

Qu'est-ce qu'être humain ? Heidegger et Arendt autour de la *praxis* aristotélicienne

Antoine Pageau-St-Hilaire

Volume 45, Number 1, Spring 2018

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1048617ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1048617ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (print)

1492-1391 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Pageau-St-Hilaire, A. (2018). Qu'est-ce qu'être humain ? Heidegger et Arendt autour de la *praxis* aristotélicienne. *Philosophiques*, 45(1), 109–142. <https://doi.org/10.7202/1048617ar>

Article abstract

This paper aims to show how Heidegger and Arendt's reappropriations of Aristotle's thought are structured around a reinterpretation of the double definition of man as a practical being, that is, as *zôon logon echon* and *zôon politikon*. I argue that by interpreting the notions that compose and circumscribe this definition — those of life (*zôê*), *logos*, production (*poiêsis*), action (*praxis*) and contemplation (*theôria*), Heidegger and Arendt find the main characteristic of human beings by developing upon two distinct possibilities contained in the ambivalent Aristotelian concept of *praxis*. However, they both blur the distinction between activity (*energeia*) and motion (*kinêsis*), which expose their critique of *theôria* to two difficulties — one concerning the praxical character of *theôria*, the other its temporality.

Qu'est-ce qu'être humain? Heidegger et Arendt autour de la *praxis* aristotélicienne

ANTOINE PAGEAU-ST-HILAIRE

University of Chicago
apsthilaire@uchicago.edu

RÉSUMÉ. — Cet article cherche à montrer comment les réappropriations heideggérienne et arendtienne de la pensée d'Aristote s'articulent autour d'un travail de réinterprétation de la double définition de l'être humain comme être pratique, soit comme *zôon logon echon* et *zôon politikon*. Nous soutenons qu'en revisitant les notions qui composent et circonscrivent cette définition — celles de vie (*zôê*, *bios*), de *logos*, de production (*poiêsis*), d'action (*praxis*) et de contemplation (*theôria*), Heidegger et Arendt caractérisent le propre de l'homme en exploitant deux virtualités distinctes contenues à même l'ambivalent concept aristotélicien de *praxis*. Toutefois, en rendant floue la distinction entre l'activité (*energeia*) et le mouvement (*kinêsis*), ils exposent leur rejet de la *theôria* à deux difficultés — l'une concernant le caractère praxique de la *theôria*, l'autre concernant sa temporalité.

ABSTRACT. — This paper aims to show how Heidegger and Arendt's reappropriations of Aristotle's thought are structured around a reinterpretation of the double definition of man as a practical being, that is, as *zôon logon echon* and *zôon politikon*. I argue that by interpreting the notions that compose and circumscribe this definition — those of life (*zôê*), *logos*, production (*poiêsis*), action (*praxis*) and contemplation (*theôria*), Heidegger and Arendt find the main characteristic of human beings by developing upon two distinct possibilities contained in the ambivalent Aristotelian concept of *praxis*. However, they both blur the distinction between activity (*energeia*) and motion (*kinêsis*), which expose their critique of *theôria* to two difficulties — one concerning the praxical character of *theôria*, the other its temporality.

Der Mensch bedarf der Erholung, der Abspannung, vom θεωρεῖν
[L'homme a besoin de repos, de détente, loin du θεωρεῖν]
Martin Heidegger, *Platon: Sophistes* (GA 19, p. 134-135)

Nous savons que le Stagirite a joué un rôle central, bien qu'ambivalent, dans le développement de la pensée de Heidegger¹ et de Arendt². Chacun attribue en effet aux versants théorétiques du travail philosophique d'Aristote une part importante de la responsabilité du déclin de la pensée et de la culture

1. Notamment grâce aux travaux de Bague (1984), Volpi (1986), Taminiaux (1991), Kisiel (1993), van Buren (1994) Mc Neil (1999), Sommer (2005, 2006), Bowler (2008), Campbell (2012) et Arrien (2014).

2. Voir surtout Cassin (1990), Taminiaux (1992), Villa (1996) et Tassin (1999).

occidentale. Tandis que Heidegger lui reproche de consolider une « métaphysique de la présence » qui aurait éclipsé la temporalité et, par suite, l'historicité de l'Être de façon à occulter la *Seinsfrage*, Arendt critique ultimement chez lui une soi-disant confusion de la *poiësis*, de la *praxis* et de la *theôria*, confusion qui aurait conduit à la consolidation de la « substitution du faire à l'agir » initiée par Platon. Pourtant, tous deux voient aussi dans la philosophie pratique d'Aristote les ressources pour élaborer leurs solutions à la crise de la rationalité dans laquelle la modernité se serait empêtrée. Or, dans la mesure où cette crise trouve sa source selon eux dans un recouvrement théorétique originaire, leur solution s'enracine dans une revalorisation et une réarticulation de la *praxis*, laquelle permettrait de retrouver la mobilité et la temporalité propre à la vie humaine par-delà la fixité conceptuelle portée par la tradition. Ce retour vers la *praxis* n'est cependant pas qu'une reprise du simple concept de *praxis* et doit plutôt se constituer comme une réactivation de la *praxis* en l'homme, c'est-à-dire de l'homme en tant qu'être pratique. Ce travail exige en ce sens de la part de Heidegger et de Arendt une ressaisie interprétative de la définition aristotélicienne de l'être humain en son caractère pratique.

Or cette définition est double. Aristote écrit en effet dans ses *Politiques* (1252b-1253a) que l'homme est un animal politique (*zôon politikon*), s'empressant d'expliquer qu'il est tel puisque, seul d'entre tous les vivants, il est un animal qui possède le *logos* (*zôon logon echon*). Aussi cet essai propose-t-il de montrer comment les interprétations phénoménologiques d'Aristote chez Heidegger et Arendt constituent en fait un travail de réappropriation de cette définition de l'être humain comme être pratique en exploitant deux potentialités différentes contenues dans la conception aristotélicienne de la *praxis*. Pour ce faire, nous exposerons leurs analyses de l'ensemble des éléments qui composent et caractérisent cette définition, indiquant par-là l'unité de ceux-ci. Dans un premier temps, nous chercherons à montrer comment ils réinterprètent la notion de vie comme *bios*, *bios* qui est la condition première d'une possibilité comme celle du *bios politikos* qu'incarne le *zôon politikon*. Nous illustrerons en second lieu comment les interprétations heideggeriennes et arendtiennes du *logos* qui caractérise cette vie humaine selon Aristote sont décisives pour les différentes déterminations pratiques qui s'ensuivent. Puis, nous expliquerons les interprétations que Heidegger et Arendt proposent de cette *praxis* en prenant soin de différencier cette dernière des catégories de production (*poiësis*) et de contemplation (*theôria*). En montrant en dernier lieu comment leur divergence interprétative au sujet de l'être humain en tant qu'être pratique, conformément à la double définition d'Aristote, repose sur une ambivalence propre au concept aristotélicien de *praxis*, nous identifierons ce qui nous apparaît comme une limite possible à chacune de ces interprétations. Nous suggérerons à cet effet que l'insistance, commune à Heidegger et Arendt, sur une supposée mobilité inhérente à la *praxis* humaine tend à rendre floue la détermination ontologique de la

praxis comme *energeia*, et, par conséquent, à obscurcir la continuité aristotélicienne entre le *bios politikos* et le *bios theôrêtikos*. Cette analyse permet à terme d'offrir un portrait plus complet du rôle que joue le recours à Aristote dans les différentes compréhensions de notre humaine condition chez Heidegger et chez Arendt, et des difficultés qu'il recèle³.

La vie et la vie humaine : remarques sur « zôê » et « bios »

Les traités éthiques et politiques d'Aristote — sur lesquels portent principalement les analyses de Heidegger et de Arendt — partent de la question du bonheur humain. Le Stagirite affirme que le bonheur est fonction du mode de vie que l'on mène (*ek tôn biôn hupolambanein*, EN 1095b17), qui peut être de trois sortes : une vie rivée aux plaisirs, à la politique, ou bien à la contemplation. Rejetant aussitôt nommé un mode de vie hédoniste comme candidat sérieux au bonheur, l'*Éthique à Nicomaque* fonde les possibilités insignes d'une vie politique et d'une vie contemplative sur la notion élémentaire de vie, de *bios*.

Si celle-ci revêt pour Arendt une importance si particulière, c'est sans doute parce que la langue grecque la distingue du terme « zôê », qui signifie aussi « vie ». Certes, Aristote fait parfois usage des deux termes de manière indifférente, et, ce, même pour parler de l'homme : il l'utilise notamment pour exprimer la « vie heureuse » ou la même « la plus heureuse » (*zôê makariôs*, Pol. 1324a10; *makariôtatê zôê*, EN 1070a28)⁴ ainsi que la « meilleure vie » (*zôê aristê*, Mét. 1272b). Pourquoi alors voir une telle distinction là où elle semble à peine discernable, sinon absente ? Il semble que la méthode phénoménologique, que Arendt hérite ici assurément d'Heidegger, autorise une telle réappropriation, qui, par-delà la lettre du texte, met en mot une expérience qui se voudrait présente, mais muette. Heidegger décrit en ce sens ce type de relecture : « Une telle structure n'est pas explicite chez Aristote. Il faut reconnaître de manière générale ce qui va au-delà de ce qui est immédiatement présent dans le texte. Cela n'est pas une projection interprétative, car ce dont il est question, c'est de mettre au jour ce qui chez les Grecs

3. Que tous les éléments de la pensée pratique d'Aristote revisités par Heidegger et par Arendt sont ceux qui permettent d'articuler à nouveaux frais la double définition aristotélicienne de l'être humain comme être pratique, c'est-à-dire comme animal doué de *logos* et animal politique, n'a jamais été souligné dans la littérature à ce sujet. Si nos analyses découlent évidemment des travaux comparatifs comme ceux de Jacques Taminiaux et de Dana Villa, elles les prolongent considérablement en suggérant d'une part que les thèmes d'Aristote analysés par Heidegger et par Arendt trouvent leur unité dans la réappropriation de la définition de l'être humain proposée par le Stagirite, et d'autre part en indiquant comment la disparité des conclusions auxquelles ils parviennent sont en un sens contenues à même l'équivoque de la notion de *praxis* chez Aristote.

4. On notera cependant que, quand vient le temps d'évoquer la « vie heureuse » des dieux, Aristote en parle en termes de *bios makarios* et non de *zôê* (EN 1178b26).

était présent sans être explicite⁵. » Notons toutefois — pour donner quelque crédit à l’approche hétérodoxe d’une telle phénoménologie — que de manière générale, le terme « *zôê* » réfère bel et bien dans le texte aristotélicien à la vie organique, au sens de l’animalité : ainsi le substantif « *zôon* » ne désigne pas l’homme en propre, mais simplement le genre qui le définit, c’est-à-dire l’animal. Inversement, Aristote n’emploie que très rarement le terme « *bios* » pour désigner des réalités qui ne sont pas humaines⁶. Si cette animalité de la vie est insuffisante pour indiquer ce qui est humain en l’homme, elle n’en demeure pas moins une part essentielle de ce qui définira l’homme comme être pratique en sa double dimension d’animal possédant le *logos*, et d’animal politique. Or il semble qu’en distinguant par-delà Aristote entre *bios* et *zôê*, l’analyse arendtienne de cette notion de vie cherche à rattacher déjà au caractère générique de l’être humain (*zôon*) la dimension spécifiquement politique qui le définira (*politikon*). Arendt écrit en effet au début de *Human Condition* :

La principale caractéristique de cette *vie spécifiquement humaine*, dont l’apparition et la disparition constituent des événements de-ce-monde, c’est d’être elle-même toujours emplie d’événements qui à la fin peuvent être racontés, peuvent fonder une biographie ; c’est de *cette vie*, *bios par opposition à la simple zôê*, qu’Aristote disait qu’elle “est en quelque manière une sorte de *praxis*”⁷.

Cette distinction entre la vie de l’homme et la vie en général est en effet le point de départ de la phénoménologie arendtienne. Arendt la reprend à son compte pour poser une séparation très nette entre ce qui, chez l’homme, relève de la nécessité et de la liberté. Cette antinomie, oserions-nous dire, entre la nécessité naturelle et la liberté humaine est structurante pour toute sa phénoménologie politique. C’est elle d’abord qui permet de distinguer

5. Martin Heidegger, *Platon : Le Sophiste*, GA 19, p. 77-78. Les textes de Heidegger seront ci-après cités d’après la *Gesamtausgabe* (GA).

6. On trouverait notamment l’expression « vivre (*zên*) la vie (*bios*) d’une plante » dans le traité sur la *Génération des animaux* (736b). Cf. l’analyse qu’oppose Laurent Dubreuil aux réappropriations phénoménologiques d’une distinction qu’il dit « étrange », voire inexistante : Laurent Dubreuil, « De la vie dans la vie : sur une étrange opposition entre *zôê* et *bios* », p. 47-52. Dubreuil note heureusement le « fonds originaire heideggérien » d’une telle distinction (*ibid.*, p. 52).

