours déjà là en tant que nous en sommes constamment conscients est inséparable de la subjectivité.

⁵ « Croire, légitimement ou non, à la réalité du "monde extérieur", prouver, suffisamment ou non, cette réalité, la présupposer, expressément ou non, autant de tentatives qui, impuissantes à s'emparer en toute transparence de leur propre sol, présupposent un sujet de prime abord sans monde, ou incertain de son monde, et obligé de s'assurer après coup d'un monde » (*ÊetT (Être et Temps)*, p. 155 ; *SuZ (Sein und Zeit)*, §43a, S. 206). Nous avons un accès au monde en tant que nous sommes des être-au-monde (nous expliquerons ce terme plus avant dans notre exposé).

⁶ « Cependant, même du réel n'est découvrable que sur la base d'un monde déjà ouvert, et c'est seulement sur cette base qu'il peut également rester encore retiré » (*ÊetT*, p. 154 ; *SuZ*, §43a, S. 203). Husserl et Heidegger refusent qu'un monde extérieur existe, c'est-à-dire, respectivement, qu'il ne peut être séparé d'une subjectivité et que le Dasein est être-au-monde. Cela étant dit, nous n'abordons pas ce qui distingue nettement ces deux conceptions du monde comme déjà là. Toutefois, ce que nous dirons de l'ego dans cet article en apporte un indice.

⁷ Ainsi, « nous nous mouvons toujours déjà dans une compréhension de l'être » (*ÊetT*, p. 29 ; *SuZ*, §2, S. 5).

⁸ En effet, « nous nous tenons dans une compréhension du "est", sans que nous puissions fixer conceptuellement ce que le "est" signifie » (*ÊetT*, p. 29 ; *SuZ*, §2, S. 5).

L'être en général n'existe pas comme tel⁹. Il n'y a pas d'être en général, et la particularisation des êtres particuliers à la suite de cette détermination de l'être comme tel n'est que mode d'être, c'est-à-dire différenciation du tout de l'être comme tel. Naturellement, l'être comme déterminé ne signifie pas que j'en ai toujours une compréhension satisfaisante. Au contraire, une compréhension de l'être comme tel et une compréhension vague de ce même être sont toutes deux possibles.

Traditionnellement, l'être en général complétait toujours l'imperfection des rapports entre les hommes. Il n'y avait jamais de rapport à autrui si parfait qu'on ne puisse faire appel à cet être en général, lequel, conséquemment, réalisait tous nos désirs d'humanité et de communauté humaine. Le rapport à autrui était alors fondé sur l'opposition. On pouvait opposer la présence de la relation à autrui à son absence du fait que l'être en général garantissait la possibilité comme telle de cette relation. Cependant, le rejet d'un être en général, avec lequel plusieurs d'entre nous sommes d'accord, a été interprété comme un billet de faveur pour la particularisation des phénomènes. Aussi, la question de l'être-avec est devenue simplement : « Comment j'entre en relation avec autrui ? » Or, depuis que Husserl a démontré au moyen de l'intentionnalité que le monde extérieur n'existe pas¹⁰, et même que toute objectivité et tout monde objectif se fondent dans une intersubjectivité¹¹ — en admettant qu'on pose l'intentionnalité comme constitutive du monde, ce qui reste toutefois à critiquer —, on n'a plus le droit de prétendre qu'on entre en rapport avec autrui d'une manière tout à fait extérieure. La fin d'un monde en général ne supprime cependant pas la relation d'essence entre le monde comme un tout et les particularisations. L'homme

⁹ Quand Heidegger emploie l'expression d'être en général (par exemple, la question du sens de l'être en général : « Die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt » (*SuZ*, S. 37), ou encore simplement celle de l'être en général), c'est pour désigner l'être comme tel et jamais une généralité vide.

¹⁰ Certes, avec le monde de la vie donné d'avance, l'intentionnalité devient inséparable du monde. « Le monde donné d'avance est l'horizon qui inclut toutes nos fins, passagères ou durables, dans la constance de son flux, de même qu'une conscience intentionnelle d'horizon les "englobe" implicitement d'avance » (Husserl, 1976, p. 163 ; Husserl, 1962, §38, S. 147). Le monde qui est pour nous conscience du monde contient implicitement toutes les intentionnalités possibles. Que dire alors de la réduction, laquelle conduit cette subjectivité plus profondément.

¹¹ Avec ce monde de la vie donné d'avance, c'est la vie intersubjective qui est déjà donnée et avec elle toute objectivité. Comme l'affirme Husserl, tout devient simplement une question de « modes de donnée » subjectifs (Husserl, 1976, p. 164 ; Husserl, 1962, §38, S. 147). Il est clair qu'un monde extérieur n'existe plus. Ceci est encore plus vrai de la réduction à l'intersubjectivité transcendante, laquelle est davantage fondée avec ce monde de la vie donné d'avance. Ce qui fait dire à Husserl que cette époque rend possible « la découverte de la corrélation universelle, absolument close en soi et absolument autonome, du monde lui-même et de la conscience de monde » (Husserl, 1976, p. 172 ; Husserl, 1962, §41, S. 154).

n'est pas sans monde¹². Notons que la notion de particularisation renferme ici les thèses habituelles de sujets et de subjectivités empiriques.

2. La particularisation comme opposition, et la possibilité comme possibilité de réalisation

L'idéal de perfectionnement comme rapport à autrui

La particularisation des phénomènes entraîne l'opposition. En effet, la présence du rapport à autrui s'oppose à l'absence de rapport à autrui. *C'est l'absence qui détermine et fonde tout rapport à autrui.* Un tel rapport devient alors quelque chose à réaliser, et c'est de cette façon que se distingue la possibilité de la réalisation. La possibilité n'est que ce qui n'est pas encore présent. La détermination par l'absence, sur fond de présence, a comme conséquence que le but de la communication avec autrui devient l'obligation de résultat, c'est-à-dire qu'elle repose sur l'échec ou la réussite. Cela est d'autant plus vrai quand il n'y a plus de monde en général pour soutenir l'imperfection des hommes, lequel venait tempérer cette réussite. Toutefois, en ce temps-là, la relation à autrui était aussi fondée sur la réussite puisque le devoir moral exigeait une telle réussite. Il va sans dire que, dans tous ces cas, la relation à autrui devient une réalité effective. La présence du rapport à autrui dépend uniquement de sa réussite. Bref, l'existence de quelque chose dépend uniquement de sa réalisation, et la possibilité comme telle est vide. Rien n'est plus vrai dans un monde d'efficacité comme le nôtre.

Or l'être-avec-autrui ne peut se fonder simplement sur l'opposition, c'est-à-dire sur l'absence d'autrui. Ce qui est purement négatif. L'être-avec-l'autre doit se fonder sur autre chose que l'absence. *L'absence ne détermine pas la possibilité de quelque chose ; elle ne constitue pas la possibilité, ni ne peut en tenir lieu.* Elle ne fait que s'opposer à la présence. La possibilité du rapport à autrui n'a donc rien à voir avec l'absence d'un tel rapport. On ne peut définir la possibilité de quelque chose par son absence. Cela est absurde. La possibilité est possibilité de ce qui est et non pas possibilité de la réalisation. L'absence ne peut fonder la présence, étant au même niveau d'être. *L'être-avec-l'autre est conséquemment plus originaire que toute présence ou absence d'autrui. C'est pourquoi l'être-avec-l'autre implique et fonde aussi bien la présence que l'absence de rapport à autrui.*

De tout temps et encore de nos jours, le rapport à autrui est vu comme une évidence, c'est-à-dire par opposition à son absence, et cette opposition a son origine dans la particularisation des phénomènes. Cette évidence particularise, et même de manière empirique, le rapport à autrui, bref, l'être-avec-l'autre.

¹² Ce que Heidegger appelle « un sujet sans monde » (*ÊtT*, p. 97 ; *SuZ*, §23, S. 110).

Il y a, en premier lieu, une confusion à relever. Le rapport à autrui désigne en même temps la particularisation et l'essence (la possibilité). Car *l'opposition de la présence et de l'absence entraîne une identité de la particularisation et de son essence*. La présence d'autrui devient identique à la particularisation de l'essence. Cette présence d'autrui qui s'oppose à son absence provient du fait qu'on a d'abord vu la particularisation comme celle d'un sujet. Mais comment un sujet peut-il être un particulier et en même temps fonder cette particularisation ? Cela n'est possible que si l'on a affaire à un sujet, lequel on a pris en premier lieu de manière isolée, et qui ainsi peut devenir lui-même le fondement réel d'une possibilité à réaliser. Comme chacun le sait, là est la volonté et le pouvoir d'un sujet, lequel est le fondement de ses actions, notamment de l'intention d'entrer en rapport avec autrui. Par la suite, la possibilité qui ne se réalise pas dans le cas du rapport à autrui devient strictement l'absence d'autrui (à savoir : l'échec de la communication à autrui), laquelle s'oppose à sa présence. *Il y a identité de la présence et de l'essence*.

Ainsi, une confusion se présente qu'on ne voit cependant pas quand on pose au départ le sujet et, conséquemment, qu'on prend le rapport à autrui comme une évidence. Le sujet sans être (l'homme sur une île) est celui de la vision commune et aussi de toute philosophie du sujet. Par contre, ce que la phénoménologie propose est que l'être-homme¹³ ne peut être un fondement que s'il est en rapport au monde, que s'il est un être-au-monde. Être-au-monde signifie *être auprès de* plutôt qu'*être dans le monde*, c'est-à-dire *être une partie du monde*. Être une partie du monde signifie un être à côté d'un autre être. Il n'est pas vrai que l'homme est un être à côté du monde. L'*être auprès de* est un être déjà là. De cette manière, l'être-homme particulier ne se confond pas avec son essence, à savoir qu'il est un être-au-monde. La particularisation est alors celle de l'essence. Le sujet dans un monde n'existe plus. Traduit en termes de l'être-avec, cela veut dire : nous ne communiquons avec autrui — c'est-à-dire que l'être-homme est le fondement de toute communication — que si l'être-avec-l'autre est être-au-monde. Bref, la présence d'autrui n'est plus l'essence de l'être-avec-autrui. *L'être-avec-l'autre est ainsi l'expression de la possibilité et du déjà là*. Nous reviendrons plus avant sur l'être-avec-l'autre comme être-au-monde.

Afin de mieux comprendre l'être-au-monde, voyons comment Heidegger le définit¹⁴ au moyen de l'exemple de la chaise à « côté » du mur. On dit que « la chaise est auprès du mur », que « la chaise est à côté du mur ». Toutefois, le fait qu'ils ne se toucheront jamais,

¹³ « Être-homme » est un concept que nous employons pour désigner l'homme dans son essence, lequel ne signifie pas un degré d'être (comme être « de » l'homme), mais un mode d'être.

