

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE  
*Interpretationes*  
STUDIA PHILOSOPHICA EUROPEANA  
VOL. III / NO. 1 / 2013



ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

*Interpretationes*

---

STUDIA  
PHILOSOPHICA  
EUROPEANA  
VOL. III / NO. 1 / 2013

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM  
2014

### **Guest editor – Editeur invité – Gastherausgeber**

Attilio Bragantini

### **Editorial Board – Comité d'édition – Redaktionsrat**

Sophie Adler, Lucia Ana Belloro, Kyla Bruff, Fabio Bruschi (rédacteur en chef), Mariana Carrasco Berge, Élise Coquereau, Melina Duarte, Blerina Hankollari, Ivan Jurkovic, Petr Kocourek, Kouamen Happi Hoeradip, Inès Luca, Viola Giulia Milocco, Ellen Moysan, Hannah Monsrud Sandvik, Andràs Schuller, Semyon Tanguy-André, Ilias Voiron, Daniel Weber.

### **Scientific Board – Comité scientifique – Wissenschaftlicher Beirat**

Shin Abiko (University of Hosei, Tokio), Arnaud François (Université de Toulouse II – Le Mirail), Jean-Christophe Goddard (Université de Toulouse II – Le Mirail), Marc Maesschalck (Université Catholique de Louvain-la-Neuve), Pierre Montebello (Université de Toulouse II – Le Mirail), Débora Morato Pinto (Universidade Federal de São Carlos), Thomas Nenon (University of Memphis), Karel Novotný (Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií), Alexander Schnell (Université de Paris IV – Sorbonne), László Tengelyi (Bergische Universität Wuppertal)

### **The referies – Les rapporteurs – Die Gutachter**

Laura Boella (Università degli Studi di Milano), Benoît Bourguine (Université Catholique de Louvain), Adriana Cavarero (Università degli Studi di Verona), Christophe David (Université de Rennes II), Elise Derroitte (Université Catholique de Louvain), Antonia Grunenberg (emeritiert, Universität Oldenburg), Grégory Jean (Université Catholique de Louvain), Martine Leibovici (Université Paris VII – Diderot), Johannes Schick (Julius Maximilians Universität Würzburg), Alexander Schnell (Université Paris-Sorbonne), G r me Truc (EHESS Paris)

  Charles University in Prague, 2014

ISSN 1804-624X

## CONTENTS / TABLE DES MATIÈRES / INHALTVERZEICHNIS

---

HERITIERS DE HEIDEGGER : ETHIQUE, POLITIQUE ET HISTOIRE CHEZ LÖWITH, ARENDT ET AGAMBEN .....	7
HEIDEGGERS ERBEN: ETHIK, POLITIK UND GESCHICHTE IM DENKEN VON LÖWITH, ARENDT UND AGAMBEN .....	7
Préface ATTILIO BRAGANTINI .....	9
Vorwort ATTILIO BRAGANTINI .....	19
Die ontologische Struktur des Handelns im Horizont der Philosophie Heideggers: vom „Sein-bei“ der Fundamentalontologie zu den Weisen der „Bergung“ im seinsgeschichtlichen Denken CHIARA PASQUALIN .....	29
Der unsichtbare Scheitelstein der Welt. Eine Lektüre der Dissertation Hannah Arendts über den Liebesbegriff bei Augustin SIMONE LUCA MAESTRONE.....	51
Pluralité et être en commun. Arendt confrontée à Heidegger ATTILIO BRAGANTINI .....	63
Apatrie, État-nation et démocratie lus par Arendt et ses héritiers ORIANE PETTENI .....	85

La <i>Stimmung</i> , la Voix et le témoignage. Giorgio Agamben, lecteur de Martin Heidegger SAKI KOGURE.....	111
Retours à Saint Paul dans la pensée contemporaine : vers une nouvelle philosophie de l’histoire et du temps ANIBAL PINEDA CANABAL.....	125
RECENSIONS .....	151
Recension de Lev Vygotsky, <i>Leçons de psychologie</i> , Paris, La Dispute, 2011 OLEG BERNAZ.....	153
Recension de Warren Montag, <i>Althusser and His Contemporaries</i> , Durham-London, Duke University Press, 2013 FABIO BRUSCHI.....	157
Recension de Karel Novotný, <i>Neue Konzepte der Phänomenalität</i> , Würzburg, Königshausen & Neumann, 2012 ISTVAN FAZAKAS.....	161
SUR LES AUTEURS.....	167

**HÉRITIERS DE HEIDEGGER :  
ÉTHIQUE, POLITIQUE  
ET HISTOIRE CHEZ LÖWITH,  
ARENDT ET AGAMBEN**

**HEIDEGGERS ERBEN:  
ETHIK, POLITIK UND GESCHICHTE  
IM DENKEN VON LÖWITH,  
ARENDT UND AGAMBEN**



## PRÉFACE

---

ATTILIO BRAGANTINI

Soit on prend la philosophie et ses possibilités au sérieux, comme une recherche scientifique fondamentale, soit, en nous comprenant comme des hommes de science, on risque de barboter dans des concepts abusés et des tendances confuses ou dans un travail accompli par nécessité.

Si l'on fait le premier choix, on choisit par là le danger de mettre en jeu notre propre existence « extérieure » et intérieure, pour quelque chose dont nous-mêmes on n'arrive pas à entrevoir la réussite et l'issue. [...]

Si nous ne comprenons pas que nous devons être un modèle pour les jeunes dans ces choix – d'autant plus qu'on est leurs éducateurs – alors nous n'avons pas le droit de vivre dans la recherche scientifique.

Lettre de Martin Heidegger à Karl Jaspers,  
27 juin 1922

Ce numéro de la revue *Interpretationes* tâche à restituer des jalons de l'héritage heideggérien dans le travail théorique animant la pensée de trois remarquables philosophes contemporains : Karl Löwith (1897–1973), Hannah Arendt (1906–1975) et Giorgio Agamben (1942).

Issu de l'atelier de recherche consacré au même sujet, qui eut lieu rue d'Ulm le 20 et 21 février 2012 dans le cadre du stage d'hiver du Master « EuroPhilosophie », le numéro offre les contributions de certains des participants à cette activité scientifique aussi bien que d'autres jeunes chercheurs.

Mais d'où vient le choix d'un travail sur ces penseurs ? Si la dette philosophique qui les lie à Martin Heidegger (1889–1976) a été pour chacun singulièrement pris déjà explorée, la recherche ne semble pas avoir encore suffisamment cerné « l'air de famille » qui rapproche Löwith, Arendt et Agamben à travers l'en-

seignement de Heidegger. D'ailleurs il nous semble que ce portrait de famille comprend aussi deux autres figures, celles de Günther Anders (1902–1992) et de Hans Jonas (1903–1993). C'est à l'investigation de ce cadre plus vaste que notre numéro veut contribuer ; c'est à cette image plus complexe de l'héritage heideggérien que nous ferons référence dans cette préface.

Le livre de Richard Wolin *Heidegger's Children*, paru aux États-Unis en 2001<sup>1</sup> a permis de définir un domaine théorique commun à plusieurs élèves du philosophe de Meßkirch. En effet, même si personne parmi Löwith, Anders, Arendt, Jonas et Agamben ne crut se rallier à Heidegger dans une « militance commune »<sup>2</sup> comme celle qui qualifia son amitié philosophique avec Karl Jaspers dans les années 20, sa pensée et sa figure alimentèrent de manière fondamentale leurs pensées, même là où (ou bien exactement parce que) elles s'en écartèrent de manière aussi fondamentale.

Mais donc, qu'est-ce que c'est qu'un héritage heideggérien par rapport à Löwith, Anders, Arendt, Jonas et Agamben ? Et comment déceler la confrontation qui se passe entre eux ? Parler d'un héritage heideggérien dans ce cas signifie tout d'abord faire référence à un fait : dans des moments et avec une continuité différents, ils furent tous élèves de Martin Heidegger. Ils suivirent ses cours – qu'ils fussent encadrés dans un milieu académique ou pas –, ils préparèrent des travaux (thèses doctorales, habilitations) sous sa direction, ils discutèrent des problèmes de sa pensée ou des questions ultérieures que sa pensée avait néanmoins ouvertes. Ils nouèrent avec lui un rapport qui devint souvent personnel – un rapport qui souvent se brisa – et ainsi tantôt termina, tantôt après longtemps se renoua.

Löwith connut Heidegger en 1919 à l'Université de Fribourg, où il était assistant de Edmund Husserl. Il fut son collaborateur à l'Université de Marbourg, s'habilitant avec lui en 1928. Anders passa sa thèse avec Husserl en 1923 et séjourna une période à Marbourg pour des études postdoctorales chez Heidegger. Là il retrouva Jonas, qu'il avait connu à Berlin en 1921 assistant aux cours de Eduard Spranger du semestre d'hiver. Pendant le semestre d'été précédant, Hans Jonas avait suivi le cours de Husserl à Fribourg, et comme Karl Löwith il avait été surtout

---

<sup>1</sup> Wolin Richard, *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2001. Wolin inclut Marcuse, mais exclut Agamben et Anders – ce dernier étant d'ailleurs le penseur le plus récemment découvert parmi les cinq que nous mentionnons. Cf. aussi Courtine-Denamy Sylvie, *Le souci du monde. Dialogue entre Hannah Arendt et quelques-uns de ses contemporains*, Paris, Vrin, 1999 ; Volpi Franco, « Introduction », in Id. (dir.), *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Rome, Donzelli, 1998, pp. VII–XXX.

<sup>2</sup> Cf. Heidegger Martin – Jaspers Karl, *Briefwechsel 1920–1963*, Francfort, Klostermann, 1990, lettre de K. Jaspers du 2 juillet 1922, p. 30 (trad. fr. Heidegger M., *Correspondance avec K. Jaspers* suivi de *Correspondance avec E. Blochmann*, Paris, Gallimard, 1997).

frappé par les séminaires de Heidegger. Ainsi, lorsque ce dernier avait été nommé à Marbourg, il choisit d'étudier avec lui, passant sa thèse en 1930. À Marbourg en 1924 arriva aussi Hannah Arendt, qui avait étudié auparavant à Berlin. Enfin Giorgio Agamben suivit les séminaires heideggériens de Le Thor de 1966<sup>3</sup>, consacrés à Érasme. Le séjour provençal fut l'occasion pour discuter avec Heidegger de questions philosophiques et littéraires sur lesquels Agamben reviendra dans son œuvre.

La commune fascination pour « le petit magicien de Meßkirch »<sup>4</sup>, aussi bien que le fait d'avoir assisté aux premiers cours de Fribourg et de Marbourg, le laboratoire aboutissant en 1927 à *Être et temps*<sup>5</sup>, marqua tout particulièrement nos premiers quatre philosophes. En particulier, une amitié spéciale se noua, il est bien connu, entre Anders, Arendt et Jonas. Une amitié qui amena à un (bref) mariage entre Anders et Arendt, qui se rencontrèrent à Berlin en 1929, et à une (longue) fréquentation entre cette dernière et Jonas, qui se retrouvèrent plus tard à New York. La relation amoureuse de Arendt avec Heidegger, brusquement interrompue, fut à l'origine de son départ pour Heidelberg (après un semestre à Fribourg chez Husserl), où elle passa sa thèse sous la direction de Jaspers en 1929.