7. Hannah Arendt, *Condition de l’homme moderne*, p. 136 — nous soulignons. Ci-après *CHM*. Empressons-nous d’indiquer cependant que le texte d’Aristote auquel renvoie Arendt ici (*Pol.* 1254a7) se contente de dire que « la vie est action, et non production (*ho de bios praxis, ou poiêsis, estin*) » sans l’opposer à la *zôê*. Les références indiquées ci-dessus relatives à l’emploi aristotélicien de la *zôê* pour désigner la vie heureuse de l’être humain (*supra*, p. 3) semblent interdire sur un plan strictement philologique l’opposition que Arendt cherche à établir entre une vie naturelle (*zôê*) et une vie pratique (*bios*). S’il est vrai qu’Aristote reconduit le *bios* humain à la *praxis* par opposition à la *poiêsis* dans le cadre des *Politiques*, il faut savoir qu’il reconduit similairement la *zôê* à l’*energeia* dans la *Métaphysique* et l’*Éthique à Nicomaque* (*Mét.* 1048b27, *EN* 1175a12).

entre le privé (où ne se satisfont que les besoins naturels de l'homme) et le public (où l'être humain opère des choix en exerçant sa liberté): « La communauté naturelle du foyer naissait, par conséquent, de la nécessité, et la nécessité en régissait toutes les activités. Le domaine de la *polis*, au contraire, était celui de la liberté⁸. » C'est aussi cette distinction qui lui permettra d'articuler la structure tripartite de la *vita activa* en distinguant soigneusement la fonction naturelle du travail (*labor*), celle politique de l'action et celle, mitoyenne, de l'œuvre (*work*): « On n'attribuait ni au travail ni à l'œuvre assez de dignité pour constituer un *bios*, un mode de vie autonome, authentiquement humain⁹. » Cette réappropriation de ce qu'Aristote pouvait penser de la vie est donc cruciale pour Arendt, car elle lui permet de différencier l'ensemble des vivants de la vie humaine et de diriger cette dernière vers ses déterminations politiques à venir — de diriger le *bios* vers la *praxis*, anticipant le *zôon politikon* de la définition aristotélicienne.

La distinction entre *bios* et *zôê* indiquerait donc qu'il y a en l'homme, en plus de sa vie animale, une structure autre et autrement plus élevée. Si Heidegger ne reprend pas aussi explicitement que Arendt la notion de *bios* et s'en tient davantage au terme « *zôê* », il n'en demeure pas moins qu'il a aperçu et mis en évidence cette distinction entre deux modes d'être. En effet, la *zôê* qui l'intéresse chez Aristote est celle de l'homme, c'est-à-dire du *Dasein*¹⁰, et cette vie n'a rien de biologique ou de physique: l'existence du *Dasein*, à laquelle Heidegger reconduit la *zôê* humaine dont parle Aristote¹¹, est d'un tout autre ordre. Il s'agit en effet d'appréhender la vie comme « une manière d'être caractérisée par son être-dans-un-monde (*Das Leben ist eine Weise des Seins charakterisiert durch sein Sein-in-einer-Welt*)¹² », formule qui n'est pas sans laisser présager l'*In-der-Welt-Sein* qui prévaudra dans *Sein und Zeit*. En termes plus aristotéliciens, contrairement à la *zôê* simplement animale, la *zôê* de l'homme évoque à travers des alternatives fondamentales comme celle du *biôs politikos* et du *bios theôrêtikos*, différentes possibilités d'être qui supposent la possibilité d'une décision ou d'un choix. Ainsi Heidegger identifie-t-il la *zôê* humaine au « souci pour la consolidation de la vie dans ses fins ultimes (*das Sorgen des Festmachens des Lebens in seinem Endabsichten*)¹³ », indiquant que la vie humaine est celle d'« un étant qui est préoccupé par son propre être (*ein Seiendes, das um sein Sein besorgt ist*)¹⁴ ». Chez Heidegger, une distinction similaire à celle que propose Arendt entre *zôê* et *bios* est donc implicitement réappropriée et opère la différence entre

8. CHM, p. 83.

9. CHM, p. 70.

10. Dès ses premiers travaux sur Aristote, dans le *Natorp-Bericht*, Heidegger identifie en effet la vie humaine (*menschliches Leben*) au *Dasein* (GA 62, p. 367).

11. GA 18, p. 45.

12. *Ibid.*, p. 44.

13. GA 62, p. 353.

14. GA 18, p. 44.

la subsistance des étants qui ne sont pas à la mesure du *Dasein* et l'existence du *Dasein*, qui seule est comprise comme une ouverture sur des possibilités d'être: « [L]’existence est toujours et seulement décidée par le *Dasein* lui-même sous la forme d’une saisie ou d’une omission de la *possibilité*¹⁵. »

Il est évident que cette distinction heideggérienne capitale a grandement incité Arendt à formuler une distinction explicite entre ces deux concepts aristotéliens¹⁶. La ressemblance entre ces deux réappropriations est en effet frappante. Lorsque, par exemple, Arendt parle de « la vie au sens non biologique » comme « le laps de temps dont chaque humain dispose entre la naissance et la mort », il est difficile de ne pas penser à Heidegger qui qualifie l’historialité du *Dasein* dans les termes d’un « enchaînement » ou d’un « étirement » « entre naissance et mort »¹⁷. Ainsi, si le *bios* arendtien est explicitement orienté vers la *praxis* qui le caractérisera en propre, la *zôê* qui intéresse Heidegger chez Aristote est d’emblée *zôê praktikê*¹⁸. Heidegger et Arendt se réapproprient donc similairement le *bios* et la *zôê* des textes d’Aristote pour distinguer l’être humain des autres êtres vivants en lui attribuant l’existence comme possibilité d’être ou bien comme exercice de la liberté. Par là, ils suivent — quoi qu’avec une liberté interprétative considérable — la direction que prendra la définition aristotélienne de l’homme lorsque ce dernier sera décrit comme *logon echon* et comme *politikon*, c’est-à-dire comme être pratique. On remarquera toutefois qu’en dépit de cette ressemblance se profile déjà dans leurs appréciations de la notion de vie deux tendances différentes: tandis que Heidegger garde ouverte (au moins provisoirement) par cette *zôê praktikê* une possibilité telle que celle du *bios theôrêtikos*¹⁹, Arendt privilégie dans son interprétation une détermination plus stricte du phénomène de la vie pour l’orienter vers l’action politique à proprement parler. Ces tendances se précisent à mesure que progressent leurs interprétations des éléments constitutifs de la définition aristotélienne de l’homme.

La question du *logos*

Afin d’être véritablement humaine, notre existence repose sur une caractéristique bien précise qui vient constituer notre *zôê* ou notre *bios*, à savoir le *logos*. Ainsi, pour comprendre un peu plus avant la possibilité d’être ou la liberté, il est impératif de comprendre comment Heidegger et Arendt inter-

15. Martin Heidegger, *Être et Temps* [SZ], p. 31 [12]. Nous soulignons. Ci-après SZ et cité selon la pagination allemande. Pour une comparaison détaillée de *Sein und Zeit* et de *Human Condition*, voir Étienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l’intelligence de l’action politique*, p. 95-119.

16. Cf. Birmingham, « Heidegger and Arendt: The Birth of Political Action and Speech », p. 191-192.

17. SZ §72, p. 373.

18. Voir GA 18, p. 43.

19. Voir GA 18, p. 44.

prêtent le *logos* aristotélicien selon la célèbre formule qui définit l'homme comme « *zôon logon echon* ». Qu'il soit d'abord noté que ni l'un ni l'autre n'entérine la compréhension traditionnelle de cette définition du *logos* comme raison, suivant la traduction latine « *animal rationale* ». Tous les deux estiment que cette traduction et cette tradition correspondent à une occlusion radicale de l'expérience grecque du *logos* qu'ils cherchent pour leur part à restaurer. Toutefois, ils sont en désaccord au sujet de la véritable nature de cette expérience.

Heidegger pense quant à lui qu'afin de recouvrer l'expérience originelle du *logos*²⁰, il faut réitérer la polysémie qui lui est propre et exposer sa signification. La clé pour réhabiliter les multiples sens (sémantiques et directionnels) du *logos* est de rappeler qu'il procède de la vie humaine, et, en ce sens, de la *psuchê*, qui est selon la formule du *De Anima* « l'entéléchie première d'un corps qui possède naturellement la *vie* en puissance²¹ » (412a27). Procédant de cet acte de la vie qu'est l'âme, le *logos* est un « mode d'être (*eine Seinsweise*) du vivant, une modalité de la $\psi\upsilon\chi\eta$ ²² ». Or — et c'est ici que tout se joue — Aristote concevrait la *psuchê* comme *alêtheuein*²³. Est-ce exact ? Aristote écrit en fait « *alêtheuei hê psuchê* » (EN 1139b15), que l'on traduirait normalement par « l'âme énonce la vérité ». Or Heidegger remarque que le Stagirite fait du mot *alêtheia* un verbe, ce qui indiquerait

20. Il nous semble que la critique heideggérienne du *logon echein* aristotélicien comme une définition qui réduit l'être humain à un *subjectum* sur lequel se grefferait la caractéristique du *logos* — critique qui a cours au moins de *Sein und Zeit* (SZ, p. 48) jusqu'à *Die Frage nach dem Ding* (GA 41, p. 76-83), laquelle conception aurait consolidé peu à peu une métaphysique de la subjectivité, est visible dès ses premiers travaux sur Aristote. Cette critique peut être devinée en effet dans la volonté qu'a Heidegger de comprendre le *logos* aristotélicien comme un « abord discursif » du monde, et non comme une effort de rationalisation, abord discursif qui conduira ultimement à l'*alêtheuein* dont il est ici question — voir GA 62, p. 354 : « *Die Welt begegnet immer in einer bestimmten Weise des Angesprochenseins, des Anspruchs* (λόγος). » Sur cette continuité dans l'interprétation du *logos*, voir Sophie-Jan Arrien, *L'inquiétude de la pensée*, p. 343 : « Cet abord discursif de l'étant par rapport auquel prend position la recherche philosophique en général pour accéder à l'étant comme tel, correspond au *legein* et, plus précisément, au *legein* en tant qu'*alêtheuein*. »

21. Traduction libre de « ἡ ψυχή ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶντος ἔχοντος ». Heidegger traduit évidemment autrement : il comprend l'âme comme l'être de l'animal (οὐσία ζῶντος) et rend la définition par « l'âme est ce qui, dans le vivant, constitue en propre le déploiement de sa présence, dans cet étant qui est vivant en puissance » (GA 19, p. 18). Cette traduction est évidemment philologiquement et, croyons-nous, *philosophiquement* inadéquate, surtout en ce qu'elle interprète l'*entelecheia* comme une présence. Sur le problème auquel nous référons dans la dernière section de cet essai, on consultera l'excellent article de F. Gonzalez : Gonzalez, « Whose Metaphysics of Presence ? Heidegger's Interpretation of Energeia and Dunamis in Aristotle ».

22. Heidegger, GA 19, p. 19.

23. GA 19, p. 19. Bien que le filon des différents modes de l'*alêtheuein* soit exploité par Heidegger dès le *Natorp Bericht* (GA 62, p. 377 sq.), nous suivons à partir d'ici l'analyse telle qu'elle se déploie dans le cours de 1924-1925 sur le *Sophiste* puisque les développements sur ces thèmes y sont plus substantiels et complets qu'ailleurs.

qu'on ne *dit* pas la vérité, mais plutôt qu'on la *fait*. La vérité est davantage un mode d'être qu'une chose énoncée, de telle sorte qu'on doit comprendre l'*alêtheuein* comme être dans la vérité²⁴, ou, de manière plus fidèle à l' α privatif, comme dévoilement, et encore plus exactement comme « dévoiler ». Si nous retrouvons, en reconduisant le *logos* à l'*alêtheuein*²⁵, la polysémie du concept, c'est que l'*alêtheuein* s'exprime à travers des modalités diverses que sont les cinq vertus intellectuelles ou dianoétiques : la *technê*, l'*epistêmê*, la *phronêsis*, la *sophia* et le *noûs*.

Contrairement à la *phonê* de la *zôê* animale, le *logos* qui anime la *zôê* humaine renverrait donc selon Heidegger à une capacité plurielle de dévoiler l'étant, d'interpréter le monde²⁶. Si le *zôon logon echon* doit être compris selon lui comme animal dévoilant ou interprétant, la fondation du *bios praktikos* ou du *zôon politikon* sur une telle capacité interprétative dépendra du primat de la *phronêsis* en tant que meilleure modalité de dévoilement possible pour le *Dasein*. S'impose donc pour Heidegger la tâche d'affirmer ce primat de la *praxis*, par contraste et par opposition à la *poiêsis* et la *theôria*.

Arendt, quant à elle, ne cherche pas à retrouver une polysémie perdue du mot *logos*. Sa réappropriation, beaucoup plus simple, vise plutôt à retourner à une signification élémentaire du *logos*. Elle n'en demeure pas moins animée par le geste phénoménologique du retour aux choses mêmes entendu comme recouvrement de l'expérience préthéorique du monde, à ce qui est premier pour nous (*pros hêmas*) plutôt qu'à ce qui est premier logiquement ou par nature (*phusei*). Ainsi Arendt réaffirme le *logos* comme discours proféré, c'est-à-dire comme parole échangée ou comme langage (*lexis*)²⁷. Si la *lexis* doit être ressaisie, c'est parce que cette expérience du *logos* a été obscurcie par les traductions latines des deux définitions aristotéliennes de l'être humain — on reconnaît ici un motif éminemment heideggerien. En effet, Arendt soutient d'une part qu'en traduisant « *zôon logon echon* » par « *animal rationale* », la tradition latine a assimilé le *logos* à la raison, en lui conférant aussitôt un usage scientifique qui allait rapidement induire un biais en faveur de l'idéal de la *vita contemplativa*. Ce biais est indu, pense Arendt, puisque de toute façon Aristote voyait dans le *noûs* sans *logos* (*aneu logou*) la « faculté de la contemplation »²⁸. D'autre part, elle indique que la définition de l'homme comme *zôon politikon* ne peut être rendue correctement par celle d'*animal socialis* puisqu'elle conduirait alors à une confusion du social et du politique. Or la socialité de l'homme est « imposée par les nécessités biologiques qui sont les mêmes pour l'animal

24. GA 19, p. 23.

25. Cf. GA 19, p. 22 : « Toutes ces diverses modalités de l' $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ sont liées au $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ».

26. Voir GA 18, p. 52 : « For Aristotle, the disclosedness of the being of the world (*die Erschlossenheit des Seins der Welt*) has its genuine basic possibility (*Grundmöglichkeit*) in $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ».