¹⁴ On sait que l'être-au-monde est la constitution fondamentale du Dasein. Pour Heidegger, « l'être-au-monde [*Das In-der-Welt-sein*] est une constitution a priori nécessaire du Dasein » (*ÊetT*, p. 61 ; *SuZ*, §12, S. 53). Voir aussi : « La thématization de l'étant intramondain a pour présupposition la constitution fondamentale du Dasein, l'être-au-monde » (*ÊetT*, p. 252 ; *SuZ*, §69b, S. 363). L'être-au-monde qui constitue le Dasein est un déjà là, c'est-à-dire qu'il est « "l'être-auprès" du monde » (*ÊetT*, p. 62) ; « Das »Sein bei« der Welt » (*SuZ*, §12, S. 54).

ce n'est pas parce qu'il y aura toujours une distance entre les deux, mais tout simplement parce que la chaise ne peut fondamentalement toucher le mur, même si l'espace entre les deux s'annulait. Autrement, on présume que la chaise pourrait rencontrer le mur. L'*à côté* est vu alors comme un *auprès de...* Ainsi, dire que « la chaise est à côté du mur », c'est-à-dire auprès du mur, c'est se fonder sur une présomption, celle que l'espace entre les deux devrait disparaître, alors qu'il ne disparaîtra jamais¹⁵. *Un être-au-monde est un être auprès du monde, et un être dans le monde est un être à côté d'un autre être*. L'être-homme est auprès des choses et du monde, non pas à côté des choses et dans un monde. Il ne suffit donc pas de poser que l'homme est le seul qui *est auprès* du monde parmi tous les étants, mais il faut montrer comment cela est possible, à savoir en tant que l'être-homme est un être-au-monde. C'est pourquoi un sujet sera toujours à côté du monde, donc sans monde. Appliquons cela à notre propos sur l'être-avec-l'autre. L'être-au-monde, que constitue le Dasein, n'étant pas un être dans le monde comme son nom l'indique, l'être-avec ne sera pas non plus un être à côté des autres. *L'être-avec comme deux existants l'un à côté de l'autre ne peut être un être auprès de...*

Terminons cette observation. L'être-au-monde inclut naturellement les modes déficients en tant que c'est seulement parce que je suis auprès du monde que je peux m'en éloigner. L'être-au-monde comme être *auprès de...* est au fondement de toute déficience de la communication avec autrui. Étant toujours déjà au fondement de tout Dasein, il l'est de toute subjectivité. Par contre, lorsque ce phénomène est mésinterprété, la subjectivité domine¹⁶.

Il ne s'agit pas, avec cette fondation de l'être-avec-l'autre comme être-au-monde, d'une meilleure façon d'obtenir un rapport à autrui. Au contraire, la « meilleure façon d'obtenir

¹⁵ « Pour cela, en effet, il faudrait que le mur puisse faire rencontre “à” la chaise » (*ÊetT*, p. 62 ; *SuZ*, §12, S. 55), et cela est plutôt le propre de l'être-homme. On ne peut parler dans ce cas de la chaise auprès du mur. L'être-auprès du monde ne concerne que le Dasein comme son mode d'être. « Un “être-à-côté” d'un étant nommé Dasein et d'un autre étant nommé “monde”, cela n'existe pas » (*ÊetT*, p. 62 ; *SuZ*, §12, S. 55).

¹⁶ Ainsi, « ce phénomène [de l'être-au-monde] est toujours déjà “vu” en quelque manière lui-même en tout Dasein. Et s'il en est ainsi, c'est parce qu'il est une constitution fondamentale du Dasein, parce qu'il est toujours déjà ouvert avec son être pour sa compréhension d'être » (*ÊetT*, p. 64 ; *SuZ*, §12, S. 58). Il ne pourrait y avoir de subjectivité et de mésinterprétation sans ce phénomène de l'être-au-monde qui est toujours déjà ouvert. Le sujet connaissant, susceptible de connaître un objet, a son fondement dans la structure de l'être-au-monde. La connaissance du monde « fonctionne par conséquent comme le mode primaire de l'être-au-monde sans que celui-ci soit conçu comme tel » (*ÊetT*, p. 65 ; *SuZ*, §12, S. 59). Bref, la connaissance du monde est plutôt l'être-au-monde connu préphénoménologiquement, mais rendu invisible par une mésinterprétation. « L'être-au-monde, bien qu'expérimenté et connu préphénoménologiquement, est rendu invisible par une interprétation ontologiquement inadéquate » (*ÊetT*, p. 65 ; *SuZ*, §12, S. 59). C'est ce qui se passe lorsque domine la subjectivité. Cette dernière ne peut donc être primaire.

un rapport véritable à autrui » est une vision morale fondée sur la réussite. Toutefois, l'être-avec-autrui qui est une essence nous fait éviter des illusions et des faussetés sur nous-mêmes. Être dans le vrai n'est rien d'autre que d'éviter l'illusion. Là est précisément la compréhension d'un véritable être-l'un-avec-l'autre. Cependant, on remplace le véritable être-l'un-avec-l'autre par la progression vers un idéal. Plus précisément, à cause de l'incapacité du sujet à déterminer une véritable relation avec autrui, de l'incapacité du sujet à déterminer le vrai et le faux, on se rabat sur un perfectionnement du rapport à autrui. Le vrai pourtant se détermine autrement. Disons simplement que nous ne sommes pas toujours dans la vérité. D'ailleurs, si nous étions constamment dans le vrai, il n'y aurait pas de différence entre le vrai et le faux¹⁷ et il n'y aurait, par suite, aucune compréhension. La progression vers un idéal ne peut se substituer au concept de vérité. Par conséquent, il y a une différence entre une véritable communication avec autrui et une communication qui ne l'est pas. Il n'est pas nécessaire, pour qu'elle soit visible, de fonder cette différence dans un sujet qui doit réussir une telle communication sous la forme d'une présence d'autrui. Il ne s'agit pas de savoir empiriquement ce qu'est une fausse communication avec autrui, mais de savoir qu'il existe une différence entre une vraie et une « fausse » communication. Cela ne signifie pas pour autant que nous ayons affaire avec cette différence à un idéal posé en l'air. Tout simplement, il doit y avoir une différence entre le vrai et le faux qui soit présupposée pour que nous puissions justement distinguer un vrai qui se produit d'un faux. Et cette différence est d'ordre ontologique. Il y a ainsi un travail à faire, quelque chose à conquérir — celui précisément d'une véritable communication avec autrui, laquelle, naturellement, n'est jamais achevée mais nullement inachevée au sens d'un idéal de perfectionnement, celui de la meilleure façon d'obtenir un rapport à autrui. La liberté n'est pas dans un pouvoir de produire des actions mais simplement dans la conquête de la véritable communication avec autrui sur une illusion de communication — ce qui s'exprime dans le « devenir soi-même », ainsi que nous le verrons.

Une véritable communication avec autrui peut être illustrée au moyen de ce que Heidegger affirme à propos de l'authenticité et de l'inauthenticité. Il y a un être-avec-autrui inauthentique à partir duquel doit être conquis le véritable être-avec-autrui. Cette thèse se base sur le fait que l'inauthenticité n'est pas partielle mais totale, c'est-à-dire que l'être inauthentique n'est pas hors du monde ou détaché du monde, mais complètement pris par le monde¹⁸. En d'autres termes, on n'est jamais séparé du monde et c'est pourquoi l'être

¹⁷ La différence du vrai et du faux réside dans la vérité, laquelle implique la non-vérité.

¹⁸ « L'inauthenticité désigne si peu quelque chose comme un ne-plus-être-au-monde qu'elle constitue précisément un être-au-monde privilégié qui est complètement pris par le "monde" » (*ÊetT*, p. 138 ; *SuZ*, §38, S. 176). Cela est d'autant moins semblable à la glu dans laquelle l'oiseau est pris selon Hegel, laquelle souligne le cercle dont on ne peut se déprendre, que le monde est ce dont on ne peut se déprendre. Heidegger va au fondement du cercle dont on ne peut se déprendre, au fondement de cette possibilité étante. Il ne se contente pas de son absorption par l'absolu, à la suite d'une dialectique ; il ne l'ignore pas non plus. Cette totalité de l'être inauthentique, Heidegger

authentique n'est pas un état d'exception tiré d'un sujet. En effet, l'être inauthentique comme une partie montre un sujet isolé sur lequel on peut fonder un idéal moral objectif. Il est facile de voir qu'il y a là pour le sujet un travail à réaliser. *L'idée que l'être inauthentique est une partie est ce qui laisse croire que viser l'être authentique serait viser un absolu. Or, le Dasein inauthentique est celui qui n'est pas lui-même, et il se fonde dans la possibilité d'être lui-même. On ne part pas d'un manque dont l'homme souffrirait pour poser un idéal : il s'agit d'une façon négative de procéder*¹⁹.

On sait que Heidegger voit le « monde » du *on* quotidien comme celui de l'inauthentique. Sans discourir sur ce propos, on peut y relever quelque chose d'important concernant la vision du Dasein comme être-au-monde qui ne cesse jamais de l'être. Nous nous inspirons de cette thèse²⁰. Dans le quotidien, dans le bavardage, l'inauthentique est un tout²¹. Il peut ainsi être renversé. L'inauthentique est total et non partiel, et c'est pour cela qu'il peut être renversé, contrairement à ce que l'on croit. En effet, lorsque l'inauthentique veut dire qu'une partie seulement est affectée, laquelle peut être renversée afin de conserver intacte une autre partie (le sujet idéal), et qu'ainsi seulement on peut passer à l'authentique, on oppose toujours dans ce cas une partie à une autre en séparant l'authentique de l'inauthentique comme s'ils n'étaient pas fondés l'un sur l'autre. Une partie seulement, qui est affectée en conservant intacte une autre partie, conduit à la stagnation, à l'impossibilité d'agir, car les deux parties seront toujours en opposition. L'opposition, s'il en est une, est entre des tous non entre des parties. *Lorsque ce n'est pas tout l'être qui est inauthentique mais seulement une partie, il est impossible d'être authentique puisque celui-ci devient inatteignable. Un renversement de la situation n'est pas possible puisque l'être authentique représente un idéal inatteignable. Toute éthique fondée sur un idéal est ainsi perdue d'avance.* Par contre, en fondant l'inauthentique sur l'authentique, c'est-à-dire que l'être authentique ne disparaît jamais, on n'a plus besoin de les séparer sous forme de parties pour voir leur différence, et l'agir est possible puisque l'inauthentique comme un tout est lié à

l'exprime de la manière suivante : « Cependant, l'inauthenticité du Dasein ne signifie point [...] un “moins” être ou un degré d'être “plus bas” » (*ÊetT*, p. 54 ; *SuZ*, §9, S. 43).

¹⁹ « Le ne-pas-être-lui-même fonctionne comme possibilité positive de l'étant » (*ÊetT*, 138 ; *SuZ*, §38, S. 176). Selon cette vision, l'homme se perd littéralement dans le monde et seul un idéal peut le sauver. Or, « s'être perdu ou ne s'être pas encore gagné, il ne le peut que pour autant que, en son essence, il est un Dasein authentique possible » (*ÊetT*, p. 54 ; *SuZ*, §9, S. 42). Il y a donc là aussi quelque chose à conquérir. Ainsi, l'inauthentique se fonde sur l'authentique de sorte qu'on ne peut bâtir sur un manque propre à un sujet pour poser un idéal moral. Le Dasein qui demeure toujours un être-au-monde ne peut s'accorder avec une subjectivité qui oublie son rapport au monde. Le Dasein ne se perd pas. Seul un moi qui s'écarte de son identité se perd, suite au moi isolé qu'il est.

²⁰ Nous disons que nous nous inspirons de Heidegger car cette thèse implique à la base une conception de l'étant et de l'être qu'il faudrait examiner et discuter.

²¹ « Le bavardage est la possibilité de tout comprendre » (*ÊetT*, p. 134 ; *SuZ*, §35, S. 169), sans avoir besoin de s'enquérir de la chose. Donc, dans le bavardage on est « toujours auprès du “monde”, avec les autres » (*ÊetT*, p. 134 ; *SuZ*, §35, S. 170), on ne cesse pas d'être au monde.

l'authentique et peut de cette façon être renversé. On n'a pas besoin d'un culte de la subjectivité et de la réussite morale. *C'est parce que le comportement inauthentique est un tout qu'il peut être renversé. S'il était un comportement partiel, il ne pourrait jamais l'être.* Ainsi, seul un Dasein ou un être-homme qui n'est pas encore lui-même, qui est totalement sur le mode inauthentique, a la possibilité d'agir²².