Le fait d'avoir été dans des circonstances différentes des élèves de Heidegger ne se réduisit pourtant pas à des données biographiques, qu'il faut tout de même rappeler. La biographie de ces philosophes et de leur maître devint, d'une manière parmi les plus emblématiques au XX<sup>e</sup> siècle, inextricable de l'histoire et par là de l'élaboration de leurs philosophies.

Löwith, Anders, Arendt et Jonas, en tant que juifs allemands, se trouvèrent face aux mesures antisémites du nazisme. À partir du 1933 il se posa pour eux, comme pour d'autres intellectuels allemands comme Walter Benjamin le problème de cohabiter avec la montée nazie et enfin d'y survivre.

Ils ne partagèrent pas seulement le sort de l'exil<sup>6</sup>, de « derniers européens » échappés au carnage et plongés dans un nouveau pays, éradiqués de leur culture

---

<sup>3</sup> Cf. l'entretien avec A. Sofri : Sofri Adriano, « Un'idea di Giorgio Agamben », in *Reporter*, 9-10 novembre 1985, pp. 32-33.

<sup>4</sup> Cf. Löwith Karl, *Ma vie en Allemagne avant et après 1933*, Paris, Hachette, 1988, p. 61 (*Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Berlin, J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung, 2007, nouvelle édition).

<sup>5</sup> Heidegger M., *Sein und Zeit* (GA 2), Francfort, Klostermann, 1977 (trad. fr. *Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986).

<sup>6</sup> Löwith en Italie, au Japon et ensuite aux États Unis ; Anders et Arendt en France et puis aux États-Unis. Jonas émigra au Royaume Unit, et combattit du côté des Alliés dans le *Jewish Brigade Groupe*. Ensuite, après un séjour au Canada, il arriva aux États-Unis.

allemande et germanophone. Ce bouleversement ne changea pas seulement leurs vies, mais en même temps la direction de leurs pensées.

La tragédie du totalitarisme, les dilemmes du monde après la guerre, la possibilité et le rôle de la philosophie, la tâche de l'intellectuel, le sens de l'histoire et de l'âge du triomphe de la technique : il s'agit de questions qu'ils abordèrent dans leurs réflexions et qui au fond furent provoquées par le tournant historique qu'ils eurent à vivre. Le réinvestissement de leur expérience dans le travail théorique les renvoya en même temps aux problèmes d'un héritage : celui de la figure et de la pensée de Heidegger.

La position controversée de leur maître au début des années 30 et ensuite tout au long du régime hitlérien, à partir de l'élection à recteur de l'Université de Fribourg en 1933–34, ne fut pas seulement l'occasion d'une rupture du rapport avec lui, mais aussi d'une mise en cause du point de vue théorique de sa tentative, clairement exposée dans le discours d'ouverture du rectorat<sup>7</sup>, de contribuer à voire de conduire philosophiquement le changement de la société et de sa *Bildung* – en évoquant ainsi un modèle platonicien de gouvernement. Le long « silence » qui suivit la brève expérience rectorale aussi bien que le refus d'expliquer ouvertement sa conduite pendant le régime, sauf dans des discussions privées et dans le célèbre entretien avec *Der Spiegel*, paru posthume<sup>8</sup>, compliqua davantage la possibilité de discuter avec et à partir de lui ces *sombres temps*<sup>9</sup>.

Löwith, Anders, Arendt et Jonas ne purent pas ne pas saisir le nœud inextricable entre d'un côté l'attitude et les positions politiques de Martin Heidegger et de l'autre côté sa pensée. Agamben lui-même, d'ailleurs, sur la base de certaines de leurs réflexions, a entamé ce complexe *redde rationem*<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Cf. Heidegger M., « Die Selbstbehauptung der deutschen Universität », in *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität – Das Rektorat 1933/34 : Tatsachen und Gedanken*, Francfort, Klostermann, 1990, pp. 9–20 (trad. fr. *L'autoaffirmation de l'université allemande*, Mauvezin, TER, 1987).

<sup>8</sup> Cf. Heidegger M., « Nur noch ein Gott kann uns retten », in *Der Spiegel*, n. 23, 1976, pp. 193–219 (trad. fr. *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, Paris, Mercure de France, 1988).

<sup>9</sup> Cf. la reprise de cette expression brechtienne par Arendt Hannah, *Menschen in finsternen Zeiten*, Munich, Piper, 2012 (trad. fr. *L'humanité dans des « sombres temps »*, in *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974).

<sup>10</sup> Cf. Löwith K., *Ma vie en Allemagne avant et après 1933*, op. cit. ; Id., « Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger », in *Les temps modernes*, II (1946), n. 14, pp. 343–36. Anders Günther, « Nihilismus und Existenz », in *Die Neue Rundschau*, octobre 1946, pp. 48–76 (désormais in *Über Heidegger*, Munich, Beck, 2001, pp. 39–71). Arendt H., « Martin Heidegger ist 80 Jahre alt », in *Merkur*, XXIII, 1969, pp. 893–902, in Id. Heidegger M., *Briefe 1925–1975 und andere Zeugnisse*, Francfort, Klostermann, 2002, pp. 179–192 (trad. fr. « Heidegger a 80 ans » in *Lettres et autres documents 1925–1975*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 177–188) ; Id., « Heidegger der Fuchs », in *Denktagebuch 1950–1973*, Munich, Piper, 2002, pp. 403–404 (trad. fr. « Heidegger le renard », in *Journal de pensée 1950–1973*, Paris, Seuil, 2005). Jonas Hans, *Erkenntnis und Verantwortung*,

Ce n'est toutefois pas ce nœud particulier que nous cherchons à comprendre dans ce numéro<sup>11</sup>. Ce qui nous intéresse est de cerner le fil de la plus vaste discussion critique qui fait de toute manière de ces philosophes des héritiers de Heidegger. Nous croyons que dans sa pensée ses élèves virent se faire jour une question sans réponse, c'est-à-dire un domaine de recherche que Heidegger ouvra, mais sans proprement y séjourner.

Si l'on peut dégager un terrain de recherche commun à ces philosophes, nous pensons qu'il puisse être exposé ainsi : *le Mitdasein dans sa concrète expérience historique et mondaine*. Il s'agit pour cela de comprendre le sens de l'histoire, la condition humaine dans son agencement concret, qui est premièrement celui, politique et étique à la fois, de la pluralité humaine. Il fallut par conséquent comprendre les enjeux de l'époque contemporaine, ce qui voulut dire d'abord comprendre la portée de la technique et les transformations de la situation des hommes à partir d'elle.

Loin de se réduire à des ontologies régionales, ou à des chapitres de l'histoire de l'être, ces questions demandèrent de mobiliser des pensées que la philosophie de Heidegger avait d'une certaine manière mises à côté (comme l'anthropologie philosophique et les sciences), aussi bien que de dégager la question de l'homme de sa référence incontournable à la question de l'être.

Et pourtant il s'agit en même temps de retourner à Heidegger pour renouer avec les réflexions que sa pensée, avant et après la guerre, avait pu stimuler et avec les terrains que son investigation avait pu illuminer. Comprendre le *Dasein* à partir de son *être-au-monde* ; entrevoir dans l'*être-avec* l'une des dimensions constitutives de son existence ; rendre compte de la brisure (et peut-être de la fin) de toute possibilité d'un humanisme. Se demander s'il était possible de reformuler encore une fois un *ethos* et un sens de l'histoire.

C'est exactement dans ce double registre de reprise et de dépassement, de critique et de relecture, d'attention aux enjeux de la pensée et à ce que l'*affaire Heidegger* pouvait apprendre sur la responsabilité publique de l'intellectuel, qu'une

---

Göttingen, Lamuv, 1991. Agamben Giorgio, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turin, Einaudi, 2005, pp. 167-170 (trad. fr. *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1998) ; « Heidegger e il nazismo » (1996), in Id., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Milan, Neri Pozza, 2010, pp. 329-339 (trad. fr. *La puissance de la pensée. Essais et conférences*, Paris, Rivages, 2011).

<sup>11</sup> Cf. de même la remarquable réception française de ce débat, stimulée par la publication posthume de l'entretien au *Spiegel* susmentionné : Lacoue-Labarthe Philippe, *La fiction du politique*, Paris, Bourgois, 1987 ; Lyotard Jean-François, *Heidegger et les juifs*, Paris, Galilée, 1988 ; Bourdieu Pierre, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit, 1988 ; Derrida Jacques, *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, Paris, Flammarion, 2010.

partie essentielle des démarches de Löwith, Anders, Arendt, Jonas et Agamben nous paraît s'inscrire<sup>12</sup>.

Il fallut donc entamer avec lui et avec sa pensée une discussion critique, une *Auseinandersetzung* (terme qui renvoie à la fois à la proximité et à la distance, au dialogue et au différend propre à toute véritable interprétation). L'*Auseinandersetzung* constitue d'ailleurs un autre héritage heideggérien, pour le moins au sens du corps à corps avec la tradition, de relecture libre et lucide de la philosophie qui fit partie de l'entreprise du « petit magicien de Meßkirch » à partir de ses séminaires<sup>13</sup>. C'est aussi à ce travail non scolastique sur les œuvres de la tradition que les élèves de Heidegger revinrent, parfois contre lui-même. Leurs lectures d'Aristote, de Kant, de Nietzsche, etc. ne peuvent pas être pensées sans faire appel à l'arrière-plan de lectures heideggériennes qui ont été capables de balayer la poussière des interprétations académiques.

Ce double registre de l'*Auseinandersetzung* avec Heidegger est enfin la base pour discerner le dialogue que nos philosophes nouèrent entre eux. Bien qu'ils n'aient presque jamais travaillé ensemble<sup>14</sup>, ils partagèrent souvent des problèmes, des recherches, soit directement, à travers l'échange d'idées, soit indirectement, en se reprenant l'un de l'autre.