27. CHM, p. 79.

28. CHM, p. 81.

humain que pour les autres animaux », ce qui n'est pas le cas de sa « capacité d'organisation politique »²⁹. La différence entre la socialité nécessaire et la capacité politique de l'homme se situe dans l'importance, pour la politique, du « langage comme moyen de persuasion »³⁰. Ainsi c'est seulement, pense Arendt, en réaffirmant le *logos* comme *lexis* que peut être comprise à nouveau la liaison intime des deux définitions aristotéliennes de l'être humain. On verra que cette réappropriation favorise évidemment l'affirmation de la primauté « d'un mode de vivre dans lequel le langage et le langage seul [a] réellement un sens, d'une existence dans laquelle les citoyens [ont] tous pour premier souci la conversation », soit, parmi les trois modes de la *vita activa*, de l'action. L'interprétation arendtienne suit donc également le motif aristotélien d'une continuité entre le *zôon logon echon* et *zôon politikon* en interprétant le premier de manière à pouvoir y édifier aisément le second³¹.

Si Heidegger et Arendt partagent une compréhension passablement similaire du *bios* humain, leur désaccord sur la question du *logos* se fait jour. Tandis que Heidegger se réclame d'une fidélité à la polysémie du concept, on remarquera qu'ironiquement la *lexis* à laquelle tient Arendt est exclue de cette signification polysémique. Inversement, Arendt ne s'intéresse pas de prime abord à la structure « aléthique » du *logos*. Si elle désavoue cette insistance heideggérienne, c'est que celle-ci fait tenir le *logos* sur le terrain de la vérité *contre* celle de l'opinion (*doxa*), qui, aux yeux de Heidegger, tend au « recouvrement de l'étant » en « s'interpos[ant] devant lui »³². Or pour Arendt, le *logos* est fondamentalement le lieu de l'*opinion* sous la forme du *dokei moi* (« il me semble ») citoyen³⁴. Heidegger pense que ces paroles échangées « communiquent et signifient quelque chose, mais ne laissent pourtant rien voir »³⁵, qu'elles sont la plupart du temps rhétorique ou « bavardage » (*SZ* §) 35); Arendt pense que le bavardage n'est pas le propre de la parole publique, mais seulement l'échec d'une parole qui n'arriverait

29. *CHM*, p. 78.

30. *Ibid.*, p. 80.

31. Pour une analyse détaillée (mais non-arendtienne) de la continuité entre *logos* et politique chez Aristote, voir Barbara Cassin, *Aristote et le logos. Contes de la phénoménologie ordinaire*, p. 25-57. Cassin critique notamment la dissociation entre *logos* et *noûs* chez Arendt.

32. *GA* 19, p. 23.

33. *Ibid.*, p. 22. Cf. *ibid.*, p. 153.

34. Cf. Hannah Arendt, « Vérité et politique », p. 793, 797, 800, 801, 805, 817; « Philosophy and Politics », p. 428, 434, 442, 449, 450. Considérons cette remarque particulièrement claire à cet égard : « The search for truth in the *doxa* can lead to the catastrophic result that the *doxa* is altogether destroyed, or that what had appeared is revealed as an illusion [...] Truth therefore can destroy *doxa*, it can destroy the specific political reality of the citizens » (*ibid.*, p. 442).

35. Heidegger, *GA* 19, p. 181-182. Cf. sur ce point Jacques Taminiaux, « *Bios theôretikos* et *bios politikos* dans l'enseignement de Marbourg » p. 59-64.

pas à révéler *qui* on est lorsqu'on délibère³⁶. Si son appropriation du *logos* aristotélicien induit un biais préalable en faveur de l'action humaine, c'est qu'elle veut s'opposer à la réappropriation heideggerienne qui induit un biais radical, pense-t-elle, en sa *défaveur*³⁷. Se profilent donc à partir de ces analyses du *zôon logon echon* deux interprétations divergentes de la *praxis* qui doivent caractériser l'homme suivant sa définition comme *zôon politikon*, interprétations qui procèdent toutes les deux d'une différenciation par rapport à la *poiêsis* et la *theôria*.

Intermède sur la *poiêsis*

Dans le cours sur *Le Sophiste*, Heidegger analyse d'abord la *praxis* par contraste avec la *poiêsis*. Cette dernière s'avère, à cause de la structure dévoilante de la vertu qui la préside, être impropre. Essentiellement, deux choses retiennent son attention dans l'exposition aristotélicienne de la *technê*: son objet, c'est-à-dire le type d'étant dont elle prend la charge de le dévoiler, et sa structure principielle, à savoir le principe (*archê*) qui préside au mouvement de son dévoilement.

Heidegger indique d'abord que l'objet de la *technê* est le *poiêton*, c'est-à-dire non pas le produit en tant que tel, mais en tant qu'il est à produire. L'objet de cet *alêtheuein* est donc l'étant en tant qu'il peut être autrement, et en tant que ce pouvoir-être-autre indique à chaque fois la manière dont on doit en disposer. Cette structure de renvoi est amplifiée, pense Heidegger, par le fait que les expériences multipliées des considérations « techniques » du type « si...alors... » en viennent à former une « é-vidence qui revient à chaque fois dans tous les cas de figures », tendant ainsi au « καθόλου », à la cristallisation des particuliers dans un universel³⁸. Cette universalisation de la structure de renvoi du dévoilement « technique » de l'étant explique pourquoi le *Dasein* sera exprimé dans *Sein und Zeit* dans le rapport à l'étant qu'est celui de la *Zuhandenheit*, de la « disponibilité³⁹ ».

Le philosophe s'interroge ensuite sur le principe (*archê*) qui commande au dévoilement de ce type d'étant. À strictement parler, l'*archê* de la *technê*,

36. CHM, p. 204. Nous reviendrons sur ce jeu entre parole et révélation dans la section de cette étude consacrée à la *praxis*.

37. Ultiment, il est même possible que la dévaluation de la *doxa* ne soit pas suffisante pour Heidegger. Le *logos* lui-même ne serait peut-être pas le lieu propre de la vérité ou du dévoilement, mais celui de l'illusion ou du *pseudos*, à la différence de la « saisie » (comme la vue du *noûs*). Cf. GA 19 p. 181-183. En ce sens, il nous est absolument impossible de donner raison à A. Noor lorsqu'il prétend qu'il y a une commune importance et valorisation du langage chez Heidegger et Arendt (Ashraf Noor, « Langage et apparence: Arendt, Heidegger et la phénoménologie du *Sophiste* », p. 313 sq).

38. GA 19, p. 75-76.

39. Cette traduction employée par Taminiaux nous semble préférable à la traduction très abstraite de Martineau — « être-à-portée-de-la-main ».

le « ce à partir de quoi se met en œuvre la fabrication⁴⁰ » se trouve être à l'intérieur de celui qui produit, le producteur. Or ce qui intéresse Heidegger dans le principe du mouvement de l'activité « technique », ce ne sont pas les capacités motrices ou les habiletés artisanales du producteur — celles-ci ne participent au mouvement qu'à titre de moyens. La véritable *archê* qui se situe dans le producteur est plutôt la « réflexion » qui considère « le *visage* sous lequel l'œuvre doit apparaître »⁴¹. Le principe ultime de la *technê* est donc l'image du *poiêton*, l'image à-produire, l'*eidōs* : « L'ἀρχή de l'étant qui relève de la τέχνη, l'εἶδος, est donc dans la ψυχή, ἐν τῷ ποιῶντι⁴² ». Mais en quoi cette image est-elle le principe de l'activité de la *technê*? À titre de projection ou de but, de fin. Ce que l'analyse de la structure principielle de la *technê* met d'abord en évidence ici, c'est que « le τέλος co-constitue l'ἀρχή », voire que la fin *est* le principe. À la lumière d'une telle structure, Heidegger expose la différence faite par Aristote entre l'*archê* de la *poiêsis* présidée par la *technê* et l'*archê* des choses naturelles, lesquelles « contiennent en elles-mêmes leur principe » (EN 1140a15) :

Quand il s'agit de la τέχνη en revanche, l'ἔργον [l'œuvre] se trouve παρά, « à côté de » l'occupation ; précisément en tant qu'ἔργον, qu'œuvre finie, elle n'est plus objet de la ποιήσις. Pour la chaussure, le fait d'être fini signifie justement que le cordonnier la livre. Et dans la mesure où le τέλος co-constitue l'ἀρχή, avec la τέχνη elle-même l'ἀρχή n'est d'une certaine manière pas disponible. D'où il ressort que la τέχνη est un ἀληθεύειν impropres⁴³.

Au reste, c'est précisément cette « certaine manière » dont le principe n'est « pas disponible » qui importe, à savoir la disparité entre l'*archê* et le *telos*⁴⁴. C'est-à-dire que dans la mesure où le *telos* — le produit *fini*⁴⁵ — est extérieur à la *technê*, et que la *technê* est conçue comme disposition aléthique de l'homme, le *telos* est donc extérieur à l'homme. La *technê* et avec elle la *poiêsis* sont, par cette extériorité du *telos*, dévaluées par Heidegger, à la suite, semble-t-il, d'Aristote. La *poiêsis* est donc un mode d'existence impropre (*uneigentlich*, inauthentique) de l'homme puisqu'elle est *heneka tinōs*, « en-vue-de quelque chose » d'autre qu'elle-même, et donc qu'elle « invite à se détourner d'elle-même (*ist es von sich wegweisend*)⁴⁶ » plutôt que d'être « à dessein de soi » comme l'exigera l'authenticité du *Dasein*.

40. GA 19, p. 40.

41. *Ibid.*, p. 40-41. Nous soulignons.

42. GA 19, p. 41.

43. GA 19, p. 41.

44. Nous empruntons cette expression à Taminiaux. Voir Jacques Taminiaux, « Sur deux lettres à Heidegger », p. 82.

45. Il s'agit là de la perspective qui fait tomber l'*archê* en-dehors de la *technê*. Voir GA 19, p. 44.

46. GA 19, p. 41.

Hannah Arendt comprend la production quelque peu différemment. Néanmoins, elle s'appuie aussi sur la structure ontologique des moyens et des fins qui s'y trouve⁴⁷. On notera d'abord que Arendt ne fait pas de la production une catégorie à part entière dans sa tripartition de la *vita activa*. Elle pense plutôt que celle-ci mérite d'être dédoublée afin de faire valoir une différence entre deux types d'activités poétiques : le travail (*labor*) et l'œuvre (*work*). Arendt reconnaît que cette distinction « n'est pas habituelle⁴⁸ » et que même l'expression grecque désignant le travail physique des esclaves — « *tô sômati ergazesthai* » — trahit une confusion de ce que signifie d'une part travailler (*ponéin, laborare, arbeiten*), et d'autre part ouvrir (*ergazesthai, facere, werken*)⁴⁹.

Ainsi la *poiësis* n'est pas univoque : il y a l'*animal laborans* et il y a l'*homo faber*. Le travail du premier correspondait chez les Grecs à un « asservissement à la nécessité [...] inhérent aux conditions de la vie humaine⁵⁰ », ce pour quoi ils instituèrent l'esclavage : « [I] est vrai que l'emploi du mot "animal" dans le concept d'*animal laborans*, par opposition à l'emploi très discutable du même mot dans l'expression *animal rationale*, est pleinement justifié⁵¹. » Car le principe — et donc, comme l'a montré l'analyse heideggérienne, la finalité — du travail n'est rien d'autre que la vie, ou la perpétuation des conditions élémentaires de la vie. Son principe n'est pas la liberté d'un certain type de *bios* humain, mais la nécessité de la *zôê* animale. Ainsi le travail se voit prisonnier du « cycle dévorant de la *zôê*⁵² » qui exige une reprise incessante de la production des conditions vitales. Le fruit du travail est donc essentiellement instable, éphémère, destiné à être détruit : « [L]es objets tangibles les moins durables sont ceux dont a besoin le processus vital⁵³. » C'est cette sorte d'autonégation du travail, défaillance directement liée à son caractère nécessaire, qui en fait pour Arendt l'activité inférieure de la *vita activa*. Jusqu'ici, elle semble s'entendre avec Heidegger sur la dévaluation aristotélicienne de la *poiësis*.

Or à l'opposé des fruits transitoires du travail, l'œuvre institue dans le monde des objets durables. Certes le principe (co-constitué par le *telos*) de l'œuvre est extérieur à l'*homo faber* puisqu'il s'agit du produit. Il y a donc dans l'œuvre la même disparité entre l'*archê* et le *telos* qu'avec le travail. Toutefois, le produit de l'œuvre a une fonction positive pour l'être humain en forgeant, à force d'objets durables, un monde objectif qui rend possible ce qu'Arendt appelle « l'appartenance au monde ». C'est parce que nous nous habituons à cette maison, à cette école, à cette rue ou à ce pont que le

47. Hannah Arendt, *CHM*, p. 174.

48. *CHM* p. 122.

49. *Ibid.*, p. 123.

50. *Ibid.*, p. 125.

51. *CHM*, p. 126. Nous soulignons.

52. Jacques Taminiaux, « Performativité et grécomanie ? », p. 97.

53. *CHM*, p. 135.

monde nous devient familier. Ces objets « garantissent la permanence, la durabilité sans lesquelles il n'y aurait point de monde possible » et « donnent naissance à la familiarité du monde, à ses coutumes, à ses rapports usuels entre l'homme et les choses *aussi bien qu'entre l'homme et les hommes* »⁵⁴. L'œuvre occupe en ce sens chez Arendt un statut mitoyen entre ce qui relève de la stricte nécessité et ce qui relève de la liberté, puisqu'elle seule permet d'édifier l'environnement au sein duquel l'être humain peut agir :

La réalité et la solidité du monde reposent avant tout sur le fait que nous sommes environnés de choses plus durables que l'activité qui les a produites, plus durables même, en puissance, que la vie de leurs auteurs. La vie humaine, en tant qu'elle bâtit un monde, est engagée dans un processus constant de réification, et les choses produites, qui toutes ensemble forment l'artifice humain, sont plus ou moins du-monde selon qu'elles ont plus ou moins de permanence dans le monde⁵⁵.

À terme, la politique, qui est constituée d'actions et de paroles humaines, ne peut perdurer, à travers les âges que si celles-ci se cristallisent dans l'œuvre humaine — à plus forte raison dans l'œuvre d'art⁵⁶.