En conclusion, on peut maintenant appliquer cette thèse à l'être-avec-autrui. Il ne peut y avoir de comportement inauthentique que s'il y a à la base un comportement authentique, c'est-à-dire qu'une communication inauthentique peut être renversée, étant un tout fondé sur une véritable communication. Elle n'est pas constituée d'une partie intacte (si l'on considère un existant réel), celle du moi, s'alliant à une autre intacte, celle d'autrui, le tout aboutissant à un idéal de communication avec autrui. La communication véritable avec autrui n'existe que si elle est prise comme un tout. L'absence d'autrui se fonde sur la possibilité de communication avec autrui et il n'y a pas d'idéal de communication faisant figure de communication avec autrui.

L'être-avec-autrui comme déjà là ne change cependant rien au rapport à autrui « ici et maintenant²³ ». Le fait que l'être-avec-autrui soit déjà là ne signifie pas un absolu qui détermine d'avance toute relation et il n'est pas, par conséquent, la négation du rapport à autrui, comme on pourrait le croire. Au contraire, il rend possible une véritable communication avec autrui, laquelle était jusque-là impossible et qu'on remplaçait par un idéal jamais atteignable. Le *maintenant* de la relation à autrui s'accorde très bien avec cet être-avec-autrui comme déjà là. Toutefois, ce qui change est la possibilité d'une véritable communication à autrui.

En résumé, l'être-avec-autrui signifie une véritable communication avec autrui, c'est-à-dire qu'il n'est rien d'autre que la différence entre une telle communication avec autrui et une illusion de communication, à moins de vouloir bâtir des théories sur ce thème. *Croire que l'être-avec est la relation d'un être particulier avec un autre être particulier est précisément construire une théorie, puisque l'être-avec-autrui n'y est jamais atteint. Une véritable relation à autrui dépend alors uniquement du point de vue et de l'opinion de*

²² En somme : « L'inauthenticité a une possible authenticité à son fondement. L'inauthenticité caractérise un mode d'être où le Dasein peut se placer et s'est aussi le plus souvent toujours déjà placé, mais où il ne doit pas nécessairement et constamment se placer. Parce que le Dasein existe, il se détermine à chaque fois en tant qu'étant comme il est à partir d'une possibilité qu'il est et comprend lui-même » (*ÊtT*, p. 190 ; *SuZ*, §52, S. 259). L'inauthentique se fonde sur l'authentique, le Dasein demeure être-au-monde et, par conséquent, c'est toujours à partir d'une possibilité qu'il est déjà qu'il se détermine.

²³ « L'ici et maintenant » n'a plus le sens de la facticité ontique. Ceci, sans parler de l'être-homme comme être-jeté qui est un être déjà là, lequel n'entre pas en conflit avec l'existence de l'être-homme « ici et maintenant ». Nous n'abordons pas dans cet exposé l'être-homme comme être-jeté au monde.

chacun. Il n'y a pas de communication avec autrui à réaliser sous la forme d'un idéal, en opposition à une absence de communication, puisqu'un idéal de communication est toujours fondé sur une absence. On ne peut donc se rabattre sur un idéal de communication avec autrui pour ne pas avoir à distinguer entre un véritable être-avec-autrui (à savoir : l'essence) et l'être-avec-autrui réel.

À partir du moment où ce n'est plus la présence qui décide de la réalisation ou non de la relation à autrui, ce qui fait la différence entre une véritable relation à autrui et une relation qui ne l'est pas doit être déterminé autrement. L'être-homme comme être-au-monde, dans le cas de la communication à autrui, veut dire *qu'on a à être l'être-avec qu'on est déjà, c'est-à-dire que l'être-avec est une structure de mon être*. En effet, l'homme dans le monde devient ce qu'il se fait lui-même, alors que l'homme-au-monde ne peut devenir que ce qu'il est déjà. *L'être-homme en ayant à être l'être qu'il est déjà signifie que l'être-avec est un être qu'on est déjà, lequel on a à être*. Cet être-avec qu'on est déjà est le fondement sur lequel repose la possibilité de toute communication avec autrui. L'être-homme que chacun de nous est, en ayant à être l'être qu'il est déjà, est au fondement de la distinction entre une véritable communication avec autrui et une autre qui ne l'est pas. Cela est une affirmation que nous expliquerons plus loin.

3. Le compromis comme idéal de communication et de communauté

Expliquons cet idéal de communication qu'un véritable être-avec-autrui n'est pas. L'opposition de la présence et de l'absence de rapport à autrui (ou la détermination de ce rapport par son absence) renferme le rapport à autrui comme un idéal dont on se rapproche par nos réussites et nos échecs. Lorsqu'on prend l'homme comme un être dans le monde, l'essence (ou ce qui rend possible) se transforme aussitôt en un idéal à atteindre. La somme calculée de nos actions, quelle que soit la façon dont elle se fait, ne procure pas l'être-avec-autrui. Celui-ci n'est pas davantage le produit de nos actions que notre existence n'est un être sans monde. L'être-avec-autrui ne consiste pas en un idéal fait de résultats, mais de possibilités déjà là qu'on a à être en tant que l'être-avec est une structure de notre mode d'être comme être-homme. L'absence d'autrui ou le manque d'autrui présuppose certes l'être-avec, mais seulement comme absence. L'être-homme comme être-au-monde signifie qu'on a à être ce qu'on est déjà²⁴. L'être qu'on a à être appelle ainsi un devenir. On devient

²⁴ « Être ce qu'on a à être » est l'expression de Heidegger pour désigner le Dasein. Un Dasein, en tant qu'il est, a à chaque fois à être, ce qui désigne un mode d'être et non pas le pouvoir d'un sujet. Le Dasein « en tant que l'étant qu'il est, a à chaque fois à être » (*Êtet*, p. 181 ; *SuZ*, §48, S. 244). Le Dasein a à être l'être qu'il est, c'est-à-dire celui qu'il est déjà. « C'est de son être même que, pour cet étant, il y va chaque fois » (*Êtet*, p. 54 ; *SuZ*, p. 42). L'être qu'on a à être veut dire qu'il y va de notre être. Ou encore : « L'«essence» de cet étant réside dans son (avoir) à-être » (*Êtet*, p. 54 ; *SuZ*, §9, S. 42). « Le Dasein est à chaque fois toujours déjà » (*Êtet*, p. 113 ; *SuZ*, §29, S. 134). Ou

ce que l'on est. *Toutefois, devenir soi-même ne consiste pas dans l'identité d'un soi mais précisément dans l'être qu'on est déjà*²⁵. On a à être l'être qu'on est déjà, à savoir que *l'être-avec-autrui est une possibilité déjà là qu'on a à être*, et l'absence de communication à autrui se fonde sur la possibilité de la communication à autrui. Par contre, lorsqu'on cherche les possibilités dans un idéal à atteindre, on ne devient jamais véritablement soi-même. Il reste cependant à comprendre ce *soi-même* qui semble si évident²⁶.

L'expression « avoir à être ce qu'on a à être » ne comporte aucune nécessité pour notre existence. Cet « avoir à être » n'est pas un devoir, mais le phénomène de la possibilité. Ne devient que ce qui est. Là est la possibilité. Par contre, il y a un devoir moral dans la fondation du rapport à autrui sur la réussite, par conséquent une nécessité. D'ailleurs, l'être-au-monde ne signifie pas qu'il y a une nécessité à mon existence²⁷.

La question de l'amélioration et du perfectionnement de nos rapports à autrui, à laquelle veut répondre l'idéal à atteindre, ne se trouve jamais dans des résultats. L'amélioration de notre propre être concerne l'être qu'on a à être, et pas du tout l'identité du Soi. Le perfectionnement de nos rapports à autrui ne consiste pas non plus dans une personne ou un sujet isolé qui doit se joindre à un autre sujet, également sans monde, dans une transcendance tout à fait extérieure, c'est-à-dire en se dépassant soi-même pour rejoindre

« comme être qu'il a à être en existant » (*ÊetT*, p. 113 ; *SuZ*, §29, S. 134), ou encore l'être « "qu'il est et a à être" » (*ÊetT*, p. 113 ; *SuZ*, §29, S. 134). Nous ne citons pas tous les passages nombreux où Heidegger utilise ces formules pour qualifier le Dasein.

²⁵ C'est en ce sens qu'il faut comprendre la mienneté. « L'être dont il y va pour cet étant en son être est à chaque fois mien » (*ÊetT*, p. 54) ; « Das Sein, darum es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist je meines » (*SuZ*, §9, S. 42). Il est mien seulement en tant qu'il y va pour cet étant en son être. Comme nous sommes toujours des être-au-monde, même dans la négation de ce rapport, c'est dans un devenir soi-même, c'est-à-dire devenir l'être qu'on est déjà, et non dans l'identité d'un moi, que se trouve le Soi. Comme le dit l'auteur, il se pourrait que le Dasein qui est mien ne soit pas lui-même : « Si la constitution du Dasein, selon laquelle il est toujours mien, était la raison même pour laquelle le Dasein, de prime abord et le plus souvent, n'est pas lui-même ? » (*ÊetT*, p. 101 ; *SuZ*, §25, S. 115-116).

²⁶ Voir ici le paragraphe #6.

²⁷ L'essence du Dasein est dans l'être-au-monde sans présupposer que de tels étants existent ou pas. « Le Dasein est dans son essence être-au-monde, qu'il existe facticement ou pas » (Trad. libre) ; « Das Dasein ist seinem Wesen nach In-der-Welt-sein, mag es faktisch existieren oder nicht » (Heidegger, 1978, S. 217). Ou encore : « Le Dasein qui a sa constitution fondamentale de l'être-au-monde n'est pas une constatation de son existence factice » (Trad. libre) ; « Dasein ist seiner Grundverfassung nach In-der-Welt-sein, ist keine Konstatierung seiner Faktischen Existenz » (Heidegger, 1978, S. 217). Si l'être-au-monde est l'origine de l'existence, et cela peu importe que de tels étants existent ou pas, alors l'être-au-monde comme essence du Dasein dépasse l'opposition de l'existence factice et de la non-existence factice et, par là, mon existence n'a aucune nécessité. Il est question seulement de la possibilité de l'existence. L'éthique n'est pas un absolu, seulement si on a à être l'être qu'on est déjà. Telle est l'éthique phénoménologique.

l'autre. On a à être soi-même afin que la communication avec autrui s'accomplisse. Naturellement, il ne s'agit pas de « rester » soi-même, comme on le dit communément.

Un dernier mot sur l'idéal de communication. La thèse de la particularisation des phénomènes a de multiples visages. Elle peut consister en des faits particuliers et réels, mais aussi être *un idéal de participation* des particuliers ou des membres, et constituer la communauté comme un idéal. La seule participation d'êtres particuliers constituant un idéal de communication et de communauté ne suffit pas pour obtenir une véritable communication avec autrui. *La simple participation n'aboutit pas à un accord entre les membres car il faut que la possibilité d'un accord ait déjà été là.* Si nous participons comme êtres particuliers, nous le faisons en tant que la participation est une possibilité déjà là, et cela n'a rien à voir avec le fait que la participation puisse échouer, à savoir qu'il y ait absence de communication avec autrui. La seule participation, en effet, repose sur l'absence de communication à autrui sur le fondement de la présence. La hantise de l'absence qui détermine la participation fonde, dans ce cas, l'accord. Or, cette dernière est plutôt fondée sur une possibilité déjà là. Aller au plus vite vers un « accord », comme c'est le cas de nos jours, n'est pas ce qui favorise un véritable accord, mais peut au contraire l'empêcher, car l'obsession des résultats devient rapidement ce qui se substitue à un accord. C'est la hantise de l'absence qui nous pousse vers le *plus vite*, c'est elle aussi qui nous fait choisir le compromis à la place d'un véritable accord.