En ce sens nous insisterons, d'un côté, sur le rôle de la confrontation entre Arendt et Heidegger. De l'autre côté nous monterons que Giorgio Agamben, à partir de sa reprise de Löwith et de Arendt, constitue une figure emblématique de l'héritage : ancien élève de Heidegger, il est aussi héritier du travail des élèves de la

---

<sup>12</sup> Cf. Löwith K., *Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, Francfort, Fischer, 1953 ; Id., « Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur », in Id., *Sämtliche Schriften*, vol. 8, Stuttgart, Metzler, 1990, pp. 276–289. Anders G., *Über Heidegger*, op. cit. Arendt H., « What's existential philosophy ? », in *Essays in Understanding 1930–1954*, New York, Harcourt Brace & Co., 1994 (trad. fr. « Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ? », in *La philosophie de l'existence*, Paris, Payot, 1994) ; Id., *The Life of the Mind II : Willing*, New York et London, Harcourt Brace Jovanovich, 1978 (trad. fr. *La vie de l'esprit 2. Le vouloir*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983). Jonas H., « Heidegger and Theology », in *The Review of Metaphysics*, vol. 18, 2 (Déc., 1964), pp. 207–233, désormais in Id., *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, New York, Harper & Row, 1966, pp. 235–261 (trad. fr. *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, Bruxelles, De Boeck, 2001, pp. 239–262). Agamben G., « La passione della fatticità. Heidegger e l'amore », in *La potenza del pensiero*, op. cit., pp. 297–328 (trad. fr. *La puissance de la pensée*, op. cit.).

<sup>13</sup> Cf. Heidegger M., *Être et temps*, op. cit., § 6.

<sup>14</sup> L'exception la plus remarquable à ce propos est, à notre connaissance, l'essai sur Rilke de Anders et Arendt : Arendt H. – Stern G., « Rilkes Duineser Elegien », in *Neue Schweizer Rundschau*, XXIII, 1930, pp. 855–887. Cf. aussi Anders G., *Die Kirschenschlacht: Dialoge mit Hannah Arendt*, Munich, Beck, 2012 (trad. fr. *La Bataille de cerises. Dialogues avec Hannah Arendt*, Paris, Rivages, 2013) ; Jonas H., « Acting, Knowing, Thinking : Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work », in *Social Research*, 44, vol. 1 (printemps 1977), pp. 25–43.

génération antérieure. Il nous renvoie ainsi à la discussion ultérieure de Heidegger et de ses élèves par la pensée contemporaine.

\*\*\*

Le travail de ce numéro de *Interpretationes* se déploie par conséquent selon deux axes : rendre compte de l'influence de la pensée heideggérienne sur ses élèves ; saisir le dialogue qui s'instaura entre eux-mêmes.

L'essai de Chiara Pasqualin introduit la réflexion en analysant la structure ontologique de l'action chez Heidegger. L'autrice traite de la fondation de l'activité humaine, qui pour le philosophe allemand désigne le domaine de l'attitude humaine au monde dans sa référence à l'Être, et qui concerne donc non seulement la *praxis*, mais aussi la *poiésis* et la *théoria*. Pour expliquer la structure ontologique de l'agir Pasqualin travaille sur deux concepts-clé : celui de *Sein-bei* (*être-auprès*) tiré de l'analytique existentielle, et celui de *Bergung* (*sauvetage*), issu de la pensée de l'histoire de l'Être. Par ce biais elle dégage un trait commun aux deux perspectives considérées, définissant ontologiquement l'agir. Ce trait constitutif est représenté par le *ménagement* (*Schonen*), c'est-à-dire par l'ouverture libérante du *Dasein* envers lui-même et tout ce qui est autre de lui. Dans ce contexte Heidegger situe aussi l'action politique, en tant que fondation d'États (*staatsbildende Tat*).

La section centrale du numéro est constituée par trois lectures arendtiennes. La contribution de Simone Maestrone se concentre sur le premier texte philosophique important de Arendt, sa thèse sur *Le concept d'amour chez Augustin* qu'elle passa à Heidelberg en 1929 sous la direction de Jaspers. Le travail arendtien, marqué par un vocabulaire et une interprétation très proches au style de Heidegger, est lu par Maestrone comme une tentative encore primordiale et *ante litteram* de réflexion sur la condition politique des hommes. En particulier l'auteur vise à montrer l'effort arendtien de dégager l'amour du prochain (*dilectio proximi*) de la référence augustinienne à Dieu et à la question du salut, pour le fonder sur la condition mondaine de l'homme en tant qu'étant en péril (à cause de son être-pour-la-mort). Par là Arendt arrive à déceler un concept de monde comme « entre-deux » (*das Zwischen*), un thème qu'elle développera davantage dans sa production des années 50 (à partir surtout de *Condition de l'homme moderne*).

Cette réflexion plus mûre et explicite sur la condition politique de l'homme habitant la terre et bâtissant le monde *au pluriel* est l'objet de l'article suivant. Nous essayons de montrer comment *Condition de l'homme moderne* (surtout si on l'examine dans sa version allemande) révèle encore une fois la trace d'une discussion avec Heidegger sur les questions de la pluralité humaine et de l'être en

commun. À ce propos une référence à l'interprétation de la philosophie pratique d'Aristote contenue dans le cours sur le *Sophiste* de Platon de 1924 – grand cours heideggérien écouté par Arendt – paraît incontournable. Par ce biais la pensée de Arendt nous semble une tentative de déontologiser la question de l'homme, en la reformulant comme la question de l'exercice politique de sa pluralité.

L'article de Oriane Petteni achève le triptyque arendtien sur des figures de l'échec de l'État-nation. À partir du problème de l'apatride, introduit par Arendt dans son ouvrage *Les origines du totalitarisme* en tant qu'individu représentant la paradoxale faiblesse des droits de l'homme (qui n'arrivent pas à garantir celui qui n'a pas de droits), l'autrice analyse la fin de « la vielle trinité état-peuple-territoire » au fil du problème actuel de l'émergence d'un espace d'*exception* aux normes qui constitue le domaine de la vulnérabilité la plus profonde aux normes elles-mêmes, jusqu'à la *vie nue*. L'investigation de ce domaine par G. Agamben et J. Butler, parmi d'autres, représente en même temps l'une des traces de l'héritage arendtien dans la pensée politique contemporaine.

La philosophie de Giorgio Agamben est enfin directement visée dans les deux dernières contributions. Saki Kogure nous met sur les pas du dialogue du penseur italien avec Heidegger, à travers trois moments. D'abord l'autrice analyse la lecture agambenienne de la *Stimmung* comme « piège » théorique. La *tonalité affective* situe l'origine du *Dasein* dans un être-(j)été quasi génétique qui rive l'individu à lui-même, qui confond l'*Eigentlichkeit* avec une donnée biologique et territoriale dangereusement proche à la conception de l'homme de l'hitlérisme. Pour sortir de cette détermination naturelle Agamben développe deuxièmement la notion de *Stimmung* vers celle de *voix* (*Stimme*) – donc par le biais d'un passage entre *pathos* et *logos* – visant une interprétation du *Dasein* comme sujet doté de volonté. La *voix* du langage permet dès lors d'envisager une éthique, puisqu'elle appelle autrui à un lien intersubjectif. Le statut paradoxal, mais effectif de cette éthique est exploré troisièmement dans l'interprétation agambenienne du *témoignage*.

Enfin, l'article de Aníbal Pineda Canabal tâche à cerner la possibilité d'une philosophie critique de l'histoire à partir d'une reconstruction de la réception contemporaine de Saint Paul. En particulier l'auteur propose une confrontation entre Giorgio Agamben et Karl Löwith. Dans son interprétation de la *Lettre aux Romains*, le philosophe italien dégage la notion de « temps messianique », conçu comme un reste produit par la distinction entre le temps chronologique de l'histoire et le temps apocalyptique de l'eschatologie. Pour cette raison est justifié l'usage du terme « apôtre » qualifiant Paul par rapport aux « prophètes » de l'Ancien Testament. Si l'exercice de la prophétie est l'annonce d'un temps à venir, la vocation de l'apôtre est d'annoncer le Christ, dont la venue n'arrive ni dans le

simple découler du temps historique ni dans un avenir détaché de l'histoire, mais est plutôt le *kairòs*, le moment propice qui fait irruption entre ces deux caractérisations du temps. Pineda montre comment par la notion du « temps messianique » Agamben s'écarte de l'interprétation de Löwith du *kairòs*, qui le confond avec le temps eschatologique. Cette identification dépend de la lecture plus générale de la conception chrétienne de l'histoire par le philosophe allemand, d'après lequel le christianisme correspond au passage d'une considération circulaire du temps (chez les grecs) à une perspective tout à fait centrée sur l'avenir. Agamben est plutôt de l'avis que cette interprétation du temps chrétien ne permet pas de discerner le sens du *kairòs*, qu'il veut par contre récupérer.



## VORWORT

---

ATTILIO BRAGANTINI

Entweder wir machen Ernst mit der Philosophie und ihren Möglichkeiten als prinzipieller wissenschaftlicher Forschung, oder wir verstehen uns als wissenschaftliche Menschen zur schwersten Verfehlung, daß wir in aufgegriffenen Begriffen und halbklaren Tendenzen weiter plätschern und auf Bedürfnisse arbeiten.

Soll das erste ergriffen werden, dann hat man gewählt die Gefahr, seine ganze »äußere« und innere Existenz aufs Spiel zu setzen für etwas, dessen Erfolg und Ausgang man selbst nicht zu sehen bekommt. [...]

Wenn wir uns nicht klar sind, daß wir der Jugend solche Sachen – sie selbst erst ausbildend – vorleben müssen, dann haben wir kein Recht in wissenschaftlicher Forschung zu leben.

Brief Martin Heideggers an Karl Jaspers,  
27. Juni 1922

Die folgende Ausgabe der Zeitschrift *Interpretationes* ist erwachsen aus dem gleichnamigen Workshop, der am 20. und 21. Februar 2012 im Rahmen der Wintertagung des Erasmus-Mundus-Programms EuroPhilosophie an der École Normale Supérieure in Paris stattgefunden hat. Wir haben uns zum Ziel gesetzt, einige Aspekte des heideggerischen Erbes in der theoretischen Arbeit dreier wichtiger zeitgenössischer Philosophen – Karl Löwith (1897–1973), Hannah Arendt (1906–1975) und Giorgio Agamben (1942) – aufzuzeigen. Die Ausgabe enthält Beiträge sowohl einiger Teilnehmer der erwähnten Veranstaltung als auch anderer junger Forscher.

Nun, wozu eine Arbeit über diese Denker? Obgleich die jeweiligen philosophischen Verweisungen auf Martin Heidegger (1889–1976) schon erörtert worden

sind, scheint es, die Forschung habe die „Familienähnlichkeit“ zwischen Löwith, Arendt und Agamben in Bezug auf Heideggers Lehre noch nicht ausreichend aufgefasst. Außerdem scheint es uns, dass zwei andere Figuren in diese „Familienähnlichkeit“ gehören; es sind Günther Anders (1902–1992) und Hans Jonas (1903–1993). Diese Ausgabe will zum Verständnis dieses weiteren Zusammenhangs beitragen.