L'œuvre est donc une œuvre d'objectivation ou de réification⁵⁷. Et puisqu'elle instaure dans le monde une objectivité passablement durable, le cours répété de la *poiësis* est différent dans le cas du travail et dans celui de l'œuvre. Tandis que dans le travail, la « répétition est imposée [et] demeure soumise au cycle biologique », la « multiplication » de l'œuvre, « multiplie quelque chose qui possède déjà dans le monde une existence relativement stable, relativement permanente »⁵⁸. À ce compte, l'œuvre enrichirait le monde objectif tandis que le travail ne ferait que garder en vie les êtres humains. Or Arendt aperçoit que cette distinction s'amenuise à mesure que l'industrialisation et la technologie progressent et que la rationalité instrumentale qui les soutient prend de l'ampleur. Cela induit pour Arendt un bouleversement de la structure des fins et des moyens propres à l'œuvre, car « dans un monde strictement utilitaire, toutes les fins seront de courte durée et se transformeront en moyen en vue de nouvelles fins⁵⁹ ». Or, au terme de cette « généralisation de l'expérience de fabrication⁶⁰ », les fruits de l'œuvre ne sont guères plus que des objets de consommation de moins en moins durables et dont la valeur n'est plus que marchande. En rabattant en dernière instance l'œuvre sur le modèle du travail, la modernité réduit de plus

54. *CHM*, p. 134. Nous soulignons.

55. *CHM*, p. 135. Trad. légèrement modifiée.

56. *Ibid.*, p. 199.

57. *Ibid.*, p. 169, 170. Le travail est quant à lui confiné à la subjectivité du travailleur qui travaille pour assurer sa subsistance (*CHM*, p. 133).

58. *CHM*, p. 173.

59. *Ibid.*, p. 182.

60. *Ibid.*, p. 183.

en plus sa capacité d'édifier un monde objectif, une « patrie pour les mortels⁶¹ ».

Ainsi, l'analyse arendtienne de la *poiësis*, contrairement à celle de Heidegger, est partagée entre la dévaluation et l'appréciation positive. Heidegger et Arendt remarquent que la *poiësis* est prisonnière d'une structure moyens-fins telle qu'elle est toujours *heneka tinos*, en vue de quelque chose qui lui est extérieur. Donc, la *poiësis* est pour Heidegger un rapport d'instrumentalité et de disponibilité à l'étant qui nous entoure, et puisque ce rapport à l'étant est premier pour nous, il induit pour le *Dasein* la fâcheuse tendance à la « réflexion ontologique », errance au sein de laquelle le *Dasein* tend à réfléchir sa compréhension ontologique de l'étant intramondain sur la compréhension qu'il a de lui-même⁶². Autrement dit, il se comprend lui aussi — de manière évidemment inauthentique — à la lumière d'un rapport d'instrumentalité et de disponibilité: la réification du monde tend à l'auto-réification de l'être humain, et, par suite, au ratage de la question de l'être constitutive du *Dasein*. Arendt reconnaît pour sa part dans le processus de réification une fonction positive de la *poiësis* en tant qu'elle peut être œuvre et pas seulement travail. Cette fonction positive réside dans la « capacité la plus élevée » de l'*homo faber* d'édifier par l'œuvre un monde objectif, une « patrie des hommes durant leur vie sur terre », le lieu d'accueil de l'humanité en ce que celle-ci est parole et actions, c'est-à-dire politique⁶³. L'analyse arendtienne de la production est autrement plus favorable que celle de son maître puisqu'au lieu d'y voir la tendance de l'être humain à la déchéance ontologique, elle remarque que la *poiësis* peut servir, rendre possible la *praxis*. Néanmoins, la *poiësis* est exclue par Heidegger et par Arendt de ce qui devrait constituer en propre l'humanité. Toutefois, en critiquant tous les deux la *poiësis* en raison de son caractère hétérotélique⁶⁴, du fait que sa fin (*telos*) lui est extérieure, ils posent les bases de leur appréciation incommensurablement plus positive de la *praxis*.

Praxis ontologique, praxis politique

Nous pouvons, en effet, affirmer raisonnablement que la *praxis* est le cœur des reprises heideggérienne et arendtienne de la philosophie pratique d'Aristote. Chacun cherche à inverser la hiérarchie traditionnelle entre *theôria* et *praxis* et à établir la supériorité de la *praxis* pour définir l'homme dans l'horizon pratique indiqué par la définition aristotélicienne de l'homme comme *zôon politikon*. Cette inversion procède en premier lieu d'une valorisation de la *praxis*.

61. *Ibid.*, p. 198.

62. *SZ*, p. 16, 21.

63. *CHM.*, p. 199.

64. Nous employons cette formule à la suite de la très heureuse expression d'« autotélie », employée par Pierre Rodrigo (2006).

Heidegger analyse la *praxis* à partir de la structure « aléthéique » de la vertu de *phronêsis*. Il note d'abord que cette vertu est aussi une *doxa*⁶⁵, une opinion, et que la *phronêsis* est donc une vertu doxastique. Cette première remarque apparaît hautement problématique, puisqu'en la *phronêsis* sembleraient se rencontrer les deux termes supposément antithétiques de la vérité — puisque les vertus intellectuelles sont des *alêtheuein* —, et de l'opinion. La question de la *phronêsis* laisse entrevoir la possibilité aux premiers abords singulière d'une vérité pratique (*alêtheia praktikê*, EN 1139a26-27), possibilité que Heidegger finira par discréditer.

La *phronêsis* est la vertu du *phronimos anêr*, de l'homme prudent qui sait bien délibérer. Toutefois, la délibération ne porte que sur ce qui peut être autrement (EN 1140b15-27). Comme dans la *technê*, l'objet de la *phronêsis* est aussi l'étant qui « peut être autrement qu'il n'est ». Mais plus encore, celui qui est *phronimos* délibère non seulement sur l'étant changeant, mais sur ce qui est bon. Or ce qui est bon est bon relativement à celui qui délibère, « ce qui est profitable *αὐτῷ* », si bien que l'objet de l'*alêtheuein* de la *praxis* « a d'emblée un rapport à celui-là même qui délibère », c'est-à-dire que son objet est le *Dasein* lui-même. Dans cette même perspective, le *telos* de la *praxis* qui co-constitue son principe (*archê*) est le bien agir (*eupraxia*) et le bien vivre (*euzên*) de l'être humain : il n'y a aucune disparité entre la *praxis* et le *prakton*, la visée de cette *praxis*. C'est ce caractère autotélique de la *praxis* que souligne Heidegger dans son analyse de la *phronêsis*. Il insiste sur le fait qu'elle est elle-même *hou heneka*, « ce en vue de quoi », c'est-à-dire qu'elle est en vue d'elle-même ou à dessein de soi. Dans la *praxis*, l'être humain se prend en considération lui-même, se dévoile lui-même, ou, mieux, se dévoile à lui-même⁶⁶.

Cette nécessité humaine du découverturement est lourde de signification pour Heidegger : « Dès lors que l'homme est lui-même l'objet de l'*ἀληθεύειν* de la *φρόνησις*, il faut qu'il en aille ainsi de l'homme : qu'il soit dissimulé à lui-même, qu'il ne se voie pas lui-même (*daß er sich selbst verdeckt ist, sich selbst nicht sieht*), en sorte qu'il ait besoin d'un *ἀληθεύειν* afin de devenir transparent à lui-même (*um sich selbst durchsichtig zu werden*)⁶⁷. » Et puisque la *phronêsis* est une vertu, elle a pour contraire un vice : l'échec ou le « dépérissement » de la *phronêsis* correspond donc à un ratage ou à un recouvrement (*Verdeckung*⁶⁸) du *Dasein*, « chaque échec est un se manquer soi-même (*Sich-Verfehlen*) »⁶⁹. La différence avec la *technê* est ici remarquable : dans la *poiêsis*, l'erreur est passible de correction par un perfectionnement du savoir technique au fil d'un certain nombre d'essais et erreurs ;

65. GA 19, 49.

66. *Ibid.*, p. 48-50.

67. *Ibid.*, 19, p. 51.

68. GA 19, p. 51.

69. *Ibid.*, p. 54.

dans la *praxis*, l'erreur est fatale, irrémédiable. L'action a le caractère de la décision irréversible où « il n'y a pas de place pour le plus ou le moins⁷⁰ ». Or c'est au moyen du contraste avec la *doxa* que Heidegger en vient à sa caractérisation ultime de la *phronêsis*. Il concède que la *doxa* « a bien, en un certain sens, un caractère de connaissance » « à propos des choses quotidiennes », et donc qu'Aristote *envisage* la « possibilité que le sol de la φρόνησις soit la δόξα »⁷¹. Or Heidegger récuse cette interprétation, car Aristote aurait supposément « coup[é] court à cette possibilité » en faisant voir que la *doxa* a le caractère de ce qui peut être occulté, oublié, tandis que ce « pouvoir-être oublié » est hétérogène à la *phronêsis*⁷². Heidegger interprète cette impossibilité comme suit : « [I]l ressort clairement du contexte que l'on ne va pas trop loin dans l'interprétation quand on dit qu'Aristote se heurte ici au phénomène de la conscience (*Gewissen*). La φρόνησις n'est rien d'autre que la conscience, mise en mouvement (*in Bewegung*), telle qu'elle illumine de part en part l'action. La conscience, on ne peut pas l'oublier⁷³. » Heidegger valorise donc le caractère *hou heneka* ou autotélique de la *praxis* au point d'assimiler la *phronêsis* au *Gewissen*, c'est-à-dire à ce qui sera dans *Sein und Zeit* le lieu d'attestation *solipsique* du pouvoir-être le plus propre du *Dasein*, son être pour la mort⁷⁴. Cette valorisation et assimilation procède d'un détachement net par rapport à la prudence et à l'opinion, c'est-à-dire d'un rejet du caractère doxastique de la vertu par excellence de la *praxis*.

Ce que Hannah Arendt appelle quant à elle « action » est sa réappropriation de la *praxis* aristotélicienne. Contrairement à Heidegger, le cœur de son analyse de l'action n'est pas la *phronêsis*. L'influence d'Aristote n'en demeure pas moins palpable. Faisant référence à l'argument des *Politiques*, elle affirme au début de *The Human Condition* que « seule, l'action est la prérogative de l'homme exclusivement ; ni bête ni dieu n'en est capable, elle seule dépend entièrement de la constante présence d'autrui⁷⁵ ». La recherche humaine de l'autarcie, disait Aristote, ne pouvait être satisfaite que par l'association politique des hommes. Arendt souligne ce besoin d'autrui en faisant de la *pluralité* humaine la « condition fondamentale de l'action et de la parole⁷⁶ ». La politique ou l'action au sens de la *praxis* correspond à une pluralité d'égaux qui se distinguent les uns les autres par leurs paroles et leurs actions autour d'un « monde commun », c'est-à-dire d'une préoccupation ou d'un intérêt commun⁷⁷.

70. *Ibid.*, p. 54.

71. *Ibid.*, p. 55.

72. *Ibid.*, p. 55.

73. *Ibid.*, p. 56.

74. *SZ*, § 57, § 60.

75. *CHM*, p. 77.

76. *Ibid.*, p. 200.

77. *Ibid.*, p. 105.

La parole et l'action sont intimement liées dans le jeu de révélation que constitue la *praxis*: « L'action muette ne serait plus action parce qu'il n'y aurait plus d'acteur, et l'acteur, le faiseur d'actes, n'est possible que s'il est en même temps diseur de paroles. L'action qu'il commence est révélée humainement par le verbe, [...] l'acte ne prend un sens que par la parole dans laquelle l'agent s'identifie comme acteur, annonçant ce qu'il fait, ce qu'il a fait, ce qu'il veut faire⁷⁸. » Ainsi se révèle le « qui » de l'agent, par opposition à son *quid*, à ce *qu'*il est. Avec ce caractère de révélation de la politique, être et apparaître s'entremêlent⁷⁹, si bien que celle-ci devient « espace d'apparence », et ce en un triple sens. D'une part, elle est ce en quoi les êtres humains apparaissent et se révèlent les uns aux autres par la parole et l'action. D'autre part, une fois ouvert, c'est un espace où les hommes délibèrent au moyen de leurs opinions, du « *dokei moi* », c'est-à-dire qu'ils discutent de ce qui leur *apparaît*. Finalement, cet espace apparaît et disparaît selon que les hommes s'assemblent, se dispersent, commencent ou arrêtent les activités publiques⁸⁰.

Apparaître, dit Arendt, c'est s'insérer dans le monde humain. Mais cette apparition ou cette insertion ne nous est cependant pas imposée: elle découle d'un choix ou d'une décision humaine, choix et décision qui remontent quant à eux à une capacité plus fondamentale de l'homme que l'auteure appelle la « condition de natalité ». Celle-ci, à l'image du « commencement venu au monde à l'heure de notre naissance », est définie comme capacité à « commenc[er] du *neuf* de notre propre *initiative* »⁸¹. À cette condition correspond la notion de puissance. En attachant la liberté humaine à la condition de natalité et en la définissant comme puissance, Arendt fait

78. *Ibid.*, p. 203.