En croyant que la seule participation des membres aboutit à une communication, on favorise le compromis. Nous ne disons pas que toute participation est une erreur, mais qu'elle ne peut se substituer à un accord véritable. On tient l'accord véritable pour impossible. On le confond constamment avec l'accord parfait et impossible, et on vise des substituts d'accord dans le cadre d'un idéal de communication. Or, il ne peut y avoir d'idéal de communication que si la véritable communication est possible. C'est là une vision tout à fait différente. Le compromis dont on parle tant de nos jours est souvent, pour ne pas dire toujours, la recherche de compromis à tout prix plutôt que l'impossibilité de parvenir à un accord. *Le compromis ne se fonde pas sur l'impossibilité de parvenir à un accord, comme on le croit généralement, mais, au contraire, il consiste dans le renoncement absolu à un accord. En effet, l'accord en est un complet et non partiel, sinon il n'y a pas de compromis et le mot ne veut rien dire. Ainsi, le compromis se présente comme une communication véritable et complète. Cependant, il est la conscience d'avoir abandonné toute véritable communication avec autrui.* Il semble que le compromis respecte chacun. Chacun peut garder intacte son opinion du fait que le compromis se présente en même temps comme un semblant de communication et une véritable communication avec autrui. Il repose dans ce cas sur une équivoque. Grâce à l'équivoque, chacun acquiesce au compromis en sachant qu'il n'est pas un véritable accord. Ainsi, chacun y trouve son compte sans rien y perdre. Or, *le compromis n'est pas fait de parties du fait qu'il y aurait impossibilité de parvenir à un accord, ce qui a pour conséquence que les parties forment un tout.* Il ne consiste pas à

renoncer en partie à son opinion pour accepter en partie celle d'autrui, comme si un universel²⁸ était fait de la somme de parties à additionner ; il est plutôt l'abandon pur et simple de tout véritable accord. Dans ce cas, la participation se transforme en compromis. Le compromis est le renoncement à toute véritable communication, il ne peut jamais la remplacer²⁹.

Le compromis, en guise de communication avec autrui, se fonde sur l'équivoque. Voyons d'abord l'équivoque avant de l'appliquer au compromis. Sans entrer dans le détail, soulignons que l'équivoque qui se caractérise par le double sens et admet des interprétations multiples permet à chacun de garder son opinion tout en ayant l'air d'avoir compris, d'avoir *tout* compris et non en partie seulement, puisque chacun acquiesce en sachant très bien qu'il n'y a pas eu du tout compréhension. En effet, l'équivoque permet de faire comme si l'on avait tout compris en sachant parfaitement que cela est faux. Elle est un *tout comprendre*, et pas seulement un *comprendre partiel* comme on le croit, sinon il n'y a pas d'équivoque. Il ne peut y avoir d'équivoque que si, précisément, on a l'air d'avoir complètement compris l'affaire en question de façon consciente. Bref, chacun y trouve son compte sans rien y perdre. La publicité utilise à outrance le procédé de l'équivoque pour arriver à ses résultats. Naturellement, le fondement de celle-ci se trouve dans sa possibilité, à savoir la mêmeté. Il ne peut y avoir d'équivoque que s'il y a mêmeté. *Ainsi l'équivoque ne peut rien faire d'autre que remplacer la mêmeté*. Nous ne sommes pas d'avis que l'équivoque puisse être le fondement de la multiplicité, ou encore qu'elle soit le signe de la faiblesse humaine. Appliqué à la communication avec autrui, cela veut dire que le compromis y est une équivoque et nullement une impossibilité de parvenir à un accord, sinon le compromis n'existe pas. Il existe bel et bien, tout comme l'équivoque, mais comme elle, qui a un double sens, le compromis se montre comme s'il était un accord.

Une objection tenace se présente. N'y a-t-il pas deux significations au mot *compromis* ? D'une part, le compromis remplaçant l'accord comme s'il était un accord et, de l'autre, celui remplaçant l'accord au sens où celui-ci est impossible à obtenir. Le compromis dont on parle fait référence aux multiples accords possibles et ne peut jamais remplacer un accord véritable. Or, les multiples accords possibles ne signifient pas qu'un accord est toujours partiel, qu'un accord véritable est impossible. Au contraire, les multiples accords possibles sont toujours des touts, et chacun d'eux est un tout. Il ne faut pas confondre le compromis avec la multiplicité. Le compromis existe mais seulement en tant qu'il est le refus de tout accord. En ce sens, ontologiquement parlant, *il n'y a pas de compromis mais*

²⁸ N'oublions pas que l'universel n'est jamais un absolu. Il n'y a pas d'unité sans multiplicité.

²⁹ Le compromis ne peut remplacer un véritable accord. Il est en effet préjudiciable pour l'humanité qu'on ne puisse parvenir à un véritable accord, mais seulement à un compromis à propos de la protection de l'environnement. L'être-homme n'est pas une partie dans le monde mais un être-au-monde. La question de l'environnement est aussi celle d'un tout.

seulement de multiples accords possibles. Toutefois, cela n'existe que si un véritable accord est au fondement et rend possible de multiples accords.

Le compromis en tant que renoncement complet et conscient à tout accord se fonde sur un tout ou une totalité. C'est pourquoi il peut être renversé à tout moment en faveur d'un véritable accord. Par contre, *si le compromis comme ensemble de parties pouvait se substituer à un véritable accord, il ne pourrait jamais être renversé par celui-ci. Il n'y aurait jamais d'espoir de sortir du compromis.* La véritable communication n'existerait pas. Le compromis comme idéal de communication et de communauté humaine est l'abandon conscient de l'universel, de sorte que c'est sur le fondement d'une totalité qu'il se présente. On dénie toutefois cette totalité.

La participation est liée au véritable accord. Elle est la conscience que les opinions sont dépassées par un accord véritable. La participation comme possibilité déjà là est fondée sur la mêmeté, et c'est pour cela qu'elle aboutit à une véritable communication. Elle n'a rien à voir avec l'obtention ou l'obligation de résultat. Elle ne concerne pas le résultat mais présuppose une possibilité comme déjà là. *La recherche de résultat au moyen de la participation qui est fondée sur l'absence et la peur de l'échec court-circuite la véritable communication avec autrui. Au contraire, la communication avec autrui comme possibilité déjà là met fin à la hantise du résultat et à la rapidité ; elle exige de la patience et de la sérénité, puisqu'on sait maintenant qu'une véritable communication avec autrui existe. La solution précisément est dans cette attitude.* Il est donc inutile de présenter un idéal de communication comme base d'une humanité.

4. L'être-avec-autrui comme connaissance ou comme compréhension

L'être-avec-autrui est-il une relation de connaissance ou une compréhension d'être ? Est-ce que je connais autrui (ou le reconnais) en vertu d'un pouvoir de connaissance que je possède, ou bien est-ce que je le « connais » seulement parce que j'en ai la possibilité en vertu d'un pouvoir-être qui est propre à mon existence, puisque l'être-avec est une structure de mon être ? Si l'être-avec est une structure de mon mode d'être, il est clair que l'être-avec-autrui n'est pas une relation de connaissance.

Un mot sur le comprendre et l'être-homme. L'être-homme comme être-au-monde a la possibilité de se comprendre comme être-au-monde³⁰. Il ne peut souffrir d'un comprendre qui soit le pouvoir d'un sujet, celui d'un sujet connaissant³¹, c'est-à-dire que *comprendre*

³⁰ « Si le mode d'être de l'être-au-monde échoit essentiellement au Dasein, alors à la réalité essentielle de sa compréhension de l'être appartient le comprendre de l'être-au-monde » (*ÊetT*, p. 82 ; *SuZ*, §18, S. 86).

³¹ « Le comprendre est l'être d'un pouvoir-être » (*ÊetT*, p. 119 ; *SuZ*, §31, S. 144).

*est un pouvoir-être, un exister*³². En d'autres termes, le pouvoir-être de l'être-homme est à chaque fois un pouvoir-être-au-monde³³, c'est-à-dire que c'est en tant qu'*exister* que ce pouvoir-être se comprend comme un pouvoir-être-au-monde. Bref, il est un *agir-au-monde*. Si le pouvoir-être est un agir, il est un agir au monde et nullement un agir dans le monde, lequel est celui d'un sujet isolé. *Le comprendre n'est pas comprendre quelque chose qui est là, lequel on aurait compris, dont on dit qu'on l'a compris, mais est toujours un comprendre du monde lui-même, de l'être et de l'existence eux-mêmes*. La compréhension est compréhension de l'être, c'est-à-dire que nous sommes toujours déjà dans une compréhension de l'être³⁴. Cela implique que le comprendre est un déjà là alors que la connaissance ne peut remplir cette tâche. Le pouvoir d'un sujet connaissant, dont le correspondant est un objet à connaître, se sépare du monde et de l'être au moyen de la connaissance de quelque chose qui est là, laquelle est appelée la « connaissance du monde ».

Voici comment Heidegger rend compte du comprendre comme déjà là. Pour ce faire, nous avons besoin d'éclaircir le rapport entre le comprendre et l'explicitation (*Verstehen und Auslegung*). Il ne s'agit pas de poser que l'explicitation explicite le comprendre³⁵, c'est-à-dire explicite ce qui est déjà compris. Il s'agirait, proprement, de connaissance, dont le mode consiste à expliquer l'objet connu. La connaissance est alors dans un cercle dont elle se demande comment elle peut en sortir. En fait, la mécompréhension du cercle l'empêche de voir le sens de tout a priori ou présupposition véritable³⁶. Le comprendre n'est pas flou, de sorte que nous comprendrions seulement par l'explicitation, laquelle serait la prise de conscience. Au contraire, on doit avoir déjà compris ce qui est à expliciter³⁷. Malgré les apparences, il y a ici une différence profonde. *Le déjà compris* n'est pas un objet qu'on possède ou qui nous est donné du fait qu'on l'aurait compris ; il est une présupposition, c'est-à-dire que toute explicitation présuppose le comprendre. Ainsi, un objet donné « en même temps » qu'on le comprend ne vaut pas mieux et ne peut prétendre être plus qu'une donation pour un sujet. *De même, parce qu'il n'y a pas de coupure entre l'être-homme qui comprend et l'être qui est compris, de la même façon il n'y a pas de séparation entre ce qui est compris et son explicitation*. Par suite, l'explicitation présuppose le comprendre et nous avons là un véritable a priori.

³² « C'est l'être comme exister » (*ÊetT*, p. 119 ; *SuZ*, §31, S. 143).

³³ « En tant que pouvoir-être, l'être-à est à chaque fois pouvoir-être-au-monde » (*ÊetT*, p. 119 ; *SuZ*, §31, S. 144).

³⁴ « Nous nous mouvons toujours déjà dans une compréhension de l'être » (*ÊetT*, p. 29 ; *SuZ*, §2, S. 5).

³⁵ Il ne s'agit pas « d'ajuster le comprendre et l'explicitation à un idéal de connaissance » (*ÊetT*, p. 124 ; *SuZ*, §32, S. 153).

³⁶ « L'explicitation se fonde existentiellement dans le comprendre, celui-ci ne naît pas de celui-là » (*ÊetT*, p. 122 ; *SuZ*, §32, S. 148).

³⁷ « Toute explication qui doit contribuer à de la compréhension doit avoir déjà compris ce qui est à expliciter » (*ÊetT*, p. 124 ; *SuZ*, §32, S. 152).