Richard Wolins weist in *Heidegger's Children*<sup>1</sup>, das 2001 in den USA erschienen ist, darauf hin, dass es in den Arbeiten der verschiedenen Schüler des Meßkircher Philosophen Gemeinsamkeiten gibt, die ein Studium der Bezüge fordern. Niemand unter Löwith, Anders, Arendt, Jonas und Agamben meinte wohl, sich Heidegger um einer „gemeinsame[n] Militanz“<sup>2</sup> willen anzuschließen, als welche dieser seine philosophische Freundschaft mit Karl Jaspers in den 20 Jahren bezeichnete. Dennoch beeinflusste Heideggers Denken und seine Persönlichkeit ihre Philosophien stark, auch wenn – oder gerade insofern – sie sich auch nachdrücklich von ihm abgrenzten.

Inwiefern kann man bei Löwith, Anders, Arendt, Jonas und Agamben von einem heideggerischen Erbe sprechen? Und wie lässt sich das Verhältnis zwischen ihnen beschreiben? Zunächst ist es die Tatsache, dass alle fünf genannten Denker zu verschiedenen Zeiten bei Heidegger studiert haben, die die Annahme eines gemeinsamen Erbes rechtfertigt.

Sie besuchten seine Vorlesungen und Seminare innerhalb und außerhalb des akademischen Rahmens. Einige unter ihnen schrieben auch von ihm begleitet ihre Promotions- bzw. Habilitationsschriften und sie diskutierten mit ihm Probleme seines Denkens. Jeder entwickelte ein persönliches Verhältnis zum Lehrer. Die Art der Beziehung zu Heidegger unterschied sich jedoch jeweils stark. Zum Teil brach der Kontakt für immer ab, zum Teil wurde er viel später wieder aufgenommen.

Löwith lernte Heidegger 1919 an der Universität Freiburg kennen, wo dieser Assistent Edmund Husserls war. Er wurde Heideggers Mitarbeiter an der Universität Marburg und habilitierte 1928 bei ihm. 1923 promovierte Anders bei Husserl, danach verbrachte er sein postdoktorales Studium in Marburg, wo er Hans Jonas wiedertraf, den er im Wintersemester 1921 in Berlin in einem Kurs Eduard Spran-

---

<sup>1</sup> Wolin Richard, *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2001. Wolin schließt Marcuse ein, wobei Agamben und Anders ausgeschlossen werden. Anders ist übrigens sehr spät wiederentdeckt worden. Vgl. auch Courtine-Denamy Sylvie, *Le souci du monde. Dialogue entre Hannah Arendt et quelques-uns de ses contemporains*, Vrin, Paris, 1999; Volpi Franco, „Introduzione“, in Id. (hrsg.), *Sur Heidegger. Cinque voci ebraiche*, Rom, Donzelli, 1998, SS. VII–XXX.

<sup>2</sup> Vgl. Heidegger Martin – Jaspers Karl, *Briefwechsel 1920–1963*, Frankfurt, Klostermann, 1990, Brief K. Jaspers, 2. Juli 1922, S. 30.

gers kennengelernt hatte. Während des vorigen Sommersemesters hatte Hans Jonas den Unterricht Husserls in Freiburg besucht. Wie Löwith war auch er von Heideggers Seminaren besonders beeindruckt. Als Heidegger nach Marburg berufen wurde, entschied Jonas, dort zu studieren. Er promovierte 1930. Auch Hannah Arendt, die zuvor in Berlin studiert hatte, kam 1924 in Marburg an. Schließlich besuchte Giorgio Agamben 1966 die Heraklit gewidmeten Seminare Heideggers in Le Thor<sup>3</sup>. Der Aufenthalt in der Provence erlaubte Agamben, mit Heidegger philosophische bzw. literarische Fragen zu besprechen, auf die er in seinen Werken später zurückkommt.

Sowohl die gemeinsame Faszination für „den kleinen Zauberer von Meßkirch“<sup>4</sup> als auch seine Kurse in Freiburg und Marburg, aus denen 1927 *Sein und Zeit*<sup>5</sup> entstand, haben unsere ersten vier Philosophen besonders geprägt. Insbesondere zwischen Anders, Arendt und Jonas entstand eine enge Freundschaft. Sie führte zu einer (kurzen) Heirat zwischen Arendt und Anders, die sich 1929 in Berlin wiedertrafen und zu einer (langen) Bekanntschaft zwischen Arendt und Jonas, die sich später in New York wiederfanden. Davor hatte der Abbruch von Arendts Beziehung zu Heidegger zu ihrem Umzug nach Heidelberg Anlass gegeben, wo sie 1929 bei Jaspers promovierte.

Die Parallele, bei Heidegger studiert zu haben, hat jedoch natürlich nicht nur biographische Bedeutung. Die Untrennbarkeit von Biographie, Geschichte und Philosophie tritt hier im Vergleich zu anderen intellektuellen Figuren des 20. Jahrhunderts besonders deutlich zutage.

Löwith, Anders, Arendt und Jonas sahen sich als deutsche Juden mit der antisemitischen Politik des Nationalsozialismus konfrontiert. Seit 1933 stellte sich für sie wie für andere deutsche Gelehrte wie z.B. Walter Benjamin das Problem, mit dem Aufstieg der Nazis umzugehen und letztlich deren Herrschaft zu überleben.

Sie teilten nicht nur das Schicksal des Exils<sup>6</sup>, sie waren nicht nur „letzte Europäer“, dem Massenmord entflohen und entwurzelte deutsche und deutschsprachige Intellektuelle. Die politischen Umwälzungen änderten nicht nur ihr Leben, sondern auch den Leitfaden ihres Denkens.

---

<sup>3</sup> Vgl. sein Interview mit A. Sofri: Sofri Adriano (hrsg.), „Un’idea di Giorgio Agamben“, *i Reporter*, 9.–10. November 1985, SS. 32–33.

<sup>4</sup> Vgl. Löwith Karl, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Berlin, J. B. Metzler’sche Verlagsbuchhandlung, 2007.

<sup>5</sup> Heidegger M., *Sein und Zeit* (GA 2), Frankfurt am M., Klostermann, 1977.

<sup>6</sup> Löwith flieht nach Italien, nach Japan und danach in die Vereinigten Staaten; Anders und Arendt retten sich zunächst nach Frankreich und letztendlich auch in die Vereinigten Staaten. Jonas emigriert nach Großbritannien und kämpft auf der Seite der Alliierten in der *Jewish Brigade Group*. Nach einem Aufenthalt in Kanada kommt auch er in den Vereinigten Staaten an.

Die Totalitarismus-Tragödie, das Dilemma der Nachkriegszeit, die Möglichkeit und die Rolle der Philosophie, die Aufgabe der Intellektuellen, die Bedeutung der Geschichte und des Zeitalters der Technik waren Fragen, die sie in ihren Werken von ihrem historisch mitbedingten Standpunkt aus behandelten. Gleichzeitig führt sie diese Reinvestition ihrer Erfahrung in die theoretische Arbeit auf Probleme eines gemeinsamen Erbes, nämlich auf diejenigen Probleme, die die Persönlichkeit und das Denken Heideggers angingen.

Die umstrittene Haltung ihres Lehrers seit Anfang der 30er Jahre und besonders während der Ausübung des Rektorats an der Universität Freiburg (1933–34) führte nicht nur zum Abbruch der persönlichen Beziehungen sondern stellte auch seinen theoretisch-politischen Versuch infrage, durch Bildung zur Veränderung der Gesellschaft beizutragen und die gesellschaftliche Veränderung sogar anzuleiten. Ein Versuch, dem ein platonisches Regierungsmodell zugrunde lag, wie aus der *Rektorsrede*<sup>7</sup> deutlich wird. Das lange Schweigen nach seinem kurzen Rektorat und die fehlende Bereitschaft, zur eigenen Haltung während der Nazi-Zeit Stellung zu beziehen – es fanden ausschließlich private Gespräche und das berühmte posthum veröffentlichte Interview mit dem *Spiegel*<sup>8</sup> statt – machten der Mehrheit eine Auseinandersetzung mit seiner Rolle während jener *finsternen Zeiten*<sup>9</sup> fast unmöglich.

Löwith, Anders, Arendt und Jonas mussten den Zusammenhang zwischen der politischen Haltung und dem philosophischen Denken Martin Heideggers einsehen. Agamben hat dann anhand einiger ihrer Betrachtungen versucht, die Wechselbeziehungen aufzudecken<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Vgl. Heidegger M., „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität“, in *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität – Das Rektorat 1933/34: Tatsachen und Gedanken*, Frankfurt am M., Klostermann, 1990, SS. 9–20.

<sup>8</sup> Vgl. Heidegger M., „Nur noch ein Gott kann uns retten“, in *Der Spiegel*, Nr. 23, 1976, SS. 193–219.

<sup>9</sup> Vgl. die Verwendung dieses Ausdruckes von Bertolt Brecht bei Arendt Hannah, *Menschen in finsternen Zeiten*, München, Piper, 2012.

<sup>10</sup> Vgl. Löwith K., *Mein Leben in Deutschland*, op. cit.; Id., „Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger“, in *Les temps modernes* II (1946), Nr. 14, SS. 343–36. Anders Günther, „Nihilismus und Existenz“, in *Die Neue Rundschau*, Oktober 1946, SS. 48–76 (jetzt in *Über Heidegger*, München, Beck, 2001, SS. 39–71). Arendt H., „Martin Heidegger ist 80 Jahre alt“, in *Merkur*, Nr. XXIII, 1969, SS. 893–902, in Id. Heidegger M., *Briefe 1925–1975 und andere Zeugnisse*, Frankfurt am M., Klostermann, 2002, SS. 179–192; Id., „Heidegger der Fuchs“, in *Denktagebuch 1950–1973*, München, Piper, 2002, SS. 403–404. Jonas Hans, *Erkenntnis und Verantwortung*, Göttingen, Lamuv, 1991. Agamben Giorgio, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turin, Einaudi, 2005, SS. 167–170 (dt. Üb. *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am M., Suhrkamp, 2002); „Heidegger e il nazismo“ (1996), in Id., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Mailand, Neri Pozza, 2010, SS. 329–339 (dt. Üb. *Die Macht des Denkens. Gesammelte Essays*, Berlin, Fischer, 2013).

Dieser Zusammenhang ist jedoch nicht der Schwerpunkt dieser Ausgabe<sup>11</sup>. Vielmehr interessieren wir uns für die Momente innerhalb ihres kritischen Denkens, die diese Philosophen zu Erben Heideggers machen, ohne explizit auf diesen zu verweisen. Wir sind der Meinung, dass seine Schüler in seinem Denken eine unbeantwortete Frage, oder besser einen Forschungsbereich fanden, den Heidegger zwar eröffnete, den er aber nicht ausfüllte.

Dieser Bereich lässt sich als der Bereich *des Mitdaseins in seiner geschichtlichen und weltlichen Erfahrung* bezeichnen. Dabei handelt es sich um den Versuch, die Bedeutung der Geschichte als Bedingung konkreter menschlicher Tätigkeit mit deren aus der menschlichen Pluralität erwachsenden ethischen und politischen Dimension zu verstehen. Für dieses Unterfangen galt es sich zunächst den Kernfragen der Gegenwart zu widmen, das heißt insbesondere der Tragweite des technischen Fortschritts für das menschliche Leben.