79. *CHM*, p. 219. Arendt renvoie ici à un passage de l'*Éthique à Nicomaque* dont sa traduction torde la signification. Le passage complet se lit comme suit: « Ceux qui, d'autre part, nient que tous tendent vers leur bien parlent pour ne rien dire. Car ce qui apparaît [bon] à tous, nous disons que cela est tel (*Hoi d'enistamenoï hōs ouk agathon hou pant' ephietai, mē outhen legousin. Ha gar pasi dokei, taut' einai phamen*). » Arendt isole la dernière phrase et traduit: « For that which appears to all, this we call Being ». Ce faisant, elle « ontologise » doublement le texte d'Aristote. D'abord, en faisant d'une affirmation concernant la fiabilité de l'opinion commune en éthique une caractéristique de l'être lui-même, mais aussi en donnant à cette occurrence de « *einai* » le sens du « *to on ei on* », sens qu'il est grammaticalement impossible d'attribuer ici — d'ailleurs Aristote n'emploie à notre connaissance jamais le substantif « *to einai* » pour désigner l'être à la manière du « *to on ei on* ». Jacques Taminiaux thématise cette référence à Aristote dans *The Human Condition* sans même mentionner la distorsion du texte opérée par Arendt (voir Jacques Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*, 119). Similairement, Étienne Tassin semble suggérer que la traduction phénoménologique d'Arendt (qui y voit « *une approche du sens de l'être comme paraître* ») est plus fidèle au texte d'Aristote que les traductions habituellement privilégiées. Il passe cependant sous silence que la traduction d'Arendt fait à un tel point abstraction du contexte qu'elle en devient presque absurde — voir Étienne Tassin, *Le trésor perdu*, p. 306.

80. *CHM*, p. 220.

81. *Ibid.*, p. 201. Nous soulignons.

écho à la notion aristotélicienne de *dunamis*, de potentialité⁸². La puissance est toujours puissance possible, c'est-à-dire capacité d'agir : elle « jaillit parmi les hommes lorsqu'ils agissent ensemble et retombe dès qu'ils se dispersent⁸³ ». Elle n'a donc rien à voir avec la force ou avec le désir *hybristique* du pouvoir, qui tend plutôt à limiter la capacité d'agir en commun et donc à limiter la puissance.

Ainsi, si la capacité d'action est la puissance, *dunamis*, l'action comme telle est acte ou activité, *energeia*. Selon Arendt, Aristote aurait rangé sous cette dernière notion les « activités qui ne poursuivent pas de fins (qui sont *ateleis*) et ne laissent pas d'œuvre (*par'autas erga*), mais épuisent dans l'action [*performance*] elle-même leur pleine signification⁸⁴. » Elle s'empresse donc de remarquer, à la suite de Heidegger, que la *praxis* est elle-même le *to hou heneka*, qu'elle est à elle-même sa propre fin : « cet accomplissement spécifiquement humain est en dehors de la catégorie de la fin et des moyens⁸⁵ ». Cette autosuffisance ou autotélie de l'action fait, selon Arendt, de la *praxis* le sommet de la *vita activa*.

Heidegger et Arendt font donc tous deux grand cas de la *praxis* et lui font jouer un rôle central dans leur compréhension de la condition humaine. Mais nous n'avons pas simplement affaire à deux éloges différents de l'action telle qu'elle est décrite par Aristote. L'analyse heideggérienne de la *praxis* procède à une ontologisation de la *phronêsis*, c'est-à-dire à une absolutisation de la structure ontologique de l'*alêtheuein* qu'elle constitue. Ce faisant, il arrache la *phronêsis* à son fondement doxastique, l'interprète comme la conscience et fait du caractère *hou heneka* de la *praxis* l'expression du solipsisme existentiel du *Dasein*. Arendt s'oppose évidemment à une telle lecture. Pour elle, la *praxis* ne révèle pas l'homme à lui-même, mais aux autres, à la pluralité au sein de laquelle il apparaît et agit. C'est la *pluralité* qui est l'élément de la révélation du *qui* de l'homme, tandis que chez Heidegger cette pluralité est le *das Man*, le On qui tend plutôt à cacher le *Dasein* à lui-même⁸⁶. On a souvent noté que Arendt faisait valoir, contre le rôle central que joue la mort pour Heidegger, la condition de natalité. Nous pensons toutefois que de voir en ce contraste une stricte opposition avec Heidegger est une erreur. Arendt exprime la différence entre les deux comme suit : « [L]a natalité, par opposition à la mortalité, est sans doute la catégorie centrale de la pensée politique, par opposition à la pensée métaphysique⁸⁷. » D'ailleurs, ces conceptions renvoient toutes les deux à la liberté humaine, et qui plus est à une liberté finie — la natalité étant garante de la capacité

82. *Ibid.*, p. 220.

83. *Ibid.*

84. *Ibid.*, p. 225.

85. *CHM*, p. 226.

86. *SZ*, §27, §38.

87. *CHM*, p. 67.

d'initier des séries d'actions dont le cours est à la fois imprévisible et irréversible ; la mort ou l'être pour la mort étant le pouvoir-être du *Dasein*, c'est-à-dire la limite ultime des possibilités de son existence, la jonction de sa liberté et de sa finitude radicales. La véritable différence n'est pas une opposition entre mort et naissance⁸⁸, ni même entre politique et ontologie⁸⁹ — car la natalité est une condition ontologique de l'action pour Arendt⁹⁰ —, mais bien une opposition entre une liberté finie conçue sur le plan d'une ontologie fondamentale (qui interroge l'être que nous sommes) et une liberté finie conçue sur le plan d'une ontologie politique (qui interroge la part politique de l'être que nous sommes).

Au reste, il est vrai que cette différence soulignée par Arendt entre métaphysique et politique au sein de ces deux ontologies phénoménologiques est tout à fait déterminante. Elle permettrait chez Heidegger d'envisager les catégories proprement politiques d'Aristote, celle de la *praxis*, en vue seulement de la question de l'être. En réhabilitant la part politique de l'action, Arendt réaffirme l'importance de la pluralité humaine, de la parole, de l'opinion et de l'apparence contre le solipsisme heideggérien qui s'atteste dans le « faire-silence » qui s'impose à la conscience du *Dasein* en vue de son existence authentique, de sa transparence à lui-même⁹¹. La *praxis* ontologique de Heidegger et la *praxis* politique de Arendt sont donc fort différentes. Or, bien que la transformation opérée par l'interprétation heideggérienne prenne beaucoup plus de liberté que celle d'Arendt par rapport à la formule du *zôon politikon* dans la définition aristotélicienne de l'homme comme être pratique, nous verrons que ce sont là deux possibilités en un sens contenues dans la complexe notion de *praxis* chez Aristote. La critique de la *theôria* chez Heidegger et chez Arendt permet de préciser ce qu'il en est de ces deux possibilités.

Critiques de la *theôria*

En plus de la valorisation de la *praxis*, l'inversion par Heidegger et par Arendt du rapport *theôria-praxis* chez Aristote appelle donc en second lieu une critique de la *theôria*. Le primat du théorétique repose chez Aristote sur la supériorité de l'objet qui y est dévoilé et sur la façon dont la *sophia* le dévoile. Heidegger récuse ultimement ce primat puisque la temporalité de la

88. Comme le croit par exemple Birmingham, bien qu'il pense que Heidegger a aussi articulé une pensée de la natalité qu'il croit complémentaire à celle d'Arendt (Voir Peg Birmingham, « Heidegger and Arendt: The Birth of Political Action and Speech »).

89. Comme semble le penser Tassin en opposant une intelligence ontologique (Heidegger) à une « intelligence politique » (Arendt) de l'être-au-monde (voir Étienne Tassin, *Le trésor perdu*, p. 105, 116-117.) Il n'en demeure pas moins qu'en appelant les grands concepts arendtiens « existentiels », Tassin reconnaît l'ambition ontologique d'Arendt.

90. *CHM*, p. 259 : « Le miracle qui sauve le monde [...] c'est finalement le fait de la natalité, dans lequel s'enracine *ontologiquement* la faculté d'agir. » Nous soulignons.

91. *SZ*, §34, p. 164-165 ; §60.

sophia serait hétérogène à celle du *Dasein* humain. Arendt critique quant à elle la *theôria* puisque celle-ci contribuerait à une dévaluation de l'action, et, subséquemment, à la substitution du faire (*poiêsis*) à l'agir (*praxis*).

La supériorité de la *sophia* chez Aristote se déploie selon Heidegger en quatre « moments ». Les deux premiers moments dérivent la supériorité de la *sophia* à partir de la supériorité de l'étant qu'elle met au jour. D'abord, elle n'envisage pas chacun des étants mais bien le tout ou la totalité de l'étant (*ta panta*). L'objet de la *sophia* est donc l'universel, mais en tant qu'il n'est pas une somme des éléments, il permet l'économie d'une saisie des particularités qui le composent. Ensuite, ces objets universels sont *ta khalepa*, les plus difficiles à dévoiler. Cela signifie qu'ils sont de prime abord et le plus souvent étrangers au *Dasein* quotidien. À la haute dignité de son objet vient s'ajouter la dignité de la façon dont la *sophia* s'y prend pour le dévoiler. Celle-ci réside d'une part en son caractère fondamental au sens littéral, c'est-à-dire au fait que celui qui est sage va « plus à fond » (*grundlicher*), il va davantage au fond des choses (*er kommt den Sachen mehr auf den Grund*)⁹² » et, d'autre part, au fait qu'il choisit la connaissance pour elle-même et non pour autre chose. La *theôria* semble être, comme la *praxis*, à elle-même sa propre fin.

Si la *theôria* est bel et bien autotélique, il semblerait donc que la *sophia* tienne davantage sa supériorité sur la *phronêsis* de la dignité de l'étant qu'elle découvre que de la manière dont elle le découvre. Qui plus est, dans la mesure où Heidegger récuse le fond doxastique de la *phronêsis*, il semble qu'on ne puisse plus lui imputer le fait d'être « superficielle » : elle va bel et bien au fond des choses puisqu'elle dévoile le *Dasein* humain qui est ordinairement hermétique à lui-même en refusant de s'appuyer sur la superficialité du « bavardage » et du « On dit »⁹³. La véritable différence — et donc la véritable supériorité — ne résiderait-elle pas alors dans la nature de l'objet ?

Certes le *Dasein* humain que dévoile la *phronêsis* n'est pas *ta panta* : il a bien plus le caractère de la particularité que de l'universalité. Mais on peut se demander raisonnablement ce qui expliquerait la difficulté propre à ce que cherche à découvrir la *sophia* par opposition au *Dasein* humain. Aristote précise un peu ce qu'il veut dire par *ta khalepa* lorsqu'il dit que la *sophia* « a pour thème τὰ θεῖα⁹⁴ », c'est-à-dire les « choses divines ». Les choses divines sont les plus dignes (*ta timiôtata*) puisqu'elles sont des choses qui sont *aei*, toujours. Or il semblerait qu'une telle activité soit divine plutôt qu'humaine : « [L]e mode de son être-temporel lui interdit de demeurer constamment auprès de l'αἰεί (*Die Art seines Zeitlichseins macht es unmö-*

92. GA 19, p. 96.

93. Cf. Jacques Taminiaux, « *Bios theôrêtikos* et *bios politikos* dans l'enseignement de Marbourg », p. 59 sq.

94. GA 19, p. 134.

glich, ständig beim aei zu sein)⁹⁵. » La dignité des *ta khalepa* peut-elle fonder la dignité de la *sophia*, et par extension du *bios theôrêtikos*, s'il s'agit d'une dignité qui n'est pas à la mesure du *Dasein* ?

Ce problème se clarifie si l'on considère la *sophia* en ce qu'elle est constituée de l'intuition et de la science (*noûs kai epistêmê*). Le fait qu'elle soit *epistêmê* indique qu'elle « fait usage » des principes, des *archai* — les « choses divines » sont donc les principes de toute choses (*ta panta*) qui sont immuables ou qui sont toujours (*aei onta*)⁹⁶. Le fait qu'elle soit *noûs* indique que son rapport aux principes est un rapport de visée, rapport qui n'est pas sans faire penser à une appréhension visuelle, au regard. Si la *sophia* opère « dans la mesure où l'homme y parle⁹⁷ », si donc la *sophia* est *meta logou*, le *noûs* qui lui est inhérent « vise les ἀρχαί ἄνευ λόγου⁹⁸ ». Mais Heidegger indique que le *noûs* constitue également la *phronêsis*: « Nous rencontrons ici deux possibilités propres au νοῦς: le νοῦς dans sa concrétion la plus extrême (*im äußersten Konkretion*) et le νοῦς dans le καθόλου ultime, dans la généralité la plus générale (*in der allgemeinsten Allgemeinheit*)⁹⁹. » La généralité du *noûs* de la *sophia* surpasserait la particularité du *noûs* de la *phronêsis*. Heidegger indique que cette supériorité se ramène « à une *considération purement ontologique* (*rein ontologische Betrachtung*) »: la dignité ontologique supérieure du général contre le particulier ne renvoie pas ultimement à une supériorité de l'objet, de l'étant dévoilé par la *sophia* sur celui dévoilé par la *phronêsis*, mais plutôt à une supériorité du « mode d'être (*Seinsart*) propre à l'ἀληθεύειν »¹⁰⁰. Cette dignité se situe donc dans le type de *noûs* qui est le sien. C'est la *façon* dont la *sophia* appréhende les « choses difficiles » qui lui confère sa supériorité plus que la complexité des *archai* qu'elle cherche à découvrir:

[L]'existence humaine est proprement elle-même quand elle *est toujours telle qu'elle peut être au sens le plus élevé* (*Das menschlichen Dasein ist dann eigentlich wenn es immer so ist, wie es in höchstem Sinne sein kann*), quand elle séjourne (*aufhält*), dans la plus grande mesure, le plus longtemps possible et en permanence, dans la pure contemplation de l'étant permanent (*möglichst lange und immer, im reinen Betrachten des Immerseienden*)¹⁰¹.

Mais ce *noûs* universel serait inaccessible au *Dasein*: « le νοῦς de l'homme n'est pas le νοῦς véritable (*nicht der eigentliche*) [...] il est νοεῖν μετὰ λόγου¹⁰² ». La *sophia* est supérieure à la *phronêsis*, mais la *sophia*

95. *Ibid.*

96. GA 19, p. 142.

97. *Ibid.*

98. GA 19, p. 163.

99. *Ibid.*

100. GA 19, p. 168.

101. *Ibid.*, p. 171.

102. *Ibid.*, p. 180.