Le pouvoir-être comme pouvoir-être-au-monde s'applique aussi au pouvoir-être avec les autres. L'être-avec-l'autre est un pouvoir-être en tant qu'il est une structure de mon être. L'être-avec-autrui comme pouvoir-être de l'être-homme est à chaque fois un pouvoir-être-au-monde. Il est un pouvoir-être *compréhensif*, un *comprendre d'autrui*. Autrui n'est pas là d'abord et, ensuite, compris ou connu. Comme toute explicitation présuppose le comprendre, et non pas ce que nous connaissons au moyen de celle-ci, *le comprendre d'autrui n'est que l'explicitation du comprendre comme déjà là*. Dans le cas contraire, toute connaissance d'autrui est dans un cercle dont on se demande bien comment elle peut en sortir. C'est pourquoi l'être-avec-autrui est un déjà là. Toute connaissance d'un sujet est fondée en lui³⁸. L'être-l'un-avec-l'autre compréhensif (*verstehenden Miteinandersein*³⁹) est le comprendre du même monde. *On a donc à être l'être-avec-autrui*⁴⁰ en dépassant la thèse selon laquelle on doit lier des sujets séparés, s'il est exact qu'autrui n'est pas quelque chose qui est d'abord là et ensuite compris. Il ne s'agit donc pas d'une image qu'on se fait d'autrui. Le comprendre comme comprendre de l'être montre clairement que l'être-avec-autrui est un déjà là.

5. L'être-avec-l'autre comme être-au-monde

Transcendance et immanence

Discutons maintenant de la transcendance versus l'être-avec-l'autre. En effet, le concept de transcendance doit être discuté lorsqu'on aborde l'être-avec-autrui. Commençons par examiner ce concept. Notre mode d'être étant celui d'un être-au-monde, cet être-au-monde est ainsi la question de la transcendance⁴¹. Cette dernière question est : *Qu'est-ce qui fait*

³⁸ « La compréhension d'être un Dasein inclut d'emblée, puisque l'être du Dasein est être-avec, la compréhension d'autrui. Ce comprendre, tout comme le comprendre en général, n'est pas une connaissance acquise, née d'un acte cognitif, mais un mode d'être originairement existentiel qui rend tout d'abord possible l'acte de connaître et la connaissance. Le fait de se-connaître mutuellement se fonde dans l'être-avec originairement compréhensif » (*ÊetT*, p. 106 ; *SuZ*, §26, S. 123-124). Naturellement, cette compréhension se trouve déjà au niveau de l'étant, mais nullement de telle façon qu'il n'y ait plus de distinction entre le comprendre et l'étant comme connaissance ontique, à savoir entre l'étant et l'être. C'est en ce sens qu'il y a un comprendre comme déjà là, lequel fonde toute connaissance ontique, mais que nous commençons par une connaissance ontique. Le commencement ontique ne signifie pas que le comprendre comme déjà là élimine les préjugés d'un coup de baguette. Ce serait nier la non-vérité.

³⁹ *SuZ*, §34, S. 162 ; *ÊetT*, p. 130.

⁴⁰ Selon Heidegger, dans l'énoncé de communication, il y a « l'être-l'un-avec-l'autre compréhensif ».

⁴¹ Nous ne discutons ici de l'être-au-monde comme transcendance que dans le but de montrer une véritable communication avec autrui. La question de la transcendance est : « Qu'est-ce qui rend ontologiquement possible que de l'étant puisse faire rencontre à l'intérieur du monde et être

que de l'étant puisse être rencontré, s'il est exact qu'il n'y a d'étant que si l'être est ? La réponse est certes la transcendance de l'être et du monde. C'est d'elle dont il faut rendre compte. La transcendance signifie : dépassement. Il y a deux sortes de transcendance : celle de l'être lui-même et celle propre à l'être-homme. D'habitude, on comprend la transcendance de l'homme comme celle d'un être dans le monde (un sujet sans monde), c'est-à-dire que chacun de nous faisant partie du monde est un sujet immanent. Ce qui a pour effet d'opposer la transcendance à l'immanence, bref d'opposer la transcendance de l'être-homme à la transcendance de l'être lui-même. La première consiste dans un sujet immanent qui se transcende vers les choses ou vers autrui. La seconde, propre à l'être, s'oppose à la transcendance du sujet immanent et, pour résoudre le conflit, on qualifie l'existence des hommes de contingente, d'existence finie. La contingence est une conséquence de l'immanence, comme on le voit. Ainsi l'homme pourra conserver son immanence, ce qui en même temps a l'avantage de rendre compte de la non-nécessité de l'existence humaine. Bref, la transcendance s'oppose à l'immanence dans les deux sortes de transcendance.

Or, l'une et l'autre transcendants sont erronées, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de transcendant opposé à de l'immanent, ni de transcendant opposé au contingent⁴².

Traditionnellement, la transcendance est vue comme ce qui *nous* dépasse par opposition à l'immanence qui *nous* caractérise. L'homme, de son côté, se transcende lui-même vers les choses ou vers autrui en dépassant son immanence. La transcendance, dans les deux cas, est dépassement en tant qu'elle dépasse l'immanence de notre sujet. L'homme ne se transcende qu'en se rapportant aux choses, à cause précisément de l'immanence du sujet. Dans ce cas, la transcendance désigne l'ensemble des choses dont l'homme fait d'ailleurs partie (être dans le monde), et tout étant peut transcender, c'est-à-dire que la chose se transcende elle-

objectivé en tant que tel ? » (*ÊtT*, p. 253 ; *SuZ*, §69, S. 366). Cette question dépasse l'opposition de la transcendance objective selon laquelle la transcendance du monde s'oppose à l'immanence du sujet, puisqu'il s'agit de la possibilité des étants. La transcendance qui dépasse l'opposition propre à la transcendance objective ne concerne pas la question de savoir s'il y a ou non une finalité au monde ontique. Elle laisse derrière elle cette question comme seconde.

⁴² Là est ce que Heidegger appelle le transcendant au sens de ce qui s'oppose au contingent, et le transcendant au sens de ce qui s'oppose à l'immanent. « 1. das Transzendente im Unterschied zum Immanenten ; 2. das Transzendente im Unterschied vom Kontingenten » (Heidegger, 1978, S. 204). Mais ces deux sens du transcendant auxquels correspond le concept de transcendance sont tronqués, car ils sont respectivement la déformation de la transcendance de l'être lui-même et celle de l'être-homme comme devenir soi-même. Ainsi, il n'y a plus d'immanence et de contingence, c'est-à-dire qu'ils deviennent des concepts secondaires. Notons que la contingence est ce qui survient ou peut arriver, et elle concerne les étants.

même⁴³. Or, la transcendance comme dépassement ne s'oppose pas à notre immanence. Ce n'est pas nous qui nous dépassons, qui dépassons notre immanence vers la transcendance, *c'est la transcendance elle-même qui est dépassement*⁴⁴. Il n'y a plus de sujet immanent. La véritable transcendance ne s'ajoute pas au Dasein : le Dasein s'exprime ainsi par la transcendance⁴⁵. Par conséquent, la transcendance propre à l'être-homme ne consiste pas à se transcender vers un objet⁴⁶, mais à *se transcender soi-même, en tant que l'être-homme a tout ce qu'il faut pour rencontrer les choses (rencontrer veut dire qu'il n'y a plus d'immanence), c'est-à-dire sans sortir de soi ou entrer en soi*. L'être-homme comme être-au-monde est le transcendant, celui qui effectue le dépassement. Ce n'est plus la chose qui transcende, puisque la transcendance ne désigne pas l'ensemble des choses, mais l'être. L'immanence n'exprime pas du tout le dépassement. Il ne s'agit donc pas de nier la transcendance — ce qui nierait la différence entre l'être-homme et l'être lui-même —, mais de voir qu'elle ne s'oppose pas à une immanence pour être ce qu'elle est. *La transcendance est désormais le mot clé de l'être-homme*, non plus l'immanence, laquelle coupait l'être-homme du monde, et elle n'a plus besoin d'une immanence pour être ce qu'elle est. **Se transcender n'est pas se dépasser, dépasser son immanence, se transcender est se dépasser en ayant à être l'être qu'on est déjà.**

⁴³ « La transcendance signifierait alors faire partie de tout le reste des choses formant des réalités-déjà-données [...]. Il faudra bien alors accorder la “transcendance” à tout existant » (Heidegger, 1972, p. 109 ; Heidegger, 1976a, S. 140).

⁴⁴ Déjà en 1928, Heidegger dit ceci : « Daher bedeutet Transzendenz : der Überschritt, das Überschreiten, und das transzendente bezeichnet das, wohin der Überschritt gemacht wird » (Heidegger, 1978, S. 204) ; « Par là la transcendance signifie : le dépassement, le dépasser, et le transcendant montre ce d'où le dépassement est fait » (Trad. libre). Dans « Vom Wesen des Grundes », en 1929, Heidegger répète : « Transcendance signifie “dépassement”. Est transcendant, c'est-à-dire “transcende”, ce qui réalise ce “dépassement” » (Heidegger, 1972, p. 104 ; Heidegger, 1976a, S. 137). Et encore, il affirme dans *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en 1927, peu après *Sein und Zeit* : « Transcendere signifie passer au-delà, le transcendent, le transcendant est ce qui passe au-delà comme tel, et non pas ce en direction de quoi je passe au-delà » (Heidegger, 1985b, p. 359 ; Heidegger, 1975, S. 425). Dans ce dernier texte, dès 1927, Heidegger spécifie que la chose n'est pas le transcendant (voir la deuxième note qui suit), que seul le Dasein est transcendant et que, par conséquent, la transcendance elle-même est le dépassement. En effet, l'être-au-monde comme constitution fondamentale du Dasein est cette transcendance.

⁴⁵ Déjà pour le Heidegger de *Sein und Zeit*, l'être-au-monde n'est pas quelque chose qui s'ajoute au Dasein, une propriété du Dasein, mais ce qui le constitue fondamentalement. « L'homme n'“est” pas, en ayant encore et de surcroît un rapport d'être au “monde”, que de temps en temps il exercerait » (*ÊetT*, p. 64).

⁴⁶ « Le “problème de la transcendance” ne peut être réduit à la question : comment un sujet sort-il vers un objet ? » (*ÊetT*, p. 253 ; *SuZ*, §69c, S. 366).

Expliquons davantage. Ce ne sont pas les choses qui sont transcendantes, comme on le croit d'habitude, mais l'être-homme qui est le seul transcendant⁴⁷. *Lorsque le monde est synonyme de transcendance, il est au-delà de tous les objets et l'être-homme, comme être-au-monde, devient le seul transcendant*⁴⁸. *La transcendance est ainsi une totalité et non une partie*, laquelle serait une propriété d'un sujet. Ce n'est pas une partie du monde mais la totalité qui se manifeste comme transcendance. En ce sens, toutes les possibilités sont déjà là et n'ont pas besoin d'être expressément saisies pour que la totalité soit comprise. Par conséquent, la transcendance est toujours déjà là, elle n'est pas tantôt présente, tantôt absente⁴⁹. Elle ne signifie pas « être dans le monde, faire partie de tout le reste de l'existant⁵⁰ ». *Lorsque la transcendance n'est pas une totalité mais une partie, la porte est ouverte à une construction selon laquelle l'homme est une transcendance dans le monde, une partie dans le monde, et surgit alors l'immanence d'un sujet. La transcendance comme totalité est celle qui se transcende elle-même* et en même temps montre l'être-homme

⁴⁷ Heidegger dira que le Dasein est le transcendant strict. Dès après *Sein und Zeit*, il affirme que la transcendance est une constitution fondamentale de l'être-homme comme être-au-monde. « Mais ce qui est originellement transcendant, c'est-à-dire ce qui transcende, ce ne sont pas les choses par opposition au Dasein ; le transcendant au sens strict, c'est le Dasein lui-même. La transcendance est une détermination fondamentale de la structure ontologique du Dasein » (Heidegger, 1985b, p. 200 ; Heidegger, 1975, S. 230). En fait, c'est comme si le Dasein ne se transcendait qu'en se rapportant aux choses, à cause de l'immanence du sujet. Or, ce n'est pas le cas. « La chose ne transcende jamais, et elle n'est pas davantage le transcendant au sens de ce qui est transgressé » (Heidegger, 1985b, p. 359 ; Heidegger, 1975, S. 424). En effet, seule une chose dans le monde est dite transcendante.