Statt einer Beschränkung auf regionale Ontologien bzw. Kapitel der Seinsgeschichte erfordert die Beschäftigung mit diesem neu aufgeworfenen Problembereich einerseits eine Fruchtbarmachung von Reflexionsgebieten (z.B. der philosophischen Anthropologie und der Naturwissenschaften), die Heideggers Philosophie fast vollständig beiseite gelassen hatte, andererseits die Loslösung der Frage der menschlichen Existenz von der Seinsfrage.

Trotzdem ging es gleichzeitig um eine Rückkehr zu Heidegger selbst, d.h. zu den Reflexionen, zu denen sein Denken vor und nach dem Krieg angeregt hatte. Es ging also auch darum, das Dasein von seinem In-der-Welt-sein her zu verstehen, im Mitsein eine konstitutive Dimension seiner Existenz einzusehen, mit der Brechung (vielleicht mit dem Ende) allen Humanismus zu rechnen, endlich sich zu fragen, ob eine neue Formulierung eines *ethos* und der Bedeutung der Geschichte möglich wäre.

Wir meinen daher, dass ein wesentlicher Teil der Philosophien von Löwith, Anders, Arendt, Jonas und Agamben im Rahmen der doppelten Bewegung zu verstehen ist; der Bewegung von Rückbezug auf Heideggers Denken und dessen Überwindung, d. h. von Beschäftigung mit seinem Fragen einerseits und der Be-

---

<sup>11</sup> Siehe hierzu die bedeutende französische Rezeption dieser Debatte, die von der nachträglichen Ausgabe des erwähnten Interviews zum *Spiegel* beeinflusst ist: Lacoue-Labarthe Philippe, *La fiction du politique*, Bourgois, Paris, 1987 (dt. Üb. *Die Fiktion des Politischen*, in *Die Fiktion des Politischen / Dichtung als Erfahrung / musica ficta (Figuren Wagners)*, Basel, Engeler, 2009); Lyotard Jean-François, *Heidegger et les juifs*, Paris, Galilée, 1988 (dt. Üb. *Heidegger und „die Juden“*, Wien, Passagen, 2005); Bourdieu Pierre, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit, 1988 (dt. Üb. *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, Frankfurt am M., Suhrkamp, 1988); Derrida Jacques, *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, Paris, Flammarion, 2010 (dt. Üb. *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt am M., Suhrkamp, 1988).

deutung des *Falls Heidegger* in Bezug auf den Problemkreis der öffentlichen Verantwortung des Intellektuellen andererseits<sup>12</sup>.

Diese kritische *Auseinandersetzung* mit Leben und Werk Heideggers stellt im Übrigen wiederum ein Erbe Heideggers dar, wenigstens in Bezug auf seine Konfrontation mit der Überlieferung, auf seine freie und erhellende Auslegung der Philosophie, die schon seit der Zeit seiner Seminare zur Unternehmung „des kleinen Zauberers von Meßkirch“ gehörte<sup>13</sup>. An diese nicht scholastische Auseinandersetzung mit den Werken der Tradition knüpften Heideggers Schüler an, kamen dabei jedoch nicht immer zu denselben Ergebnissen. Ihre Auslegungen der Werke von Aristoteles, Kant, Nietzsche etc. sind nicht verständlich, ohne den Hintergrund der Heideggerschen Auslegungen, mit denen er die klassischen Werke von dem Staub befreite, mit dem frühere akademische Interpretationen sie bedeckt hatten.

Schlussendlich ist diese doppelte Bewegung der Auseinandersetzung mit Heidegger der Ausgangspunkt, um das Gespräch zu verstehen, in dem unsere Philosophen sich untereinander befanden. Obwohl sie fast nie zusammenarbeiteten<sup>14</sup>, teilten sie oft Probleme und Untersuchungen, sei es direkt, sei es indirekt durch gegenseitigen Rückbezug aufeinander.

In diesem Sinne werden wir zunächst die Konfrontation Arendts mit Heidegger herausstellen. Dann werden wir zeigen, dass Giorgio Agamben durch seinen Bezug zu Löwith und Arendt eine emblematische Figur des heideggerschen Erbes darstellt, indem er ein Schüler Heideggers ist und zugleich die Arbeit der vorigen

---

<sup>12</sup> Vgl. Löwith K., *Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt am M., Fischer, 1953; Id., *Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur*, in Id., *Sämtliche Schriften*, Bd. 8, Stuttgart, Metzler, 1990, SS. 276–289. Anders G., *Über Heidegger*, op. cit. Arendt H., „What’s existential philosophy?“, in *Essays in Understanding 1930–1954*, New York, Harcourt Brace & Co., 1994 (dt. Üb. „Was ist Existenz-Philosophie?“, Frankfurt, Anton Hain, 1990); Id., *The Life of the Mind II: Willing*, New York – London, Harcourt Brace Jovanovich, 1978 (dt. Üb. *Das Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*, München, Piper, 1998). Jonas H., „Heidegger and Theology“, in *The Review of Metaphysics*, Bd. 18, 2 (Dez. 1964), SS. 207–233, jetzt in Id., *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*, New York, Harper & Row, 1966, SS. 235–261 (dt. Üb. *Das Prinzip Leben: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Frankfurt am M., Suhrkamp, 1997). Agamben G., „La passione della fatticità. Heidegger e l’amore“, in *La potenza del pensiero*, op. cit., SS. 297–328 (dt. Üb. *Die Macht des Denkens*, op. cit.).

<sup>13</sup> Vgl. Heidegger M., *Sein und Zeit*, op. cit., § 6.

<sup>14</sup> Die einzige bekannte Ausnahme ist der Artikel über Rilke von Anders und Arendt: Arendt H. – Stern G., „Rilkes Duineser Elegien“, in *Neue Schweizer Rundschau*, Nr. XXIII, 1930, SS. 855–887. Vgl. auch Anders G., *Die Kirschenschlacht: Dialoge mit Hannah Arendt*, München, Beck, 2012; Jonas H., „Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt’s Philosophical Work“, in *Social Research*, 44, Bd. 1 (Frühling 1977), SS. 25–43.

Generation von dessen Schülern beerbt. Auf diese Weise ist er es, der im gegenwärtigen philosophischen Denken wieder auf das Erbe verweist.

\*\*\*

Die Arbeit dieser Ausgabe von *Interpretationes* verläuft folglich in zwei Richtungen. Wir befassen uns einerseits mit dem Einfluss des Heideggerschen Denkens auf dessen Schüler, andererseits mit dem Dialog, den diese untereinander führten.

Der Essay Chiara Pasqualins stellt eine Einführung dar, weil er die ontologische Struktur des Handelns bei Heidegger analysiert. Die Verfasserin beschäftigt sich mit der Begründung des menschlichen Tuns, die den Bereich des menschlichen Verhaltens in seiner Verweisung auf das Sein kennzeichnet, und die daher nicht nur die *praxis*, sondern auch die *poiesis* und die *theoria* betrifft. Zur Erläuterung der ontologischen Struktur des Handelns bearbeitet Pasqualin zwei Kernbegriffe; das Existenzial des *Sein-bei* aus der existentialen Analytik und die *Bergung* aus dem seinsgeschichtlichen Denken. Dadurch deckt sie einen den beiden Perspektiven gemeinsamen Aspekt auf, der das Handeln ontologisch definiert. Es ist das *Schonen*, d.h. die befreiende Öffnung des Daseins sich selbst und allem, das anders ist, gegenüber. In diesem Kontext muss Heidegger zufolge auch das politische Handeln als *staatsbildende Tat* verstanden werden.

Der mittlere Abschnitt der Nummer besteht aus drei Auslegungen der Philosophie Arendts. Der Beitrag von Simone Maestrono behandelt den ersten wichtigen Text Arendts, d.h. ihre Promotionsschrift über *Den Liebesbegriff bei Augustin*, die sie 1929 in Heidelberg unter der Leitung Jaspers fertigstellte. Dieses Werk, das in Wortschatz und Interpretation dem Stil Heideggers sehr nahe kommt, liest Maestrono als einen Versuch *ante litteram* einer Überlegung über die politische Bedingung der Menschen. Insbesondere stellt der Verfasser Arendts Bemühung heraus, die Nächstenliebe (*dilectio proximi*) von der augustinischen Verweisung auf Gott und auf die Erlösung zu trennen, um dieses Gefühl allein auf die weltliche Bedingung des Menschen als Wesen, das sich aufgrund seines Seins zum Tode in Gefahr befinden, zu gründen. Dadurch gelangt Arendt zu einem Begriff der Welt als *das Zwischen*, den sie in ihren Werken der 50er Jahre (etwa in der *Vita activa*) weiterentwickeln wird.

Mit dieser reiferen und expliziten Erörterung der politischen Bedingung des Menschen als die Erde bewohnendes und die Welt bauendes Wesen setzt sich der folgende Essay auseinander. Durch einen Vergleich zwischen der amerikanischen und der deutschen Ausgabe lässt sich in *Vita activa* eine implizite Auseinandersetzung mit Heidegger und der menschlichen Pluralität sowie dem gemeinsamen

Wesen aufspüren. In diesem Zusammenhang scheint uns ein Verweis auf die Auslegung der aristotelischen praktischen Philosophie notwendig, die sich in der Vorlesung Heideggers über Platons *Sophistes* findet, die Arendt 1924 besuchte. In diesem Licht stellt sich Arendts Denken als ein Versuch dar, die menschliche Frage zu deontologisieren, d.h., sie zur Frage nach der politischen Umsetzung der Pluralität zu reformulieren.

Der Artikel von Oriane Petteni vollendet das Triptyk von arendtianischen Auslegungen mit einer Analyse des Scheiterns nationaler Staaten. Ausgehend vom Problem des Heimatlosen als Repräsentanten der paradoxen Schwäche der Menschenrechte (Rechte, die den Rechtlosen niemand garantiert), das Arendt in *Ursprünge und Elemente totaler Herrschaft* einführte, befasst Petteni sich mit dem Ende „der alten Trinität von Staat-Volk-Gebiet“ anhand des aktuellen Problems des gesetzlichen Ausnahmezustandes, der einen Bereich der Verletzlichkeit der Normen bis zum nackten Leben darstellt. Agambens bzw. Butlers Erörterung dieses Bereiches ist die arendtianische Erbschaft im zeitgenössischen politischen Denken.