échappe à l'homme puisque le *noûs* qui la constitue requiert la « possibilité d'être en permanence (*die Möglichkeit immer zu sein*)¹⁰³ ». La *theôria* représente donc pour Heidegger la valorisation induite d'une temporalité incompatible avec la nôtre. Valorisation, d'une part, du temps présent sur les autres modalités possibles de la temporalité que représentent le passé et le futur. D'autre part, valorisation d'un temps qui n'est pas à la mesure de la temporalité *finie* et *mouvante* du *Dasein* humain. Cette double valorisation aurait conduit à la fois l'homme à se comprendre à la lumière de la présence ou de l'être-toujours et incidemment à comprendre l'être à partir d'une vision tronquée du temps. En brisant le primat traditionnel de la *theôria* sur la *praxis*, Heidegger entend réaffirmer la temporalité spécifique du *Dasein* et par là retrouver une conception intégrale de la temporalité au fil de laquelle il peut comprendre l'ontologie. Le fait qu'il soit un être de *logos* empêcherait l'être humain d'être vraiment un être de *theôria* : aussi est-ce le *zôon logon echon* qui coupe court selon Heidegger au *bios theôrêtikos*¹⁰⁴, ce qui le conduit à réaffirmer la *zôê praktikê* — fidèle, bien qu'en un sens singulier, à la double définition d'Aristote.

Ce double mouvement est palpable à même sa réappropriation de la *phronêsis* contre cette « impossible » *sophia*. Il semblerait que la *phronêsis* ait un *noûs aneu logou* pensable sans un rapport de présence. Ce nouveau rapport possible est celui de « l'éclair-du-regard, [du] coup d'œil sur l'à-chaque-fois-concret, qui comme tel peut toujours être autrement¹⁰⁵ ». Ce coup d'œil (*der Blick des Auges, der Augenblick*) de la *phronêsis* recoupe une conception « kairologique » du temps. Car le *kairos* est le temps de l'instant : l'instant du coup d'œil, certes, mais surtout l'instant où le passé passe dans le présent pour rejaillir sur ce qui est à-venir. Le *kairos* serait ce temps présent, qui, comme occasion de l'action (et non comme le maintenant [*nun*] du temps physique)¹⁰⁶, rassemble ou unifie en lui les trois temps possibles sans se donner la priorité, exprimant en quelque sorte par là les trois extases temporelles inscrites dans la futurité du *Dasein*.

Heidegger privilégie donc la *phronêsis* sur la *sophia*, mais il s'agit d'un type très particulier de *phronêsis*. Car cette réappropriation est une « ontologisation de la *phronêsis* », c'est-à-dire une absolutisation de la part ontologique¹⁰⁷ de la vertu de prudence — de sa part d'*alêtheuein*. Faisant abstraction des conditions concrètes de l'action — des conditions « ontiques », dirait-on —, cette reprise permet d'arracher la *phronêsis* à la *praxis* : « le pur et simple *ἀληθεύειν* propre à la *φρόνησις*, remis à lui-même, ne contribue en rien à l'ac-

103. GA 19, p. 178.

104. *Ibid.*, p. 179-180.

105. *Ibid.*, p. 164.

106. Sur cette distinction, voir Pierre Rodrigo et Alonso Tordesillas, « Politique, ontologie, rhétorique : éléments d'une kairologie aristotélicienne ? », p. 411-419.

107. Cf. Franco Volpi, « *Dasein* comme *praxis* : L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote », p. 15.

tion (*Das bloße auf sich gestellte ἀληθεύειν der φρόνησις trägt zur Handlung selbst nichts aus*)¹⁰⁸ ». Bien que l'on puisse parler avec Volpi du « *Dasein* comme *praxis* », il faut ajouter expressément qu'une *praxis* ontologisée n'a rien d'une philosophie pratique. Elle est plutôt paradoxalement une nouvelle forme de *theôria* — l'herméneutique du *Dasein* — qui se rabat sur les limites ontologiques de la *praxis* pour extirper le *Dasein* et la question de l'être qui le constitue à des horizons temporels inadéquats¹⁰⁹.

Hannah Arendt est aussi très critique de la *theôria*, mais pour des raisons différentes de celles de Heidegger. Le filon de sa critique est que la vie théorétique a traditionnellement contribué à une dévaluation de la *vita activa*, et particulièrement à une éclipse et à un déclin de l'action ainsi que du *bios politikos* avec lequel Aristote définit l'homme. Cette dévaluation trouve son origine, selon Arendt, dans la fragilité inhérente à l'action humaine — dans les « calamités de l'action » au nombre desquelles on compte surtout l'imprévisibilité de ses résultats et l'irréversibilité de son processus¹¹⁰. Or ces désagréments de l'action — qui correspondent à la finitude de l'agir humain — « viennent tou[s] de la condition humaine de pluralité¹¹¹ ». Remédier à la finitude de l'action signifie donc se débarrasser d'une façon ou d'une autre de la pluralité humaine. Les différentes formes d'autocraties sont des façons efficaces de se défaire de la pluralité. Ainsi, une grande portion de la tradition de la philosophie politique s'est adonnée à penser l'institution de formes de gouvernements monarchiques. Arendt appelle ce phénomène « la substitution traditionnelle du faire à l'agir ». La *theôria* est doublement coupable de cette substitution.

D'abord, parce que les théoriciens ont toujours cherché à s'évader des désagréments de l'action :

Fuir la fragilité des affaires humaines pour se réfugier dans la solidité du calme et de l'ordre est en fait une attitude qui paraît si recommandable que la majeure partie de la philosophie politique depuis Platon s'interpréterait aisément comme une série d'essais en vue de découvrir les fondements théoriques et les moyens pratiques d'une évasion définitive de la politique¹¹².

108. GA 19, p. 167.

109. Contre des lectures qui voient une supériorité de la *praxis* (ontologique) dans la réappropriation heideggérienne d'Aristote, comme celles de Volpi (1988), Beistegui (2002), Smith (2003), Sommer (2005, 2006) ou Arrien (2010, 2014), nous privilégions l'interprétation qui y voit une *theôria* s'affaissant sur les limites ontologiques de la *praxis*, comme le soutiennent les travaux de Gadamer (1992), Taminiaux (1987, 1991, 1992, 2002), Bernasconi (1989), Brogan (1989), Long (2002), Gonzalez (2006, 2009), Zickmund (2007) et Thanassas (2012).

110. CHM, p. 237. Arendt ajoute à ces calamités l'anonymat des auteurs de l'action. Fidèle au schéma arendtien, on peut sans doute dire que sans la cristallisation de l'action dans l'œuvre humaine, les acteurs politiques nous resteraient à jamais inconnus.

111. CHM, p. 237.

112. CHM., p. 238-239.

Les philosophes auraient cherché à fuir le tumulte, la parole et l'opinion du politique pour trouver le calme, la contemplation silencieuse et la vérité dans la *theôria*. Mais une telle sérénité contemplative est impossible tant et aussi longtemps que le politique interfère avec un tel retrait. C'est dans cette optique qu'ils ont cherché non pas à intégrer et à participer au politique, mais à *régler* le politique une fois pour toutes. Dédaignant le « mouvement » de l'action, ils ont trouvé dans l'œuvre un coefficient de stabilité exploitable et ils ont dès lors cherché à *produire* une société plutôt qu'à investir son espace d'apparence. La *theôria* est d'abord coupable de substituer l'agir au faire pour cette raison de stabilité.

Ensuite, la *theôria* vise les choses dans une perspective sensiblement « poétique » puisque ce qu'elle chercherait à contempler, ce sont les modèles. Arendt discute à cet égard la théorie platonicienne des Idées¹¹³. Elle souligne le fait que Socrate se sert souvent dans ses exemples du paradigme de l'artisan et de l'artefact, du producteur et du produit. L'idée du lit est en ce sens le modèle que l'artisan imite en fabricant des lits réels, l'*eidōs* qui s'impose comme *telos* à tout producteur dans l'activité de *poiēsis*. Il y a donc une affinité particulière entre le mode de la *theôria* comme pensée des modèles et son application dans une forme de production, de « faire ». Habités à ces modèles immuables, les théoriciens ont tendance à chercher à modeler la communauté politique en défigurant tout ce qu'elle a d'instable. Un peu comme dans l'analyse de Heidegger, la *theôria* participe d'une temporalité qui n'est pas à la mesure de celle du politique. En venant écraser la *theôria* sur la *praxis*, les philosophes politiques ont détruit l'action politique.

Arendt considère que cette traditionnelle substitution de l'agir au faire correspond à un déclin du politique puisqu'en définitive, elle tient sa source dans la rupture de la parole avec les actes qu'elle a par après perpétués. En effet, il semblerait que le point de départ de l'histoire de la philosophie politique soit le procès de Socrate, où la parole humaine ne sut s'arrimer avec l'action pour trouver dans la persuasion la voie de sa réussite¹¹⁴. Platon aurait été, par cet échec de Socrate à persuader Athènes, désillusionné de la parole politique et l'aurait en un sens « confisquée » pour la conserver toute entière philosophique ou théorique. Or « la puissance [comme capacité d'agir en commun] n'est actualisée que lorsque la parole et l'acte ne divorcent pas¹¹⁵ », si bien que l'action politique allait dès lors être constamment mise en péril par la contemplation, et la contemplation par des actes désormais laissés à eux-mêmes, c'est-à-dire violents, brutaux. La *theôria* serait responsable de disloquer les deux composantes de la définition de l'être humain comme être pratique, à savoir le *logon echon* et le *politikon*.

113. CHM., p. 240-243.

114. CHM, p. 12. Cf. aussi Hannah Arendt, « Philosophy and Politics », p. 427-428.

115. CHM, p. 220.

Si l'histoire de la philosophie politique est désormais lue comme un déclin du politique, Arendt cherche néanmoins à inverser la tendance en proposant simultanément une critique et une dévaluation de la *theôria* au profit de la *vita activa* et, au premier chef, de l'action. Cela exige une réconciliation fine de la parole et des actes, une revalorisation d'un *logos* praxique ou d'une *praxis meta logou*. Force est de reconnaître toutefois que la réappropriation heideggérienne d'Aristote constitue un obstacle à une telle reconduction de la parole à l'action et de l'action à la parole. Puisqu'il préconise une perspective strictement ontologique, c'est le sens temporel de l'être qui guide chez Heidegger la hiérarchie des deux modes de vie et qui conduit à une parole philosophique abstraite de l'action où l'être et le temps de la *praxis* deviennent les paramètres d'une nouvelle forme de *theôria*, d'activité théorique. Il ne fait aucun doute que l'analyse arendtienne vise juste au moins en ceci que Heidegger participe de la tradition platonicienne du déclin du politique par la substitution du faire à l'agir. En isolant la *phronêsis* — vertu politique par excellence — de l'action humaine, il rend possible (voire encourage) l'action imprudente. Et puisque la prudence ne peut plus servir à penser l'action, mais seulement la mobilité facticielle du *Dasein*, Heidegger pense l'action en termes de production — production du Peuple¹¹⁶ — à la lumière de standards théorétiques provenant d'une méditation sur l'être¹¹⁷.

Heidegger et Arendt sont donc tous deux très critiques de la *theôria*. Mais à la manière dont diffèrent leurs ontologies respectives, leurs critiques sont également différentes. Le motif de la critique heideggérienne demeure essentiellement lié à la façon dont la *theôria* traditionnelle comprend le rapport de l'être au temps, et s'avère donc purement ontologique. Heidegger voit donc dans la *theôria* une forme de pensée qui tend à rater la question de l'être et à s'en éloigner. Le motif d'Arendt est éminemment politique et s'oppose en grande partie à ce qu'elle aperçoit chez Heidegger comme une reprise du *bios theôrêtikos*¹¹⁸. La *theôria* menace toujours pour Arendt d'écraser la pluralité des individus uniques et égaux qui rend possible l'action politique¹¹⁹. Une telle menace ne pose pas de problème du point de vue

116. Le peuple est envisagé au terme de *Sein und Zeit* comme le « provenir plein authentique du *Dasein* » (SZ, §74, p. 385), à savoir comme un être-avec (*Mitsein*) évalué positivement à la lumière des considérations ontologiques qui traversent l'ouvrage. La filiation de ce type de réflexion sur le politique avec la tradition platonicienne se laisse voir dans le *Discours du rectorat* où Heidegger envisage une reprise presque telle quelle de la tripartition de la cité proposée par Platon dans la *République*. Cf. Martin Heidegger, *L'auto-affirmation de l'université allemande: discours tenu pour la prise en charge solennelle de rectorat de l'université Fribourg-en-Brigsau*, p. 29-33.

117. Sur ce point, voir Jacques Taminiaux, « The Reappropriation of the *Nicomachean Ethics*: *Poiesis* and *Praxis* in the Articulation of Fundamental Ontology », p. 133-137.

118. Voir Étienne Tassin, *Le trésor perdu*, p. 109.

119. D'où sa formule désormais célèbre selon laquelle la philosophie en général « n'[est] pas tout à fait innocente ». Voir la lettre de Hannah Arendt à Karl Jaspers du 4 mars 1951, publiée dans Hannah Arendt et Karl Jaspers, *La philosophie n'est pas tout à fait innocente*, p. 248-250.

heideggérien puisque la pluralité et sa *doxa*, sous la forme inauthentique du On est un obstacle à la *praxis* si celle-ci est interprétée en un sens *purement* ontologique, c'est-à-dire si elle est devenue analytique du *Dasein* ou ontologie fondamentale. Les motifs de ces deux rejets de la *theôria* révèlent donc davantage une opposition fondamentale entre Heidegger et Arendt sur la *praxis* qui est à bon droit le propre de l'être humain.

Theôria, praxis, energeia : deux difficultés

En opérant un vaste travail interprétatif sur la double définition aristotélicienne de l'homme comme *zôon logon echon* et comme *zôon politikon*, Heidegger et Arendt ont donc cherché à comprendre l'être humain dans l'horizon de la *praxis*. Si la *lexis* et le *legein* compris comme *alêtheuein* les conduisent à des compréhensions fort différentes de ce que c'est qu'être un être pratique, leur divergence ne relève pas d'un simple arbitraire herméneutique. Il nous semble en effet que ces deux directions sont contenues à même la pensée aristotélicienne de la *praxis*, pensée qu'elles permettent donc de clarifier en retour.