⁴⁸ Le monde est ainsi le transcendant et le Dasein est le seul étant qui soit transcendant. « Le monde est — pour nous régler encore sur le concept vulgaire de transcendance — le transcendant véritable, ce qui est encore plus loin au-delà que tous les objets ; cet au-delà qui est en même temps, à titre d'existant, une détermination fondamentale de l'être-au-monde, du Dasein. Si le monde est le transcendant, le transcendant véritable est le Dasein » (Heidegger, 1985b, p. 359 ; Heidegger, 1975, S. 424-425). Les choses ne sont pas le monde, ce dernier est au-delà de celles-ci. Déjà dans *Sein und Zeit*, Heidegger disait : « Le monde est pour ainsi dire “plus loin dehors” qu'un objet ne peut jamais l'être » (*ÊetT*, p. 253 ; *SuZ*, §69c, S. 366). Pour cette raison, on ne peut réduire le problème de la transcendance à être celui du sujet et de l'objet ; de plus, « la totalité des objets étant alors identifiée à l'idée de monde » (*ÊetT*, p. 253 ; *SuZ*, §69c, S. 366). Ici la transcendance est aussi la constitution fondamentale du Dasein, quoique Heidegger ne l'explicite pas dans cette dernière œuvre.

⁴⁹ « La transcendance se produit en totalité ; jamais elle n'est telle que tantôt elle advienne, tantôt s'abstienne » (Heidegger, 1972, p. 107 ; Heidegger, 1976a, S. 139).

⁵⁰ « Si le mot “transcendant” ne signifie rien d'autre que “faire partie de tout le reste de l'existant”, il est alors évidemment impossible d'attribuer la transcendance [au Dasein humain comme ce qui caractérise sa constitution essentielle] » (Trad. libre) ; « Besagt »transzendent« nichts weiter als »zum übrigen Seienden gehörig«, dann ist es evident unmöglich, die Transzendenz als auszeichnende Wesensverfassung dem menschlichen Daseins zuzusprechen » (Heidegger, 1976a, S. 140).

comme totalité. En d'autres termes, lorsque la transcendance est une partie, l'être-homme est une partie et l'immanence apparaît en même temps ; par contre, lorsque la transcendance est totale, l'être-homme est aussi une totalité. Toute subjectivité, si l'on veut conserver ce terme, tout soi-même, se fonde dans la transcendance comme être-au-monde. La transcendance, plutôt que l'immanence, devient le propre du Dasein. Ce qui est absolument l'inverse de l'intentionnalité, intentionnalité selon laquelle l'intériorité appelle l'extériorité. Toute immanence d'un sujet perd la transcendance comme totalité, et conduit inéluctablement à l'opposition entre la transcendance de l'être et la transcendance de l'être-homme.

C'est en ce sens que l'intentionnalité réside dans la transcendance⁵¹. L'être-au-monde est *être-auprès de...* Le vrai sens de l'intentionnalité, selon Heidegger, est *l'être-auprès de... (Schon-Sein bei)*, c'est-à-dire que si l'être auprès de n'est pas un être à côté d'un autre, alors l'intentionnalité qui constitue la transcendance ne peut que reposer sur la transcendance. Tout comportement intentionnel est déjà un être auprès de⁵²... Cet être auprès de n'élimine pas la compréhension d'être par un Dasein, mais la fonde. Il ne faut pas subjectiver l'intentionnalité⁵³. L'intentionnalité constituant la transcendance est celle qui est toujours déjà auprès d'un étant. Telle est l'intentionnalité bien comprise.

Apportons une remarque. *Devenir l'être qu'on a à être est agir*. L'agir ne s'ajoute pas à l'être qu'on est. Il ne consiste pas à se transcender vers autrui ou à sortir de soi pour aller vers autrui. À aucun moment l'être-homme ne perd sa transcendance ou son être-au-monde, de sorte qu'un être-homme et un autre être-homme ne sont jamais isolés et, conséquemment, n'ont pas besoin d'être mis ensemble. L'agir n'est pas celui d'un sujet isolé⁵⁴. L'être-homme comme transcendance, lequel est déjà dehors puisqu'il est être-au-monde, n'a pas besoin de sortir de soi pour se transcender. Il se transcende sur fond de la transcendance de son être-au-monde. *L'être-homme qu'est autrui est également déjà*

⁵¹ « On verra que l'intentionnalité se fonde dans la transcendance du Dasein et qu'elle n'est possible que sur cette base ; tandis que la transcendance ne saurait en revanche s'expliquer à partir de l'intentionnalité » (Heidegger, 1985b, p. 200 ; Heidegger, 1975, S. 230). La réponse à cela est la transcendance comme être-au-monde : « La caractérisation de l'être-au-monde comme structure fondamentale du Dasein met en évidence le fait que tout comportement par rapport à l'étant intramondain — ce que nous avons nommé jusqu'ici le comportement intentionnel par rapport à l'étant — a pour base la constitution fondamentale de l'être-au-monde » (Heidegger, 1985b, p. 215 ; Heidegger, 1975, S. 249).

⁵² C'est en ce sens qu'il est apparu à l'auteur que « les comportements intentionnels constituaient par eux-mêmes la transcendance » (Heidegger, 1985b, p. 89 ; Heidegger, 1975, S. 89).

⁵³ « Les comportements du Dasein sont intentionnels, cela signifie que le mode d'être qui est le nôtre, celui du Dasein, est en son essence tel que cet étant, dans la mesure où il est, se tient toujours déjà auprès d'un étant-subsistant » (Heidegger, 1985b, p. 89 ; Heidegger, 1975, S. 90).

⁵⁴ L'être agit, l'action est l'être qui agit. Nous n'exposons pas ici le rapport de l'être-homme à l'être lui-même.

dehors. Ainsi les être-homme n'ont pas besoin d'être mis ensemble. L'être-homme n'est pas un être immanent. La transcendance exprime mieux l'altérité⁵⁵ que l'immanence. Toutefois, en exprimant l'altérité, elle n'a rien à voir avec des êtres particuliers séparés ayant besoin d'être réunis, mais tout à voir avec l'être-au-monde.

Devenir soi-même en se transcendant est aussi être-avec-l'autre. En effet, s'il y a la transcendance qui consiste à se dépasser en ayant à être l'être qu'on est déjà, il y a aussi celle qui concerne autrui. Se transcender est aussi se dépasser en ayant à être l'être-avec-autrui, lequel est un déjà là. L'être-au-monde est transcendance, il met l'être-homme directement en rapport avec la transcendance de l'être. La contingence de l'homme est l'être-homme privé de sa transcendance. Au moyen de l'existence finie, on enlève à l'existence son caractère de transcendance.

Ce qui nous intéresse est la transcendance d'autrui. Que pouvons-nous dire de plus avec nos acquis sur la transcendance ? Comme elle consiste à se transcender en ayant à être l'être qu'on est déjà, la communication avec autrui signifie « se transcender sur le fondement de l'être-avec qu'on est déjà afin que s'accomplisse l'être-avec-l'autre ». *La transcendance comme dépassement en est une véritable, c'est-à-dire comme déjà là. Elle a cependant à être. La transcendance qui est un dépassement, au lieu d'être un passage, montre que l'être-avec-l'autre comme déjà là est simplement la possibilité, et l'être-avec-l'autre comme ce qu'on a à être est l'accomplissement. Nous avons, dans l'accomplissement, l'être-l'un-avec-l'autre.*

En résumé, l'être-avec-autrui est un déjà là grâce à la transcendance bien comprise. Avec l'élucidation de la transcendance comme étant elle-même le dépassement, la transcendance d'autrui trouve sa réponse, et l'être-avec-l'autre est l'être-l'un-avec-l'autre. En effet, la transcendance était l'obstacle à la compréhension de l'être-avec-l'autre, s'il est vrai que l'on se demandait constamment, sans jamais avoir trouvé de réponse satisfaisante, comment sortir de soi. *On confondait passage et dépassement.* La transcendance qui a toujours signifié « dépasser son immanence » ne pouvait sortir d'un dilemme. Qu'elle ne s'oppose pas à l'immanence d'un sujet, ni qu'elle soit elle-même un extérieur, un *en dehors de nous*, nous fait comprendre le rapport aux choses et à autrui. En devenant l'être-avec qu'on a à être, la véritable communication à autrui se distingue clairement d'une illusion de communication.

6. Ipséité et mêmeté

On ne devient pas soi-même véritablement lorsqu'on se transcende vers quelque chose, vers un objet. En effet, le moi est conçu de telle façon qu'il doit sortir de lui-même pour

⁵⁵ Le véritable sens de l'altérité est abordé au paragraphe #6.

rejoindre les choses. Cela est l'équivalent de devenir autre que soi-même. Cependant, *on affirme qu'on devient soi-même et non un autre du fait qu'on est un sujet immanent à la base. On exclut de cette façon la transcendance de ce devenir et on oppose la transcendance à l'immanence. Or, devenir soi-même⁵⁶ véritablement est inclure la transcendance, c'est-à-dire la mêmeté.* Croire que l'on puisse devenir soi-même en excluant la transcendance est précisément devenir autre que soi-même. *Devenir soi-même⁵⁷ est une mêmeté,* et n'est possible que si l'on inclut la transcendance, c'est-à-dire qu'on se transcende vers l'être qu'on a à être. Par conséquent, l'ipséité est habituellement conçue comme une immanence au lieu d'être une mêmeté.

La mêmeté que désigne l'être qu'on a à être signifie que ce qui est et qui devient est « la même chose ». Le même est la multiplicité dans l'unité, c'est-à-dire la possibilité, puisque ne peut s'accomplir que ce qui est déjà⁵⁸. Avoir à être l'être qu'on est déjà est ainsi la possibilité d'être. Toutefois, *la possibilité ne désigne pas une possibilité singulière et, ainsi, elle est fondamentalement inséparable de la multiplicité.* La possibilité exprime mieux le multiple que la réalisation ne le fait, puisque le multiple, comme particulier, devra toujours se constituer en une unité. Devenir soi-même est une possibilité signifiant que le multiple

⁵⁶ « Le Soi-même qui, comme tel, a à poser le fondement de lui-même, ne peut jamais se rendre maître de celui-ci, et pourtant, en existant, il a à assumer l'être-fondement » (*ÊetT*, p. 205 ; *SuZ*, §58, S. 284). Le devenir soi-même ne peut jamais être l'œuvre d'un sujet immanent, mais on a à être soi-même.