Um die Philosophie Giorgio Agambens geht es schließlich in den zwei letzten Beiträgen. Saki Kogure weist auf die Auseinandersetzung des italienischen Philosophen mit Heidegger in drei Momenten hin. Die Verfasserin analysiert Agambens Interpretation der Stimmung als theoretische „Falle“. Die Befindlichkeit verortet den Ursprung des Daseins in einem quasi-genetischen geworfen- bzw. gewesen-Sein, das das Individuum an sich selbst fesselt und das die Eigentlichkeit mit einem biologischen und territorialen Tatbestand verwechselt, der dem nationalsozialistischen Menschenbild gefährlich ähnelt. Um dieser natürlichen Bestimmung zu entkommen, entwickelt Agamben den Begriff der Stimmung in die Richtung des Begriffs der Stimme. Er schlägt also einen Mittelweg zwischen *pathos* und *logos* ein, der auf eine Interpretation des Daseins als mit Willen begabtes Subjekt abzielt. Die Stimme der Sprache erlaubt eine Ethik, da sie den Anderen in ein intersubjektives Verhältnis ruft. Abschließend wird der paradoxe aber wirksame Status dieser Ethik in Agambens Interpretation des Zeugnisses erörtert.

Zum Schluss prüft der Artikel von Aníbal Pineda Canabal die Möglichkeit einer kritischen Philosophie der Geschichte ausgehend von der zeitgenössischen Paulusrezeption. Insbesondere handelt es sich um den Vorschlag eines Vergleichs zwischen Agamben und Löwith. In seiner Interpretation des Römerbriefes weist Agamben auf den Begriff der „messianischen Zeit“ hin, der als ein Rest zu verstehen sei, der bei der Unterscheidung zwischen der chronologischen Zeit der Geschichte und der apokalyptischen Zeit der Eschatologie entsteht. Auf diese Weise ist die Bezeichnung „Apostel“ für Paulus gerechtfertigt, im Unterschied zum alt-

testamentarischen Wort „Prophet“: Wenn das Ziel der Prophetie die Voraussage einer künftigen Zeit ist, ist es die Berufung des Apostel, Christus zu verkündigen, der weder im bloßen Dahinströmen der historischen Zeit noch in einer von der Geschichte losgelösten Zukunft kommen wird, sondern dessen Ankunft vielmehr der *kairos* ist, d.h. die günstige Zeit, die zwischen diesen beiden Zeitformen hervorbricht. Pineda zeigt auf, inwiefern Agamben sich mit dem Begriff der messianischen Zeit von Löwiths Interpretation des *kairòs* entfernt, das mit der eschatologischen Zeit identisch ist. Diese Identifizierung hängt mit Löwiths Lesart der christlichen Idee der Geschichte überhaupt zusammen, denn das Christentum entspricht für ihn dem Übergang vom griechischen Konzept der Zirkularität der Zeit zu einer auf die Zukunft zentrierten Betrachtung. Agamben hingegen meint, dass Löwiths Interpretation der christlichen Zeit die Möglichkeit verstellt, das Konzept des *kairos* herauszuarbeiten, worum es ihm jedoch gerade geht.



## **DIE ONTOLOGISCHE STRUKTUR DES HANDELNS IM HORIZONT DER PHILOSOPHIE HEIDEGGERS: VOM „SEIN-BEI“ DER FUNDAMENTALONTOLOGIE ZU DEN WEISEN DER „BERGUNG“ IM SEINSGESCHICHTLICHEN DENKEN\***

---

CHIARA PASQUALIN

### **Abstract**

This paper evaluates the phenomenon of acting and its ontological structure following the viewpoint of Heidegger's philosophy. The first part, dealing with the fundamental ontology, analyses the notion of *Sein-bei* and clarifies how this existential represents the condition for the possibility of concrete acting. The second part aims at interpreting the concept of *Bergung*, belonging to Heidegger's thinking of *Ereignis*, as a new elaboration of the previous notion of *Sein-bei*. In particular, the *Bergung* proves to be the ontological premise of what Heidegger calls "dwelling". In the closing section, the basic tendency of essential acting is identified with men's protecting-caring attitude, which sets beings free to achieve their full manifestation.

### **Einleitung**

Die folgenden Überlegungen sind das Ergebnis des Versuchs, der ontologischen Struktur des Handelns aus der philosophischen Perspektive Heideggers und durch dessen Methodik nachzugehen. Der Kernbegriff „Handeln“ wird hier im weiteren Sinn verstanden: Der Terminus wird nicht als Synonym des aristotelischen πράττειν im Gegensatz zum ποιεῖν und θεωρεῖν benutzt, sondern als

---

\* Die Gesamtausgabe, die vom Verlag Klostermann (Frankfurt a.M.) veröffentlicht und von Hermann Heidegger in Zusammenarbeit mit Friedrich-Wilhelm von Herrmann herausgegeben wird, ist hier mit dem Kennzeichen „GA“ und der darauffolgenden Nummer des Bandes abgekürzt.

Kennzeichnung für das gesamte Gebiet des existentiellen Lebensvollzugs. Er bezeichnet also alle ontischen Verhaltungen des Menschen. Das heißt, dass als Weisen eines so verstandenen Handelns nicht nur die *πρᾶξις*, das autotelische Tun, sondern auch die *ποίησις*, das heterotelische Tun des Herstellens, und die *θεωρία*, das reine Betrachten, angesehen werden können.

Wenn wir hier nach der ontologischen Struktur des menschlichen Handelns in allen seinen Modi fragen, beabsichtigen wir, einerseits aufzuweisen, welche Bedingungen es im Sein des Menschen geben muss, um irgendein Verhalten zu vollziehen. Andererseits möchten wir die Grundtendenz aufdecken, durch welche jedes Tun geprägt ist. Die denkerische Perspektive Heideggers bietet die Möglichkeit, diese beiden Absichten zu verfolgen und zugleich eine Übersicht über die konkreten Gestalten des Handelns zu gewinnen, die ihrerseits auf besondere Themenbereiche, wie z.B. die Fragen nach Ethik, Politik, Kunst oder Technik, verweisen, Bereiche, deren Betrachtung für ein vollständiges philosophisches Verständnis des Menschen unerlässlich ist. In Paragraph 5 aus *Sein und Zeit* erklärt aber Heidegger, dass seine Analytik des Daseins keine „vollständige Ontologie des Daseins“ darstellt<sup>1</sup>. Das liegt daran, dass Heideggers Analyse des Menschen nur in Hinblick auf die Frage nach dem Sinn des Seins durchgeführt wird und aus diesem Grund einzelne Aspekte ausgelassen werden, die unwichtig für das Erreichen dieses Ziels erscheinen. Wenn man weiterhin bedenkt, dass der gesamte Denkweg Heideggers durch die Frage nach dem Sinn des Sein beherrscht wird<sup>2</sup>, wird deutlich, dass nicht nur in der Fundamentalontologie sondern auch in seinem späteren Denken die Untersuchung des Daseins nicht darauf abzielt, eine vollständige ontologische Darstellung des Menschen zu bieten. Das bedeutet, dass, auch wenn Heidegger in seinen Schriften – egal ob diese aus der Fundamentalontologie oder aus den Jahren nach der sogenannten „Kehre“ stammen – die besonderen Verhaltungen des Menschen in Betracht nimmt, sein primäres Interesse immer auf das der Verfassung

---

<sup>1</sup> Heidegger Martin, *Sein und Zeit*, hrsg. von v. Herrmann F.-W., 1977, GA2, § 5, S. 23. Eine vollständige Ontologie des Daseins könnte nur der Durchführung der Fundamentalontologie, welche sowohl die Daseinsanalytik als auch die Analyse der Temporalität des Seins enthält, folgen. Das, was Heidegger hier eine „vollständige Ontologie des Daseins“ heißt, ist mit dem gleichzusetzen, was Heidegger im Kurs von 1928 „Metaphysik der Existenz“ nennt (Heidegger M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, hrsg. von Held K., 1978, GA26, S. 199). Die Metaphysik der Existenz gehört zur sogenannten „Metontologie“, welche die Aufgabe hat, das Seiende in seiner Totalität im Lichte der Fundamentalontologie zu thematisieren (vgl. *op. cit.*, S. 200). In Bezug auf die Metaphysik der Existenz notiert Heidegger in Klammern: „hier erst lässt sich die Frage der Ethik stellen“ (vgl. *op. cit.*, S. 199).

<sup>2</sup> Über den Vorrang der Seinsfrage in seinem ganzen Denken äußert sich Heidegger an mehreren Stellen. Vgl. z.B. Heidegger M., *Brief über den „Humanismus“*, in *Wegmarken*, hrsg. von v. Herrmann F.-W., 1976 (21996), GA9, SS. 313–364, hier S. 328.

des Menschen innewohnende Moment des Verstehens des Seins gerichtet ist. Das Verstehen des Seins ist in jedem konkreten Handeln vorausgesetzt und bietet sich als Leitfaden für die Beantwortung der Frage nach dem Sinn des Seins an. Auch wenn – besonders nach der „Kehre“ – auf das künstlerische Schaffen oder auf die Frage des Politischen eingegangen wird, begreift Heidegger diese Phänomene als Dimensionen des Bezugs des Menschen zum Sein. Daher beschäftigt er sich nicht mit allen Aspekten, die in eine vollständige Ontologie des Daseins einbezogen werden sollten. Trotz der Unvollständigkeit, oder vielleicht genau wegen dieses unvollendeten Entwurfs, kann Heideggers Ontologie des Daseins als Ausgangspunkt für weitere Versuche genommen werden, spezifisch und ohne die dringende Aufgabe der Seinsfrage die konkreten Bereiche der Ethik, des Politischen usw. zu behandeln.

In der vorliegenden Untersuchung beziehen wir uns sowohl auf die Fundamentalontologie als auch auf den zweiten spekulativen Weg, den Heidegger nach der „Kehre“ begangen hat, nämlich den seinsgeschichtlichen Weg. Um die ontologische Struktur des Handelns ans Licht zu bringen, nehmen wir als Schlüsselbegriffe und zugleich als Leitfaden unserer Überlegungen das Existenzial des „Sein-bei“ aus der Fundamentalontologie und die Idee der „Bergung“ aus *Beiträge zur Philosophie*<sup>3</sup>, eine Idee, in die das erstgenannte Existenzial in gewissem Sinne umgewandelt wird<sup>4</sup>. Entsprechend dieser parallelen Analyse, gliedern wir unsere Ausführungen in zwei Teile. Zunächst wird das „Sein-bei“ thematisiert, weil in ihm die apriorische und formale Struktur des Handelns zu finden ist. Zweitens wird der Blick auf die „Bergung“ gerichtet, welche sich als eigentlicher Modus des „Sein-bei“ erweisen wird. Abschließend wird jene Grundtendenz des Handelns hervorgehoben, nämlich die Tendenz zum Pflegen und „Sorgetragen“, die sich sowohl in der Struktur des „Sein-bei“ als auch in seinem eigentlichen Modus der „Bergung“ erkennen lässt.

---

<sup>3</sup> Siehe Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hrsg. von v. Herrmann F.-W., 1989 (21995), GA65.