Cette alternative à laquelle nous faisons face entre une *praxis* ontologique et une *praxis* politique nous paraît en effet découler de la double signification que possède le mot *praxis* dans le *corpus aristotelicum*. D'un côté, la *praxis* y désigne ce que nous entendons au sens courant par l'action, à savoir, à ce qui relève de l'agir moral ou politique. De l'autre, le terme de *praxis* utilisé par Aristote désigne un type d'activité qui se distingue par sa structure ontologique à la *poiêsis*. Lorsqu'elle est employée en ce sens, la *praxis* n'est pas nécessairement une action au sens moral et politique mais peut désigner des actes aussi variés que voir et penser (*Mét.* 1048b22-24). Elle a alors un sens métaphysique ou ontologique qui est celui de l'*energeia*, de l'acte ou de l'activité. Aristote identifie en effet ce sens ontologique de la *praxis* à l'*energeia* et les distingue de la *poiêsis* qui aurait plutôt la structure ontologique du mouvement, de la *kinêsis* (*Mét.* 0.6 et *EN.* X.3-4). Ce qui permet d'opérer cette distinction est le fait que l'*energeia* a sa fin en elle-même de manière à être complète à tout moment de sa durée, tandis que la fin de la *kinêsis* est toujours extérieure à celle-ci, si bien qu'elle n'est jamais complète — lorsque le mouvement est complété, le mouvement n'est plus. Cette distinction capitale de la métaphysique aristotélicienne entre l'autotélie de l'activité et l'hétérotélie du mouvement est le fondement ontologique de la distinction entre *praxis* et *poiêsis*.

Cette signification ontologique de la *praxis* ne s'oppose toutefois en rien au sens courant de l'agir moral et politique. Un acte vertueux par exemple est bel et bien selon Aristote une *praxis* au sens d'une action *et* au sens structurel de l'*energeia* : l'acte trouve sa fin en lui-même et a donc une valeur intrinsèque. Aussi les interprétations de Heidegger et de Arendt correspondent-elles à deux possibilités pour ainsi dire contenues dans le traitement aristotélicien de la *praxis*. Dans le premier cas, Heidegger absolutise

son caractère ontologique, à savoir la structure autotélique du couple *praxis-energeia* — il traite la *praxis* d'une manière analogue à ce que fait Aristote dans la *Métaphysique* — dans cet esprit, la *praxis* n'est pas nécessairement une action et peut être aussi bien une activité intellectuelle comme l'est, en un sens important, l'herméneutique du *Dasein*. Dans le second cas, Arendt privilégie le sens le plus étroit qu'a la *praxis* chez Aristote tout en fondant sa dignité sur le fondement ontologique de son autotélie.

Mais en dépit de leur relative cohérence avec l'ambivalence aristotélicienne que nous venons de relever, les réappropriations heideggérienne et arendtienne de la *praxis* demeurent problématiques pour au moins deux raisons.

D'une part, c'est qu'elles visent à faire de la *praxis* le sens de la mobilité et de la finitude de l'être humain — que défierait traditionnellement le *bios theôrêtikos* dans sa recherche de l'éternel — en tendant à l'assimiler au mouvement : Heidegger identifie la *praxis* (et l'*energeia*) à la *Bewegung* ou à la *Bewegtheit*¹²⁰, et Arendt lui attribue le caractère d'un processus (*process*¹²¹). Cette identification leur permet de souligner le caractère toujours inachevé et, par là, la temporalité finie qui serait inextricablement le lot de toute pratique humaine. Or, en transposant ainsi la *praxis* au domaine de la *kinêsis*, ils courent tous deux le risque de se priver des ressources ontologiques dont ils ont pourtant besoin et dont ils se servent *de facto* pour affirmer la supériorité de la *praxis* sur la *poiêsis* et la *theôria*. Car selon le Stagirite, le mouvement n'a de valeur qu'extrinsèque et jamais en lui-même puisque sa fin lui est toujours extérieure. Or cette caractéristique du mouvement n'est nullement accessoire : elle est la raison même qui fait la tempora-

120. Voir GA 19, p. 18 et GA 18, p. 295-296. À ce dernier endroit, Heidegger déforme le texte d'Aristote avec sa traduction de *Mét.* 1050a22-23 : il écrit que l'*energeia* « *spannt sich aus zum Ende* » tandis que l'original dit plutôt « le nom (*tounoma*) "*energeia*" tend vers (*sun-tithemenê*) [la signification du mot] *entelecheia* », faisant de l'*energeia* un mouvement dirigé vers l'entéléchie tandis qu'Aristote indique plutôt que le sens de l'*energeia* s'apparente à celui de l'*entelecheia*. Voir sur cette traduction Francisco J. Gonzalez, « Whose Metaphysics of Presence? Heidegger's Interpretation of *Energeia* and *Dunamis* in Aristotle », p. 541.

121. Voir *CHM*, p. 245-250. Arendt affirme en effet que la « force du processus de l'action ne s'épuise jamais dans un seul acte » et que dans la mesure où l'« action n'a pas de fin », « le processus d'un acte peut durer jusqu'à la fin des temps » (*ibid.*, p. 248). Elle fait ainsi de l'action un mouvement dont la fin est indéterminée plutôt qu'une activité toujours complète parce qu'elle contient en elle-même sa fin. En insistant de la sorte sur l'incomplétude de l'action, Arendt lui attribut le caractère de la *kinêsis*. Sur l'inachèvement et l'incomplétude de la temporalité de l'action chez Arendt, voir Étienne Tassin, *Le trésor perdu*, p. 300-301. Sur les dimensions inaugurale et intempestive propres au temps de l'action comme natalité, voir *ibid.*, p. 304, 317. Quoi que nous ne puissions que l'évoquer en passant, il nous semble que cette dimension inaugurale de l'action est beaucoup plus proche de la notion kantienne de liberté que du concept aristotélicienne d'*energeia*, contrairement à ce que laisse entendre Tassin. Pour une discussion détaillée de la temporalité de l'action dans *The Human Condition*, voir Marc Le Ny, *Hannah Arendt : Le temps politique des hommes. Le temps comme dimension de la phénoménologie existentielle et politique*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 147-199.

lité du mouvement et son inachèvement. C'est parce que le *telos* de la *kinêsis* est extérieur à celle-ci que la *kinêsis* est toujours inachevée et qu'elle se déploie temporellement vers un achèvement qui marquera son terme. C'est aussi son inachèvement, et par conséquent le changement qui progresse selon différents moments et qui fait en sorte que le mouvement est temporellement affecté ou différencié. Voilà pourquoi en revanche Aristote pense que l'*energeia*, au contraire de la *kinêsis*, n'est pas dans le temps. En effet, puisqu'elle est complète à tout moment, et cela parce que sa fin lui est intrinsèque, l'activité n'est pas différenciée ou altérée par les différents instants de sa durée. Donc, si Arendt a raison de dire que l'*energeia* a une fin et une valeur intrinsèques, elle a tort de dire que celle-ci est complètement étrangère à la catégorie des fins et des moyens¹²², et elle a tort de la dire *atelês*: le mot « *atelês* » signifie « incomplet » ou « imparfait » et caractérise, dans le texte même auquel réfère Arendt (*Phys.* 201b30-31), le mouvement (défini comme *energeia atelês*, activité incomplète) plutôt que l'*energeia*¹²³. En dépit de sa durée, l'*energeia* est donc en un sens très important « intemporelle »¹²⁴, intemporalité indiquée par Aristote dans la simultanéité des temps présent et parfait¹²⁵: « d'un coup, on voit et on a vu (*horâ hama kai heôrake*) » (*Mét.* 1048b23) — ce qui ne peut jamais être dit d'un mouvement qui se déploie dans et selon le temps. Pour le dire en un mot, donc, insister sur la structure autotélique et « énergétique » de la *praxis* n'est pas une bonne façon d'indiquer quelque mouvement ou temporalité que ce soit, et assigner mouvement et temporalité à la *praxis* n'est pas une bonne façon d'en faire valoir la fin et la valeur intrinsèques. À défaut de pouvoir montrer qu'il est possible de concilier *sous le même rapport* autotélie et hétérotélie et ainsi de concevoir la possibilité d'un mouvement autotélique¹²⁶, les stratégies herméneutiques de Heidegger et Arendt qui font de l'*energeia* une *kinêsis* demeurent éminemment problématiques.

122. Voir sur ce point Jussi Backman, « The End of Action: An Arendtian Critique of Aristotle's Concept of *praxis* ».

123. Étienne Tassin a remarqué cette erreur d'Arendt mais suggère que cette méprise n'altère pas substantiellement la lecture et l'appropriation arendtiennes du concept d'*energeia* (Étienne Tassin, *Le trésor perdu*, p. 301 n. 1). Il nous semble au contraire que cette erreur — l'attribution de l'« atélie » à l'*energeia* — est cruciale puisqu'elle permet à Arendt de marquer d'incomplétude et d'inachèvement l'action, lui conférant les caractéristiques de la *kinêsis*. Voir *supra*, note 121.

124. Voir Mark Stone, « Aristotle's Distinction Between Motion and Activity ».

125. La question de savoir si et dans quelle mesure cette intemporalité de l'*energeia* recoupe la temporalité du *kairos*, comme le pensent Rodrigo et Tordesillas, déborde malheureusement le cadre de la présente critique. Voir Pierre Rodrigo et Alonso Tordesillas, « Politique, ontologie, rhétorique: éléments d'une kairologie aristotélicienne? », p. 417-419.

126. Cela semble bien être la façon dont Heidegger s'approprie la *praxis* d'Aristote, sans toutefois considérer que la pensée d'Aristote fait l'impasse sur une telle chose. Voir GA 62, p. 385: « *Das Sein des Lebens ist gesehen als an ihm selbst ablaufende Bewegtheit.* »

D'autre part, si on concède à la notion de *praxis* en toute son ampleur la teneur ontologique de l'*energeia*, force est de reconnaître que la *theôria* est une *praxis* au même titre que l'action et que celle-ci est tout aussi autotélique que celle-là. En effet, la *praxis* n'a en vue rien d'autre que la *praxis*. Certes, Heidegger pense que cette autotélie est plus manifeste dans le cas de la *praxis* que de la *theôria* puisqu'il dit que la fin de la *phronêsis* est la *phronêsis* elle-même, ce qui ne serait pas le cas de la *sophia*, laquelle a pour fin les *archai* éternelles. Mais à ce point, l'interprétation heideggérienne dénature le texte d'Aristote: la *phronêsis* a pour fin le bien agir, et non pas elle-même¹²⁷. À ce titre, certes, l'ensemble de la *praxis* ne vise pas autre chose qu'elle-même — mais n'en irait-il pas au moins de même avec la *theôria*? Si en effet la pensée n'est pas une activité trouvant sa fin en elle-même (comme le suggère l'utilisation des verbes « *noein* » et « *phronein* » dans *Mét.* Θ.6), on peinerait à comprendre pourquoi Aristote attribue à l'*energeia* suprême le caractère de la pensée pure, de la *noêseôs noêsis*. Quoi qu'il en soit, il semble que si l'autotélie de l'*energeia* doit être, comme semblent le penser Heidegger et Arendt, le critère d'évaluation de la *praxis*, il n'y a pas lieu de disqualifier la *theôria*.

Penchons-nous alors sur le point commun de la critique heideggérienne et arendtienne de la *theôria*, c'est-à-dire la question de sa temporalité. Heidegger assimile la *theôria* à une métaphysique de la présence: les *archai* qu'elle contemple sont les principes qui sont toujours, et dans la mesure où l'*aei on* consisterait en une sorte d'hypostase du temps présent, elle serait une contemplation vaine ou impossible de ce qui est toujours présent. Pour Arendt, similairement, la *theôria* chercherait, en politique, à substituer le faire à l'agir en se modelant sur la stabilité de cet *aei on* — faisant, à la suite de Platon, des idées éternelles et immuables un « modèle inaltérable » pour le politique¹²⁸. Mais l'*aei on* est-il vraiment une présence continue, un repos éternel par opposition au mouvement fini de l'existence humaine? Dans un passage du *De Caelo* auquel réfère Heidegger, Aristote dit en fait que l'*aiôn* est le temps de la vie de chacun (*ton tês ekastou zôês khronon*, 279a24). Heidegger lit: « [C]e qui est exprimé dans l'*aiôn*, c'est la mesure du temps *présent* dont dispose un vivant¹²⁹. » Toutefois, Aristote comprend la vie comme *energeia* (*Mét.* 1048b27, *EN* 1175a12). Et le temps de l'*energeia*, tel qu'il est exposé dans *Métaphysique* Θ 6, semble irréductible au seul présent. En effet, si tel était le cas, le temps de l'*energeia* serait une succession de « maintenant (*nun*) » identiques, ce que la simultanéité du temps

127. Cf. GA 19, p. 49: « Avec la φρόνησις, le πρακτόν a le même caractère d'être (*Sein-scharakter*) que l'ἀληθεύειν même. »

128. Voir CHM, p. 241-242. Ce type de perspective qu'Arendt voit en Platon « subordonne la pluralité des humains à l'unicité de l'Essence de l'homme, la condition politique de l'existence à une métaphysique de l'essence » (Étienne Tassin, *Le trésor perdu*, 102).