⁵⁷ Pour mieux saisir ce « devenir soi-même », prenons l'exemple de la thèse de Nietzsche. Le mot de Nietzsche « Deviens, qui tu es ! » (« Werde, der du bist ! ») (Nietzsche, 1999a, S. 297) doit être ici évoqué. On ne devient pas un autre que soi-même, c'est-à-dire qu'on devient ce qu'on est. En parlant de chacun, « qu'ainsi il devienne, ce qu'il est » (Trad. libre) ; « So dass er [...] wird, was er ist » (Nietzsche, 1999b, S. 219). Dans ses derniers écrits, Nietzsche relie le fait qu'on ne puisse devenir autre que soi-même au fait d'être plusieurs personnes en une. En d'autres termes, devenir ce que l'on est ne concerne pas un individu mais plusieurs aspects, ainsi plusieurs personnes en une. Il y a donc une liaison de génération en génération. Bref, l'individu est une fiction s'il y a plusieurs personnes en une. « Nous ne croyons pas qu'un homme puisse devenir autre s'il ne l'est pas déjà : c'est-à-dire s'il n'est pas, comme c'est souvent le cas, une multitude de personnes, ou du moins d'ébauches de personnes » (Nietzsche, 1977, pp. 115-116 ; Nietzsche, *Nachlaß, 1887-1889*, S. 332). Ainsi, devenir signifie adopter un aspect qui est déjà là. Le fait d'être plusieurs personnes en une permet d'être relié au tout. Il ne s'agit pas de l'espèce comme telle puisque, précisément, il y a plusieurs personnes en une. « Mais l'espèce est quelque chose d'aussi illusoire que l'ego » (Nietzsche, 1976, p. 171 ; Nietzsche, *Nachlaß, 1885-1887*, S. 533). Il y a donc ici, avec l'idée de « plusieurs personnes en une », celle de la mêmeté puisque l'individu et l'espèce sont des fictions. Toutefois, Nietzsche n'a pas vu que le Dasein n'est ni un individu, ni un être en général. Aussi Nietzsche résout-il anthropologiquement la question de l'ipséité au moyen de la thèse : « Nous sommes plusieurs personnes en une. » Nietzsche, par sa solution anthropologique, reste tributaire de l'opposition entre ipséité et altérité, n'ayant pas vu l'ipséité comme mêmeté.

⁵⁸ « Ne peut donc être accompli proprement que ce qui est déjà » (Heidegger, 1966, p. 27 ; Heidegger, 1976b, S. 313).

est lié à l'unité. Autrement, on aura toujours affaire au multiple en tant que réalisation, et dans le cas d'autrui, à la transcendance vers autrui, c'est-à-dire que le multiple est le moi et l'autre. Certes, *moi* et *autrui* existent, mais ils ne sont pas le fondement de l'être-l'un-avec-l'autre. Le moi-même est une mêmeté et, par conséquent, l'expression « soi-même » est préférable à celle de « moi-même », laquelle voit le moi comme une ipséité sans la mêmeté. Au contraire, il n'y a pas d'ipséité sans mêmeté.

Le même signifie que ce qui devient est déjà là. Il ne désigne pas pour autant un absolu mais une relation, celle du même avec lui-même. Nous ne devons pas nous représenter le *même* comme une uniformité⁵⁹, ce qui d'ailleurs crée l'absolu ; mais plutôt *comme une médiation, celle précisément du même avec lui-même*⁶⁰. En d'autres termes, on a l'habitude de saisir le même comme l'absolu ou le simple, et de voir ainsi le multiple comme séparé, comme l'autre. Devenir ce qu'on est déjà ne s'accorde ni avec le simple, ni avec l'absolu. L'être-homme n'est pas le simple, ni l'être ne l'est-il lui-même⁶¹. Nous nous heurtons ici à une évidence séculaire. Le fait de voir le même comme absolu libère automatiquement la place pour le multiple pris séparément. En effet, *le même comme identité absolue crée l'opposition entre le même et l'autre ; dans le cas de notre exemple, entre l'ipséité qui devient le moi et l'autre pris séparément.* Or, il n'y a pas d'unité sans multiplicité et, pourtant, on s'empresse de nier cela dès le départ en voyant le multiple comme réalisation. La question de l'autre est ainsi celle du même avec lui-même. En résumé, devenir soi-même n'est pas un absolu mais indique une relation, précisément celle du même avec lui-même. Il y a ici la relation du multiple et de l'unité, c'est-à-dire que *devenir soi-même est une multiplicité dans une unité.*

L'expression « le même avec lui-même » résonne curieusement à nos oreilles et semble désigner tout à fait un absolu, mais cela existe seulement aussi longtemps que nous ne réfléchissons pas sur le préjugé qui s'y trouve, à savoir que dans nos esprits *le même* indique une exclusion du multiple et de l'altérité. Pourtant, quand on réfléchit bien, le *même* fait appel à une relation, celle du même avec lui-même. Un travail reste donc à faire puisque le même n'est pas une identité. Répétons-le, il ne s'agit pas de fournir la meilleure théorie à propos du rapport à autrui en partant d'évidences non éclaircies, mais de remonter

⁵⁹ « Nous n'avons plus le droit de nous représenter l'unité de l'identité comme la simple uniformité seulement vide et de négliger la médiation et la synthèse qui s'affirment dans cette unité » (Trad. libre) ; « Bleibt es dem Denken untersagt, die Einheit der Identität nur leer als das bloße Einerlei vorzustellen und von der in dieser Einheit waltenden Synthesis und Vermittlung abzusehen » (Heidegger, 1994, S. 116-117).

⁶⁰ « Le même avec lui-même » (Trad. libre) ; « Mit ihm selbst dasselbe » (Heidegger, 1994, S. 117).

⁶¹ Heidegger parle déjà de cooriginarité en ce qui concerne l'ontologie, par opposition au simple. « Le phénomène de la cooriginarité des moments constitutifs a souvent échappé à l'ontologie, en raison d'une tendance méthodiquement non réfrénée à faire provenir tout et n'importe quoi d'un "fondement originel" simple » (*ÊetT*, p. 111 ; *SuZ*, §28, S. 131).

aux origines, au phénomène de l'être-avec-autrui. Nous n'avons examiné ici que l'étant ou l'être-homme que nous sommes. L'être comme unité renferme aussi la multiplicité et, par conséquent, la mêmeté.

Examinons brièvement l'être-avec dans le cadre de l'ipséité comme mêmeté. Que découvrons-nous, sinon une confirmation de l'être-l'un-avec-l'autre tel que nous l'avons vu au moyen de la transcendance. Le déjà là de l'être-avec ne signifie pas qu'on devient autre en sortant de soi-même pour se transcender vers autrui, mais que l'être-avec, comme déjà là, devient l'être-l'un-avec-l'autre. Ce devenir signifie aussi une mêmeté. Voici comment cela se présente. De façon habituelle, la singularité de chacun est ce qui nous rend différents l'un de l'autre, ce qui oblige à un passage du moi à autrui, du moi à un autre moi. Or, la question n'est pas qu'autrui est différent de moi et qu'il y ait un autre ego ; au contraire, il n'y a pas de différence entre nous deux. *Chacun de nous, en ayant à être l'être qu'on est, indique une mêmeté.* Non pas la mêmeté comme une somme ou un ensemble, mais au sens qu'on a tous à être l'être qu'on est déjà, c'est-à-dire que nous ne sommes pas différents les uns des autres. La différence, s'il en est une, se situe au niveau de l'être-homme en général, c'est-à-dire l'être-homme dans sa différence avec l'être lui-même. Comme nous ne sommes pas différents, l'être-avec-autrui n'est pas un passage à autrui, mais une mêmeté, c'est-à-dire *que l'être-avec-l'autre est un déjà là comme mêmeté.* L'être-avec-autrui signifie un *même* caractère originaire d'être. *L'être particulier que chacun est n'a pas besoin d'être de surcroît différencié d'autrui.* Il est déjà différencié du fait qu'il est être-au-monde. Sa différence consiste dans sa possibilité d'être déjà là, c'est-à-dire d'être-jeté au monde. La différence qu'on trouve entre le moi et autrui n'est pas de l'ordre de mon essence, mais de mon individualité, laquelle existe assurément, mais qui toutefois n'est pas primaire. Lorsque l'individualité passe pour primaire, nous constituons obligatoirement une somme, et chacun est utilisable, manipulable, détaché qu'il est de son essence. La particularisation provient plutôt de notre être-au-monde.

Voyons comment Heidegger décrit l'être-avec comme une mêmeté. Être avec les autres ne signifie pas « les autres, tout le reste des hommes en dehors de moi », mais, au contraire, « ceux avec qui je ne me distingue pas⁶² ». Cet *être-là-aussi avec eux (auch-da-sein mit ihnen)* est propre au Dasein, c'est-à-dire qu'il concerne seulement le Dasein et non les choses, et, ainsi, il est une structure du Dasein. Le Dasein a sa manière d'être auprès du monde. Il rencontre le Dasein d'autrui en tant qu'il est lui aussi *un être auprès de...* et que les deux sont des êtres-au-monde. Il y a là une mêmeté, ce qui est complètement différent d'une subjectivité qui entre en rapport avec une autre subjectivité. Il n'y a pas « le moi et

⁶² Heidegger décrit l'être-avec (Mitsein) au #26 de *Sein und Zeit*. Il le fait à l'occasion de la quotidienneté du *on*, entendu que là se trouve le Dasein déterminé. Toutefois, ce mode ontique est à comprendre ontologiquement. Être avec les autres ne signifie pas « tout le reste des hommes en dehors de moi » (*ÊtT*, p. 103 ; *SuZ*, §26, S. 118).

les autres » mais une mêmeté d'être, un *déjà là, c'est-à-dire ontologiquement*⁶³. L'être-avec a le caractère de l'être-au-monde, à savoir que le Dasein est celui pour qui l'être-avec existe, ce dernier constituant aussi son mode d'être. *Comme l'être auprès de... élimine toute extériorité et intériorité, le véritable être-avec-autrui est un monde commun qui est le même*. En conséquence, le monde que je partage avec les autres⁶⁴ est déjà là en vertu de ce qui le rend possible afin que je puisse le comprendre comme il est. Il ne s'agit pas du tout d'un monde fait de l'ensemble du moi et des autres, mais d'un monde commun (Mitwelt) (Heidegger, 1993, p. 118) qui est le même. Le Dasein n'est pas simplement ce qui remplace un sujet, comme si l'être-avec comme être-au-monde n'était pas le mode d'être du Dasein mais seulement une propriété.

Heidegger pose la véritable communication avec autrui comme déjà là, c'est-à-dire comme la condition de la possibilité de communication avec les autres Daseins. L'être-avec comme mêmeté, même lorsqu'aucun Dasein n'est perçu, détermine le Dasein, c'est-à-dire que l'être-avec ne se détermine pas factivement selon deux existants qu'on met en rapport ; au contraire, il fonde toute facticité⁶⁵. *Il ne peut y avoir manque d'autrui que sur la base d'un être-avec. Le Dasein n'est jamais isolé, ayant ontologiquement l'être-avec comme structure de son être*. Être seul, par manque d'autrui, n'a pas le sens négatif d'être isolé des autres, car cela n'enlève pas au Dasein, ou à l'être-de-l'homme, son être-avec ; au contraire, ce dernier est présupposé à la présence d'autrui. L'« absence » d'autrui est un mode déficient de l'être-avec, et l'être-avec qui est constitutif de l'être du Dasein fait en sorte que la relation transcendante à autrui est superflue. Voilà comment *une relation d'étant à étant ne peut jamais se substituer à une relation ontologique*. L'être-avec, qui est au fondement de la présence et de l'absence d'autrui, détermine le manque ou l'absence d'autrui. L'être-avec est ainsi être-au-monde. Le Dasein, de seul qu'il est, n'est jamais isolé au sens d'« être isolé des autres » ; il est *être-avec-au-monde*. On voit que Heidegger a le souci de déterminer l'être-avec en dehors de la présence ou de l'absence de relation à autrui. L'être-avec comme structure du Dasein dépasse ainsi l'opposition de l'immanence d'un sujet censé se transcender pour communiquer avec un autre sujet transcendant.

⁶³ « L'«avec» est ici à la mesure du Dasein, le «aussi» désigne une mêmeté d'être » (*ÊetT*, p. 103 ; *SuZ*, §26, S. 118). « L'«avec» et le «aussi» doivent être compris existentiellement » (*ÊetT*, p. 103 ; *SuZ*, §26, S. 118), c'est-à-dire ontologiquement et non ontiquement.