<sup>4</sup> Wie man in der *Vorbemerkung* der siebten Auflage von *Sein und Zeit* (1953) lesen kann, bleibt der fundamentalontologische Weg „auch heute [nämlich im Horizont des seinsgeschichtlichen Denkens] noch ein notwendiger“. Er muss aber zugleich „neu dargestellt“ werden (*Sein und Zeit*, op. cit., S. VII). In dieser Perspektive werden die in *Sein und Zeit* festgelegten Existenzialien innerhalb des späten Denkens Heideggers nicht aufgegeben, sondern umformuliert und neu gedacht. Vgl. dazu v. Herrmann Friedrich-Wilhelm, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von „Sein und Zeit“*, Bd. I, „Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein“, Frankfurt a.M., Klostermann, 1987, SS. IX–XI.

## „Sein-bei“ als apriorische Struktur des Handelns im fundamentalontologischen Denken

Im Rahmen der Fundamentalontologie kann man zusammenfassend sagen, dass das Handeln seine Ermöglichung im „Sein-bei“ hat, welches seinerseits in den zwei Grundexistenzialien des Verstehens und der Befindlichkeit fundiert ist. Wenn also die ontischen Verhaltungen die ontologische Struktur des „Sein-bei“ voraussetzen, ist aber das letzte durch die Momente des Verstehens und der Befindlichkeit ermöglicht. In Paragraph 41 aus *Sein und Zeit* wird das Sein-bei zusammen mit dem Verstehen und der Befindlichkeit, d.h. der Existenzialität und der Faktizität, als Grundmoment der das Sein des Menschen konstituierenden Sorge-Struktur genannt. Vor dem Hintergrund dieser Verhältnisse lässt sich die folgende Behauptung Heideggers verstehen, in der er zwischen einer ontologischen und einer ontischen Ebene unterscheidet, um die erste als das „Apriori“ (im Sinne der Bedingung der Möglichkeit) der zweiten festzumachen: „Die Sorge liegt als ursprüngliche Strukturanzahl existenzial-apriorisch »vor« jeder, das heißt immer schon *in* jeder faktischen »Verhaltung« und »Lage« des Daseins.“<sup>5</sup> Die Schilderung dieses Fundierungsverhältnisses dient als allgemeine und einleitende Übersicht, von der die folgenden Ausführungen ausgehen.

Um zunächst eine Erklärung des Sein-bei zu bieten, scheint uns ein synthetisches Vorgehen angemessen zu sein, in dem diese Struktur mit dem Moment des Auslegens, von dem in Paragraph 32 aus *Sein und Zeit* die Rede ist, identifiziert wird. Der Begriff des Sein-bei deutet also auf die auslegende Tätigkeit hin, welche jedes Dasein gegenüber dem Seienden, sich selbst und dem Anderen ständig ausführt. Für ein richtiges Verständnis des Sein-bei muss man sich vergegenwärtigen, dass dieses Moment mit dem Verfallen nicht identisch ist<sup>6</sup>. Während das Sein-bei eine formale und zunächst „undifferenzierte“ Struktur ausmacht, besagt das Verfallen ihre uneigentliche Vollzugsweise, was nicht ausschließt, dass auch ein eigentliches Sein-bei, beziehungsweise Auslegen, sich gestalten kann. Ein zweiter in dieser noch skizzenhaften Darstellung des Sein-bei impliziter Aspekt soll unterstrichen werden: Obwohl der Ausdruck „Sein-bei“ wörtlich genommen nur auf das Moment des Besorgens, d.h. des entdeckenden Umgangs mit den innerweltlichen und nicht-daseinsmäßigen Seienden, verweist, muss er aber zugleich als Bezeichnung für das Moment der Fürsorge angesehen werden, also für den

<sup>5</sup> Heidegger M., *Sein und Zeit*, op. cit., § 41, S. 257.

<sup>6</sup> Vgl. dazu v. Herrmann F.-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Ein Kommentar zu „Sein und Zeit“*, Bd. III, „Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins“, Frankfurt a.M., Klostermann, 2008, S. 191.

auslegenden Bezug zu den anderen Menschen. Das Sein-bei, verstanden als diese sich in mehrere Richtungen entfaltende Auslegung, wirkt in jeder konkreten Erfahrung und praktischen Beschäftigung in dem Sinne, dass es die Praxis erlaubt.

Ein exemplarisches Verhalten, in dem die Struktur des Sein-bei leicht zu erkennen ist, sieht Heidegger im Berühren<sup>7</sup>. Wenn ich meine Hand auf einen Tisch lege, *bin* ich auf eine leibliche Weise *bei* diesem Seienden. Das bedeutet aber nicht ein Nebeneinanderliegen meines Körpers und eines äußerlichen Dinges, weil ich beim Berühren schon als ein auslegendes Seiendes dadurch tätig bin, dass ich entweder ein Zeug für mein Schreiben, Essen usw. spüre, oder eine Oberfläche mit bestimmten Eigenschaften, wie z.B. die Rauheit oder die Glätte (das, was ich berühre, ändert sich je nachdem, ob mein primäres Interesse praktisch oder vielmehr betrachtend-objektivierend ist). Nach dem Vorbild des Berührens, bei dem das Seiende „sich offenbaren kann“<sup>8</sup>, muss jedes ontische Verhalten der Existenz verstanden werden, weil immer im konkreten Handeln, in dem die Leiblichkeit des Daseins ständig eingeschlossen ist, ein Entdecken, also ein Auslegen, der Phänomene geschieht.

Die Weisen des konkreten Handelns, welche alle im Sein-bei fundiert sind, gliedern sich nach der Perspektive Heideggers in zwei Hauptgruppen, nämlich, um das Lexikon des Kurses von 1919 anzuwenden, die vor-theoretischen und die theoretischen Erlebnisse<sup>9</sup>. Während sich das Dasein in den ersteren in einer unmittelbaren Einheit mit dem Erfahrenen – was Heidegger „Lebenssympathie“<sup>10</sup> nennt – befindet, schleicht sich im theoretischen Verhalten eine bewusste Distanzierung vom Erlebten ein, das zum Objekt eines neutralen Reflektierens wird. Zu der ersten Gruppe gehören vor allem die alltäglichen Verhaltensweisen, die für Heidegger den Ausgangspunkt, das erste zu untersuchende Feld, seiner Daseinsanalytik ausmachen. „Alltäglich“ sind diejenigen Verhaltensweisen – egal ob sie auf eigentliche oder auf uneigentliche Weise vollgezogen werden – die noch keine besondere Lebensmöglichkeiten, wie z.B. die politische Aktivität oder das philosophische Forschen, bezeichnen. Als Beispiel eines alltäglichen Verhaltens gibt Heidegger 1919 das Sehen eines Katheders seitens eines in den Hörsaal tretenden Professors an. Was in einem solchen Verhalten erlebt wird, d.h. der Katheder, wird vom Professor nicht als ein Objekt mit bestimmten Eigenschaften betrachtet, son-

---

<sup>7</sup> Heidegger M., *Sein und Zeit*, op. cit., § 12, S. 74.

<sup>8</sup> *Idem*.

<sup>9</sup> Zu dieser wichtigen Unterscheidung vgl. v. Herrmann F.-W., *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt a.M., Klostermann, 2000.

<sup>10</sup> Heidegger M., *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, in *Zur Bestimmung der Philosophie*, hrsg. von Heimbüchel B., 1987, GA56/57, S. 110.

dern unmittelbar als etwas „Bedeutsames“, d.h. als ein seiner Arbeit nützliches Zeug, erfahren<sup>11</sup>.

Von den alltäglichen Erlebnissen unterscheiden sich mehrere spezifisch gekennzeichnete Haltungen, die aber noch zum vor-theoretischen Handeln gehören. Unter diesen nimmt das von Heidegger innerhalb des fundamentalontologischen Ansatzes bestimmte Philosophieren eine wichtige Stelle ein. Wie man dem Kurs von 1919 entnehmen kann, bildet das Philosophieren ein vor-theoretisches Verhalten, welches auf das Verstehen des menschlichen Lebens zielt. Der Grund einer solchen vor-theoretischen Charakterisierung der Philosophie liegt darin, dass sie ihr Thema nicht vergegenständlicht und es aus der Unmittelbarkeit der Lebenserfahrung auch nicht abstrahiert, sondern sich darin versetzt und die spontane selbstaussagende Tendenz des Daseins verfolgt, um diese in die Ausdrücklichkeit der Begriffe zu heben. Außer der Philosophie fallen in den Kreis der nicht-alltäglichen aber noch vor-theoretischen Erlebnissen andere Haltungen, die in *Sein und Zeit* nicht thematisiert werden. Unter diesen sind insbesondere die politische Handlung und das künstlerische Schaffen zu erwähnen. Andererseits können einige Hinweise in Paragraph 15 aus *Sein und Zeit* als fruchtbare Ansätze für eine tiefere Beschäftigung mit einer anderen zur vor-theoretischen Sphäre gehörenden Haltung, nämlich die Herstellung der Zeuge, angenommen werden. Eine weitere Gestaltung des vor-theoretischen Handelns bildet zuletzt das religiöse Verhalten, welches in den Kursen von 1920–1921 und 1921 über die paulinischen Briefe und das zehnte Buch der augustinischen *Confessiones* betrachtet wird<sup>12</sup>.

Das theoretische Verhalten, das besonders im Paragraphen 13 von *Sein und Zeit* analysiert wird, macht dagegen eine Modifikation des vor-theoretischen Erlebnisses aus und erweist sich daher als abkünftig. Hier hebt sich die jeder Praxis innewohnende auslegende Bewegung aus dem konkreten Lebensvollzug hinaus und verwandelt sich in ein pures Erkennen, das die Welt in ihrem objektmäßigen Vorliegen bestimmen will. Die theoretische Haltung kennzeichnet vor allem die Wissenschaften, von denen jede eine bestimmte Region des Ontischen zu ihrem Objektfeld macht. Eine theoretische Positionierung hat aber unrechtmäßig auch die von Heidegger kritisierte traditionelle Philosophie angenommen. Besonders der Phänomenologie Husserls wird im Kurs von 1919 vorgeworfen, dass sie von der Unmittelbarkeit des spontanen Lebensvollzugs, und daher von seiner Geschichtlichkeit, absieht und eine reflektierende Entfernung von ihrem Themenbereich bewirkt.

<sup>11</sup> Vgl. *ibid.*, SS. 70–73.

<sup>12</sup> Siehe: Heidegger M., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, hrsg. von Jung M., Regehly T. und Strube C., 1995, GA60.

Weil alle diese ontischen Verhaltungen – sowohl die vor-theoretischen als auch die theoretischen Weisen des Handelns – im Sein-bei fundiert sind, setzen sie nicht nur das mit jenem Existenzial identische Moment der Auslegung voraus, sondern auch die Befindlichkeit und das Verstehen, in welchen das Sein-bei begründet liegt. Die nächste Aufgabe besteht folglich darin, die ontologischen Vorbedingungen jedes konkreten Verhaltens detailliert zu behandeln.