129. GA 19, p. 33.

présent et passé infirme : ça n'est pas la même chose de dire « je vis, je vis, je vis, etc. » que de pouvoir dire qu'au même instant « j'ai vécu et je vis ». La temporalité ou plutôt l'intemporalité de l'*energeia* s'oppose au caractère statique du seul temps présent puisque sa complétude requiert précisément que ce qui est présent (« je vis ») soit simultanément avec ce qui n'est pas présent (« j'ai vécu »)¹³⁰. Cet aspect étranger à la présence est l'élément essentiel pour comprendre que l'*energeia* n'est pas à proprement parler temporelle, à savoir qu'elle n'est pas un mouvement. Le fait que Heidegger n'ait su voir autre chose dans l'*energeia* qu'une forme de *kinêsis* indique peut-être qu'il n'a pas aperçu cette possibilité alternative à l'*aei on* comme présence. Mais si la vie est cette dynamique de l'activité pour Aristote, on ne peut assimiler le temps de la vie, l'*aiôn*, à la pure présence. Dans cette mesure, les premiers principes qu'on cherche à comprendre dans la *theôria* sont, non pas toujours présents, mais toujours actifs. Et qui s'évertue à les saisir ne le fait lui aussi qu'*activement*, et non pas, comme le voudrait Heidegger, à la manière statique et inerte d'un séjour qui se traduirait par le verbe « *aufhalten* ». Arendt et Heidegger ne voient pas que l'*energeia* est en quelque sorte hors des catégories de mouvement et de repos à proprement parler, et de même à la fois pour la *praxis* et la *theôria* véritables.

Conclusion

Si nos analyses sont justes, les critiques heideggérienne et arendtienne de la *theôria* qui accompagnent invariablement leur valorisation de la *praxis* comme horizon de compréhension de notre humanité sont dans une large mesure injustifiées. Il est certes légitime de chercher à revaloriser la part *praxique* de l'homme après que celle-ci eut été peu à peu éclipsée par le déploiement moderne de la philosophie — en ce sens, un travail de réhabilitation de la définition de l'homme comme *zôon logon echon* et comme *zôon politikon* semble approprié. Mais il n'est pas certain qu'une nouvelle éclipse, cette fois, de la *theôria* par la *praxis* — qu'il s'agisse d'une *praxis* ontologique ou d'une *praxis* politique — soit une solution au problème. En signalant cette tendance des formes contemporaines du néo-aristotélisme à ne récupérer que la pratique et à laisser pour compte la réflexion théorétique, Franco Volpi se demandait si ce geste ne barrait pas la route à des considérations indispensables sur les finalités humaines — et en ce sens, si l'éclipse du théorétique en philosophie ne laissait pas paradoxalement libre cours à la crise moderne de la rationalité tant décriée par nos auteurs¹³¹.

130. Nous faisons nôtres sur ce point l'analyse de Francisco Gonzalez — voir Francisco J. Gonzalez, « Whose Metaphysics of Presence? Heidegger's Interpretation of *Energeia* and *Dunamis* in Aristotle », p. 544-545.

131. Voir Franco Volpi, « Réhabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotélisme », p. 482-483.

Cette question des *conséquences* possibles d'un abandon de la *theôria* par des « aristotéliens » contemporains comme Heidegger et Arendt est une question philosophique cruciale. Mais nous avons plutôt cherché à indiquer ici, *en deçà* de ce genre de considérations, que les critères au moyen desquels Heidegger et Arendt procèdent à leurs valorisations respectives de la *praxis* ne permettent pas d'éclipser la *theôria* en toute cohérence. D'abord, *theôria* et *praxis* sont toutes les deux *energeiai* et, en ce sens, elles s'inscrivent dans un rapport de continuité bien plus que d'opposition ferme. Ensuite, la temporalité du théorétique n'est pas celui d'une pure présence statique, mais une forme de temporalité ou d'intemporalité dynamique qui s'inscrit au-delà des temps passé, présent et futur : l'*aiôn*, le temps de la vie, est aussi le temps de l'activité, de l'*energeia* au sein de laquelle il est contemplé.

Assurément, la *theôria* humaine est finie, elle est limitée par sa durée et ne parvient jamais en ce sens à une saisie pleine et entière de la totalité de l'étant. Mais en dépit de cette finitude, elle n'en demeure pas moins possible et même capable de constituer un horizon important de la compréhension de l'être humain : « Chez les dieux en effet, l'existence entière est bienheureuse (*hapas ho bios makarios*) et chez les hommes, elle l'est dans la mesure où ils ont quelque chose qui ressemble à ce genre d'activité (*tois d'anthropois eph' hoson homoioima ti tês toiautês energeias huparkei*) » (EN 1178b26). Définir l'homme comme être pratique veut dire pour Aristote le définir à la fois comme *bios politikos* et comme *bios theôrêtikos*. Au sein des analyses de Heidegger et Arendt autour de cette définition aristotélienne, cette possibilité *double* est absente ou ratée. Mais on peut éventuellement espérer qu'une fois cette possibilité manifestée par son retrait, son ratage soit l'occasion d'une rencontre nouvelle¹³².

Bibliographie

- Arendt, Hannah. « Philosophy and Politics », *Social Research*, vol. 71, n° 3 (automne 2004), p. 427-454.
- . « Vérité et politique », *La crise de la culture*, dans *L'Humaine Condition*, trad. C. Dupont et A. Huraut, Paris, Gallimard, 2012, p. 788-820.
- . *Condition de l'homme moderne*, dans *L'Humaine Condition*, trad. G. Fradier, Paris, Gallimard, 2012, p. 59-329.
- Arendt, Hannah et Karl Jaspers. « La philosophie n'est pas tout à fait innocente », lettres choisies et présentées par J.-L. Fidel, trad. E. Kaufholz-Messmer, Paris, Payot & Rivages, 2006.
- Arrien, Sophie-Jan. « Herméneutique et φρόνησις chez le jeune Heidegger », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 108, n° 3, 2010, p. 421-441.

132. Cette recherche a été financée par le Fonds de Recherche du Québec — Société et culture (FRQSC) et par le Bureau des Études Supérieures de l'Ontario (BESO). L'auteur tient à remercier les évaluateurs anonymes de la revue *Philosophiques* pour leurs commentaires sur une version antérieure de ce texte.

- . *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, Paris, Presses universitaires de France, 2014.
- Backman, Jussi. « The End of Action: An Arendtian Critique of Aristotle's Concept of *praxis* », *Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences. Helsinki Collegium for Advanced Studies*, n° 8, 2010, p. 28-47.
- Beistegui, Miguel de. « "Homo Prudens" », *Heidegger and Practical Philosophy*, F. Raffoul and D. Pettigrew (ed.), Albany, State University of New York Press, 2002, p. 117-131.
- Bernasconi, Robert. « Heidegger's Destruction of Phronesis », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 28, 1989, p. 127-147.
- Birmingham, Peg. « Heidegger and Arendt: The Birth of Political Action and Speech », *Heidegger and Practical Philosophy*, F. Raffoul and D. Pettigrew (ed.), Albany, State University of New York Press, 2002, p. 191-202.
- Bowler, Michael. *Heidegger and Aristotle: Philosophy as Praxis*, London, Continuum International Publishing Group, 2008.
- Brague, Rémi. « La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec. Note sur la critique de la *Vorhandenheit* comme modèle ontologique de la lecture heideggerienne d'Aristote », *Phénoménologie et Métaphysique*, sous la direction de J.-L. Marion et G. Planty-Bonjour, Paris, PUF, 1984, 247-273.
- Brogan, Walter. « A Response to Robert's Bernasconi's "Heidegger's Destruction of Phronesis" », *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 28, 1989, p. 149-153.
- Campbell, Scott M. *The Early Heidegger's Philosophy of Life: Facticity, Being and Language*, New York, Fordham University Press, 2012.
- Cassin, Barbara. « Greeks and Romans: Paradigms of the Past In Arendt and Heidegger », *Comparative Civilizations Review*, n° 22, automne 1990, p. 28-53.
- Cassin, Barbara. *Aristote et le logos. Contes de la phénoménologie ordinaire*, Paris, PUF, 1997.
- Dubreuil, Laurent. « De la vie dans la vie: sur une étrange opposition entre *zôê* et *bios* », *Labyrinthe*, vol. 22, n° 3, 2005, p. 47-52.
- Gadamer, Hans-Georg. « Un écrit "théologique" de jeunesse », in M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, trad. J.-F. Courtine, Mauvezin, T.E.R., 1992, p. 9-15.
- Gonzalez, Francisco J. « Whose Metaphysics of Presence? Heidegger's Interpretation of *Energeia* and *Dunamis* in Aristotle », *Southern Journal of Philosophy*, vol. 44, 2006, p. 533-568.
- . « Beyond or Beneath Good and Evil? Heidegger's Purification of Aristotle's Ethics », *Heidegger and the Greeks: Interpretative Essays*, Bloomington, Indiana University Press, 2006, p. 127-156.
- Gonzalez, Francisco. *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2009.
- Heidegger, Martin. 1921-1922. *Interprétation phénoménologique d'Aristote: indication de la situation herméneutique [in GA 62]*, trad. J.-F. Courtine, Mauvezin, T.E.R., 1992.
- . 1924. *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy [GA 18]*, trad. R. Metcalf et M. B. Tanzer, Bloomington, Indiana University Press, 2009.
- . 1927. *Être et Temps [SZ]*, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.
- . *Gesamtausgabe [GA]*, Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann, 1975.

- . 1933. *L'auto-affirmation de l'université allemande: discours tenu pour la prise en charge solennelle de rectorat de l'université Fribourg-en-Brigsau*, trad. G. Granel, Mauvezin, Éditions Trans-Europ-Repress, 1987.
- . 1924-1925. *Platon: Le Sophiste* [GA 19], trad. J.-F. Courtine, P. David, D. Pradelle et P. Quesne, Paris, Gallimard, 2001.
- Kisiel, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- Le Ny, Marc. *Hannah Arendt: Le temps politique des hommes. Le temps comme dimension de la phénoménologie existentielle et politique*, Paris, L'Harmattan, 2013.
- Long, Christopher. « The Ontological Reappropriation of Phronêsis », *Continental Philosophy Review*, vol. 35, 2002, p. 35-60.
- McNeil, William. *The Glance of the Eye: Heidegger, Aristotle and the Ends of Theory*, Albany, State University of New York Press, 1999.
- Noor, Ashraf. « Langage et apparence: Arendt, Heidegger et la phénoménologie du *Sophiste* », dans *Hannah Arendt: L'humaine condition politique*, E. Tassin (dir.), Paris, L'Harmattan, 2001, p. 275-325.
- Rodrigo, Pierre. *Aristote. Une philosophie pratique: praxis, politique et bonheur*, Paris, Vrin, 2006.
- Rodrigo, Pierre et Alonso Tordesillas. « Politique, ontologie, rhétorique: éléments d'une kairologie aristotélicienne? », *Aristote Politique. Études sur les Politiques d'Aristote*, sous la direction de P. Aubenque et A. Tordesillas, Paris, PUF, 1993, p. 399-419.
- Smith, Daniel L. « Intensifying Phronesis: Heidegger, Aristotle and Rhetorical Culture », *Philosophy and Rhetoric*, vol. 36, n° 1, 2003, p. 77-102.
- Sommer, Christian. « L'inquiétude de la vie facticielle. Le tournant aristotélicien de Heidegger (1921-1922) », *Les Études philosophiques*, vol. 1, 2006, p. 1-28.
- . *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, Paris, Presses universitaires de France, 2005.
- Stone, Mark. « Aristotle's Distinction Between Motion and Activity », *History of Philosophy Quarterly*, vol. 2, n° 1, 1985, p. 11-19.
- Taminiaux, Jacques. « Sur deux lettres à Heidegger », dans *Sillages phénoménologiques: auditeurs et lecteurs de Heidegger*, Bruxelles, Ousia, 2002, p. 69-90.
- . « *Bios politikos* and *bios theoretikos* in the Phenomenology of Hannah Arendt », *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 4, n° 2, 1996, p. 215-232.
- . « *Bios theôrêtikos* et *bios politikos* dans l'enseignement de Marbourg », dans *Sillages phénoménologiques: auditeurs et lecteurs de Heidegger*, Bruxelles, Ousia, 2002, p. 50-64.
- . « Heidegger et Arendt lecteurs d'Aristote », *Les Cahiers de philosophie*, n° 4 (automne 1987), p. 41-52.
- . « Performativité et grécomanie? », dans *Sillages phénoménologiques: auditeurs et lecteurs de Heidegger*, Bruxelles, Ousia, 2002, p. 91-107.
- . « The Interpretation of Aristotle's Notion of *Aretê* in Heidegger's First Courses », *Heidegger and Practical Philosophy*, F. Raffoul and D. Pettigrew (ed.), Albany, State University of New York Press, 2002, p. 13-27.
- . « The Reappropriation of the *Nicomachean Ethics*: *Poiesis* and *Praxis* in the Articulation of Fundamental Ontology », *Heidegger and the Project of Funda-*

- mental Ontology*, Albany, State University of New York Press, 1991, p. 111-143.
- . *La fille de Thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*, Paris, Payot, 1992.
- Tassin, Étienne. *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot, 1999.
- Thanassas, Panagiotis. « Phronesis vs. Sophia : On Heidegger's Ambivalent Aristotelianism », *The Review of Metaphysics*, vol. 66, n° 1, 2012, p. 31-59.
- Van Buren, John. *Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1994.
- Villa, Dana. « Arendt and Heidegger, Again » dans *Heidegger's Jewish Followers: Essays on Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas, and Emmanuel Levinas*, édité par Samuel Fleischacker, Pittsburgh, Duquesne University Press, 2008, p. 43-82.
- . « Arendt, Heidegger and the Tradition », *Social Research*, vol. 74, n° 4, hiver 2007, p. 983-1002.
- . *Arendt and Heidegger: the Fate of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Volpi, Franco. « *Dasein* comme *praxis* : L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote », *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, *Phaenomenologica*, n° 108, 1988, p. 1-41.
- . « Réhabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotélisme », *Aristote Politique. Études sur les Politiques d'Aristote*, sous la direction de P. Aubenque et A. Tordesillas, Paris, PUF, 1993, p. 461-484.
- . « La question du λόγος dans l'articulation de la facticité chez le jeune Heidegger, lecteur d'Aristote », *Heidegger 1919-1929: De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996, p. 33-66.
- Zickmund, Susan. « Deliberation, Phronesis, and Authenticity: Heidegger's Early Conception of Rhetoric », *Philosophy and Rhetoric*, 2007, vol. 40, n° 4, 2007, p. 406-415.