⁶⁴ L'être-au-monde comme être-avec signifie que « le monde est à chaque fois toujours déjà celui que je partage avec les autres » (*ÊetT*, p. 103 ; *SuZ* §26, S. 118).

⁶⁵ « L'être-avec détermine existentiellement le Dasein même lorsqu'un autre n'est ni sous-la-main ni perçu factivement. Même l'être-seul du Dasein est être-avec dans le monde. L'autre ne peut manquer que dans et pour un être-avec. L'être-seul est un mode déficient de l'être-avec, sa possibilité est la preuve de celui-ci » (*ÊetT*, p. 104 ; *SuZ*, §26, S. 120). Ou encore : « Pour autant que le Dasein est en général, il a le mode d'être de l'être-l'un-avec-l'autre » (*ÊetT*, p. 107 ; *SuZ*, §26, S. 125).

On peut conclure qu'être seul n'a pas le sens négatif d'« être isolé des autres », mais présuppose l'être-avec. Si l'*être seul* du Dasein est être-avec en tant qu'être-au-monde, chacun de nous est en rapport avec l'être lui-même en tant que c'est le même être avec lequel chacun est en rapport, c'est-à-dire que ce rapport n'est pas fait de l'ensemble des Daseins. Cela conditionne le rapport de l'être-homme en général avec l'être lui-même. En conséquence, la communication avec autrui se fonde sur l'être-avec que chacun porte en lui, mais comme-être-au-monde. *L'être-avec est une détermination du Dasein, jamais une relation à autrui.* L'être-avec vaut également pour le Dasein d'autrui ; mais mon Dasein et le Dasein d'autrui ne forment pas l'être-avec. Celui-ci est un tout, et ne se constitue pas de deux parties comme deux existants facticement. Ainsi appartient à l'être-avec, l'être-avec-autrui. La relation à autrui a son être dans l'être-avec. Comme il y a manque de l'autre sur la base d'un être-avec, il est évident que la véritable communication avec autrui n'est pas faite de la relation entre deux existants vus de manière factice.

Comme il n'y a pas de différence entre chacun de nous, nous pouvons examiner maintenant le *moi* et le *toi*. Si l'ipsité comme mêmeté ne s'oppose pas à un toi différent, mais que je trouve cette ipsité comme mêmeté également au fondement du toi, d'autrui, alors cela exprime la *mêmeté* au sens où « nous ne sommes pas différents ». L'ipsité est un concept recevable seulement si elle ne s'oppose pas au toi. Elle n'est pas conciliable avec l'ipsité propre à une subjectivité. En tout cas, pour Heidegger, le moi est le moi-même en insistant sur le mot *même*, et pas du tout le moi face à un toi, c'est-à-dire l'ipsité au sens habituel du terme.

L'ipsité est le soi, non le moi. Elle n'est pas un moi face à un toi. *Il n'y a pas de différence entre un toi et un moi puisqu'ils sont un toi-même et un moi-même.* Heidegger répond ici⁶⁶

⁶⁶ Heidegger, dans un de ses cours de 1928, intitulé « Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz », dit ceci à propos de l'alter ego et de la mêmeté : « Mais pourquoi un toi n'est pas simplement un deuxième moi ? Parce que l'être-moi dans sa différence avec l'être-toi ne rencontre absolument pas l'essence du Dasein, c'est-à-dire parce que un toi est tel seulement par lui-même, de même aussi le moi » (Trad. libre) ; « Warum ist aber ein Du nicht einfach ein weites Ich ? Weil das Ichsein im Unterschied vom Dasein gar nicht das Wesen des Daseins trifft, d. h. weil ein Du ein solches nur ist qua es selbst, und ebenso auch das »Ich« » (Heidegger, 1978, S. 242-243). Heidegger dit avoir besoin de l'expression *Selbstheit* (S. 243), la *mêmeté*, pour désigner ce qu'il veut dire. « Car le même peut être affirmé du moi et du toi sous le même mode : “moi-même”, “toi-même” mais pas le “toi-moi” » (Trad. libre) ; « Denn das »selbst« kann vom Ich und Du in gleicher Weise ausgesagt werden : »Ich-selbst«, »Du-selbst«, aber nicht »Du-Ich« » (Heidegger, 1978, S. 243). Ou encore : « Aussi le toi est le plus immédiatement toi s'il n'est pas simplement un autre je mais bien est : un toi-même » (Trad. libre) ; « Auch das Du ist am unmittelbarsten Du, wenn es nicht einfach ein anderes Ich ist, wohl aber ein : Du selbst bist » (Heidegger, 1978, S. 241). Auparavant, ontologiquement, il précisait que : « L'objet de la question n'est pas l'essence individuelle de moi-même, mais l'essence de l'humanité et de l'ipsité en général » (Trad. libre) ;

directement à ceux qui voient dans le Mitsein la négation de la communication et la mise en place d'un être absolu. C'est plutôt l'ipséité de l'ego qui est un absolu, puisqu'elle est une identité. La mêmeté remplace le rapport moi-toi. Le Dasein étant en vue de son être, la mêmeté lui appartient. Il y a, à la place du moi et du toi, le moi-même et le toi-même, chacun étant en vue de son être qu'il est déjà. Qu'il n'y ait pas de différence entre un moi et un toi, car chacun est un Dasein selon la mêmeté, cela ne signifie pas que nous soyons tous identiques. Cette mêmeté est l'être-avec, sans qu'on ait besoin d'être liés ensemble comme des sujets ou des moi. L'ipséité d'un moi donne un fondement, quoique non-réel, mais actuel ou présent à une subjectivité, et nous coupe de l'être-au-monde⁶⁷. La question de la mêmeté est aussi celle de l'alter ego⁶⁸. Or, il n'y a pas d'alter ego puisqu'il y a un moi-même et un toi-même.

« Gegenstand der Frage ist nicht das individuelle Wesen meiner selbst, sondern das Wesen von Meinheit und Selbstheit überhaupt » (Heidegger, 1978, S. 242).

⁶⁷ En 1929, Heidegger répète la même thèse. « C'est uniquement parce que la réalité-humaine [Dasein] en tant que telle prend la forme déterminée d'un "soi-même", d'une ipséité, qu'un rapport peut s'établir entre un "Moi-même" et un "Toi-même". L'ipséité est la présupposition exigée pour que soit possible une égoïté qui, à son tour, ne se révèle jamais que par Toi. Mais jamais l'ipséité n'a exclusivement trait à Toi ; c'est elle au contraire qui rend tout cela possible (à savoir qu'il y ait Moi, qu'il y ait Toi) » (Heidegger, 1976a, pp. 133-134 ; Heidegger, 1972, S. 157). L'ipséité est le soi, non le moi. Il est clair que cette thèse ne peut être assimilée à un absolu ayant pour effet un comportement fasciste, puisque l'être-avec n'est pas une égoïté gonflée mais, au contraire, est à son fondement. Le fait de s'opposer à l'égoïsme par l'altruisme laisse croire que l'être-avec est nécessairement un absolu. En effet, on n'a pas saisi qu'il est un déjà là et l'on croit, au contraire, qu'il est une effectivité. Dans ce cas, le soi est compris comme un moi, sans mêmeté. L'« altruisme » n'est pas un rapport à autrui, il n'existe pas sans mêmeté, c'est-à-dire qu'il est plutôt de la sollicitude.

⁶⁸ Il n'y a pas d'alter ego. « D'autre part, l'être-seul factice n'est pas supprimé par le simple fait qu'un deuxième exemplaire "homme", voire même dix, surviennent "à côté" de moi » (*Êtet*, p. 104 ; *SuZ*, §26, S. 120). Le solipsisme demeure peu importe qu'il y ait ou pas des autres. Seulement si le manque est un mode de l'être-avec peut-on échapper au solipsisme de l'ego. On ne peut pas affirmer que le Dasein est seul face à l'être lui-même. Être seul n'a de sens que par rapport à autrui. « Le manque, le "départ" sont des modes de l'être-Là-avec » (*Êtet*, p. 104 ; *SuZ*, §26, S. 121). L'alter ego est un faux problème. L'être-avec ne caractérise pas l'être-d'autrui au sens de sujets ensemble. « L'être-Là-avec caractérise le Dasein d'autrui pour autant que celui-ci est libéré pour un être-avec par le monde de celui-ci » (*Êtet*, p. 104 ; *SuZ*, §26, S. 121). Il y a là une mêmeté du fait que l'être-avec est propre à chaque Dasein. Heidegger entend avec cela, entre autres, dépasser le solipsisme en tant que problème chez Husserl. On n'a donc pas besoin de l'alter ego de Husserl, et plus généralement de la transcendance de l'ego vers un autre.

Références bibliographiques

- Heidegger, M. (1994). Der Satz der Identität. In *Bremer und Freiburger Vorträge, GA, #79*. Frankfurt am Main : Klostermann.
- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen : Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1985a). *Être et Temps* (E. Martineau, Trad.). Paris : Authentica.
- Heidegger, M. (1978). Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. In *Gesamtausgabe, GA, #26*. Frankfurt am Main : Klostermann.
- Heidegger, M. (1976a). Vom Wesen des Grundes. In *Wegmarken, GA, #9*. Frankfurt am Main : Klostermann.
- Heidegger, M. (1972). Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou « raison ». Dans *Question I* (H. Corbin, Trad.). Paris : Gallimard.
- Heidegger, M. (1976b). Brief über den Humanismus. In *Wegmarken, GA, #9*. Frankfurt am Main : Klostermann.
- Heidegger, M. (1966). *Lettre sur l'humanisme* (R. Munier, Trad.). Paris : Aubier.
- Heidegger, M. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie, GA, #24*. Frankfurt am Main : Klostermann.
- Heidegger, M. (1985b). *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (J.-F. Courtine, Trad.). Paris : Gallimard.
- Husserl, E. (1962). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana, Band VI). Den Haag : Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976). *La crise des sciences européennes* (G. Granel, Trad.). Paris : Gallimard.
- Nietzsche, F. (1999a). *Also sprach Zarathustra, IV* (Kritische Studienausgabe, Colli und Montinari, Band 4). Berlin-New York : Walter de Gruyter, Deutscher Taschenbuch.
- Nietzsche, F. (1999b). *Menschliches, Allzumenschliches, I, #263* (Colli und Montinari, Band 2). Berlin-New York : Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. *Nachlaß, 1887-1889, #14 [151]* (Colli und Montinari, Band 13). Berlin-New York : Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1977). *Œuvres philosophiques complètes. Fragments posthumes, 1888-1889* (Colli et Montinari, XIV ; J.-C. Hémerly, Trad.). Paris : Gallimard.
- Nietzsche, F. *Nachlaß, 1885-1887, #10 [136]*. (Colli und Montinari, Band 12). Berlin-New York : Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1976). *Œuvres philosophiques complètes. Fragments posthumes, 1887-1888* (Colli et Montinari, XIII ; P. Klossowski, Trad.). Paris : Gallimard.

Notice biographique

Harold Descheneaux, docteur en philosophie, a enseigné pendant 30 ans. Il a fait plusieurs séjours en Allemagne (Cologne, 1978-79), et plus récemment au Goethe-Institut (Francfort et Mannheim, 2000-01-02). Il a publié notamment un article dans les actes du XXVII^e Congrès de l'ASPLF, tenu à Québec en 1998, intitulé « La métaphysique, la science et le rapport de l'essence de l'homme à l'être ». Sa thèse, préfacée par A. L. Kelkel, a été publiée en 2000 sous le titre « La découverte de l'être dans les *Recherches logiques* de Husserl ». Il se spécialise en phénoménologie du XX^e siècle et a fait plusieurs communications sur le sujet dans le cadre de l'ACFAS, du CIRP (Cercle interdisciplinaire de recherches phénoménologiques) et de colloques divers.

harjoh@globetrotter.net