Als erste „*conditio sine qua non*“ für das Handeln muss die Befindlichkeit<sup>13</sup>, d.h. das auf die affektive Struktur des menschlichen Seins hindeutende Existenzial, genannt werden. Wenn der Mensch nicht so konstituiert wäre, dass er über einen ständigen affektiven Zugang zum phänomenalen Horizont, also über die Befindlichkeit als diese primäre Weise des Entdeckens des Erlebbaren, verfügen kann, wäre er nicht imstande, seinen Erfahrungshorizont auszulegen, um dann in ihm konkret zu handeln. Nur weil etwas überhaupt durch die Befindlichkeit aufgeschlossen und erfahren werden kann, ist der Mensch in der Lage, seine Auslegung zu vollziehen, indem er sie auf jenes primär Erschlossene richtet. Dieses zwischen Befindlichkeit und Sein-bei bestehende ontologische Verhältnis spiegelt sich auch im ontischen Niveau. Hier kann man beobachten, wie jedes besondere Verhalten immer von der Stimmung, von der das tätige Dasein jeweils betroffen ist, abhängt und durch sie bedingt wird<sup>14</sup>. Um das menschliche Handeln innerhalb einer vollständigen Ontologie des Daseins zu verstehen, müsste man daher auch die emotiven Phänomene ins Auge fassen<sup>15</sup> und sie nach Erschließungsweisen einteilen. Jede Stimmung erschließt nämlich das phänomenale Gebiet auf eine eigene Weise, die sich für das „Wie“ unseres Handelns als entscheidend erweist.

Eine zweite Vorbedingung unserer konkreten Praxis besteht im Verstehen, das immer auf das Sein gerichtet ist. Dieses Seinsverständnis, in welchem Hei-

---

<sup>13</sup> Vgl. dazu Heidegger M., *Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 29, SS. 178–186. Über die bedeutende Rolle der Befindlichkeit in der Fundamentalontologie siehe insbesondere: Pocaí Romano, *Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933*, Freiburg-München, Alber, 1996; Kalari-parambil Tomy S., *Das befindliche Verstehen und die Seinsfrage*, Berlin, Duncker & Humblot, 1999; Ferreira Boris, *Stimmung bei Heidegger. Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins*, Kluwer, Dordrecht, 2002; Rodríguez Agustín, *Wahrheit und Befindlichkeit in der Fundamentalontologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003.

<sup>14</sup> Dieses Verhältnis untersucht Heidegger besonders im Kurs vom Sommersemester 1924 mit Rückgriff auf die aristotelische Idee, dass im Kontext der rhetorischen Praxis das *πάθος* für die Bildung der *κρίσις*, der „Ansicht“ des Zuhörers, bestimmend ist. Siehe: Heidegger M., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, hrsg. von Michalski M., 2002, GA18.

<sup>15</sup> In diese Richtung bewegt sich u. a. die folgende Studie: Coriando Paola-Ludovika, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen: Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Frankfurt a.M., Klostermann, 2002.

degger den transzendierenden Charakter der Existenz sieht<sup>16</sup>, enthält drei gleichsprüngerliche Momente: Das Verstehen des eigenen Seins (oder den Entwurf der existentiellen Möglichkeiten), das Verstehen der Welt (d.h. das Ergreifen der Ganzheit der bedeutsamen Bezüge) und das Verstehen des Seins überhaupt. Im ersten Moment, nämlich in jenem des Selbstentwurfs, geschieht das Wählen der Möglichkeiten, im Hinblick auf welche das Dasein jeweils dieses oder jenes Verhalten durchführt. Das Verstehen des sogenannten „Worumwillens“<sup>17</sup>, d.h. dessen, was das einzelne Dasein aus seinem Leben machen will, enthält zugleich und immer das Verstehen des anderen Daseins in seinem besonderen Projektcharakter. Weil das Sein des Menschen von Heidegger als ein „Mitsein“ gedacht wird, also als ein Sein, in welchem der Bezug zum Anderen strukturell eingeschlossen ist, muss auch zum Moment des Entwurfs das Ergreifen des Anderen als eines von mir verschiedenen Seinkönnens gehören<sup>18</sup>. Weil mein Selbstentwurf immer, auch wenn nur in privativer Weise, die existenziellen Möglichkeiten der Anderen beachten muss, um sich zu gestalten, kommt Heidegger so weit, dass er schreibt, dass das Dasein „wesenhaft umwillen Anderer“<sup>19</sup> existiert.

Der Selbstentwurf kann nach Heidegger auf eigentliche oder uneigentliche Weise vollzogen werden. Das Verstehen meines Seins nimmt eine eigentliche Form an, wenn die besonderen Möglichkeiten von der extremen und unvermeidlichen Grenze meiner Existenz, dem Tod, aus und zugleich unter Berücksichtigung der geschichtlichen Erbe ergriffen werden. Hier ist wichtig zu präzisieren, dass die Eigentlichkeit weder einen Zustand völliger Isolierung von den Mitmenschen, noch einen privaten Rückzug in sich selbst darstellt. Weil der Entwurf von Möglichkeiten, auch jener eigentliche, nicht vom Bezug zu den Anderen absehen kann, ist ein nur auf sich selbst zentriertes Entwerfen ontologisch unmöglich. Die Grenzlinie zwischen der Eigentlichkeit und der Uneigentlichkeit wird vielmehr ersichtlich,

<sup>16</sup> Für eine vollständige Schilderung des Phänomens des Seinsverstehens, welches einen der prägnantesten Grundbegriffen der gesamten Philosophie Heideggers ausmacht (vgl. vor allem: Heidegger M., *Sein und Zeit*, op. cit., § 31, SS. 190–197), sollten insbesondere drei wesentliche Punkte berücksichtigt werden, die aber hier wegen der gebotenen Kürze nicht untersucht werden können. Sie werden daher nur schematisch genannt: a. im Seinsverstehen ist das Existenzial der Rede mit ihrer gliedernden Funktion tätig; b. das Seinsverstehen gründet in der ekstatischen Zeitlichkeit des Daseins, also wird durch sie ermöglicht; c. das Sein wird immer von der horizontalen Zeit (der „Temporalität“) aus verstanden. Der letzterwähnte Punkt, der im dritten Abschnitt des ersten Teils von *Sein und Zeit* behandelt werden müsste, steht im Mittelpunkt des Kurses vom Sommersemester 1927 über *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, welcher eine wesentliche Ergänzung zu jenem Hauptwerk und seiner leitenden Grundfrage bietet.

<sup>17</sup> Heidegger M., *Sein und Zeit*, op. cit., § 18, S. 113.

<sup>18</sup> Vgl. *ibid.*, § 26, S. 165: „Die zum Mitsein gehörige Erschlossenheit des Mitdaseins Anderer besagt: im Seinsverständnis des Daseins liegt schon, weil sein Sein Mitsein ist, das Verständnis Anderer“.

<sup>19</sup> Vgl. *ibid.*, § 26, S. 164.

wenn man danach fragt, *welcher* Andere bei unserem Selbstentwurf mitbestimmend wird. Im Fall der Uneigentlichkeit ist der Andere, der uns bedingt und beschränkt, nicht der entschlossene Mensch, welcher seinerseits die Möglichkeit des Todes aufgenommen hat, sondern das „Man“, ein anonymes Subjekt, das die, in der Verdrängung der existenzialen Endlichkeit verwurzelte, durchschnittliche Vorstellung der Menschen verkörpert.

Als zweites Moment des Verstehens des Seins wurde das Erfassen der Welt als Ganzheit der Bezüge genannt. Ein Bezug meint die Verweisung eines Seienden auf andere – entweder nicht-daseinsmäßige oder menschliche – Seiende und zugleich deren Funktion für die Erfüllung einer bestimmten existentiellen Möglichkeit. Der auf mehrere Richtungen hindeutende Bezug, welcher jedem Seiende innewohnt, wird von Heidegger mit dem Begriff „Bewandtnis“<sup>20</sup> bezeichnet. Das aus den einzelnen Bewandtnissen gebildete Netz – eine Gesamtheit, die kraft eines endlichen Zwecks, d.h. einer ergriffenen Möglichkeit, geordnet ist – bildet das Phänomen der Welt, die schon verstanden werden muss, um eine konkrete Handlung auszuführen. Die strukturelle Gestaltung dieser Bezugsganzheit wird durch den Selbstentwurf, also das erste Moment des Seinsverständnisses, vorgezeichnet. Je nach der Möglichkeit, für die das Dasein sich entscheidet, ändert sich nämlich das Strukturganze der Welt. Das Zimmer, in dem ich wohne, zeigt sich beispielsweise als eine unterschiedliche Bezugsganzheit je nachdem, ob ich in ihm arbeiten oder schlafen will. Während im ersten Fall der Stuhl als Zeug, um am Tisch zu schreiben, und das Bett als Ablagefläche für die Bücher erscheinen, werden im zweiten Fall der Stuhl als eine Art von Kleiderständer und das Bett als ein Schlafzeug gesehen.

Infolgedessen muss das Phänomen der Welt nicht als ein fester Besitz gedacht werden, als ob sie eine unveränderliche Ausstattung unserer Existenz darstellte, sondern als ein Netz von Bezügen, das sich immer neu gestaltet<sup>21</sup> und einem ständig aktualisierten Plan unserer Umwelt gleicht. Die existentielle Möglichkeit, von der aus das Strukturganze der Welt sich je anders gliedert, besteht nicht nur in meinem Worumwillen, sondern auch im besonderen Seinkönnen des Anderen. Die von den Mitmenschen ergriffenen Möglichkeiten sind gerade entscheidend für die Gestaltung des Bezugszusammenhangs. Deswegen erweist sich die Welt stets als eine *Mitwelt*, also als eine Bewandtnisganzheit, die mit den Anderen geteilt und zusammen mit ihnen gebildet wird.

<sup>20</sup> Vgl. *ibid.*, § 18, S. 112.

<sup>21</sup> Es gibt besonders ausgezeichnete Handlungen, nämlich die Weisen des künstlerischen Schaffens, das im Kunstwerkaufsatz von 1936 behandelt wird, die die Welt von Grund auf umstrukturieren können (siehe Heidegger M., *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in: *Holzwege*, hrsg. von v. Herrmann F.-W., 1977, GA5, SS. 1–74).

Ein drittes Moment des das Handeln ermöglichenden Verstehens bildet das Erfassen von Sein überhaupt, d.h. von Seinsweisen der uns begegnenden nicht-daseinsmäßigen Seienden. Unter diese Seinsweisen zählt Heidegger vor allem die Zuhandenheit, d.h. die dem vor-theoretischen Verhalten entsprechende Erscheinungsweise des Seienden, die Vorhandenheit, die sich dem theoretischen Betrachten zeigt, und das Leben. Um mit den Seienden konkret umgehen zu können, muss man vorher verstanden haben, ob wir mit einem Zeug, einem Ding, oder einem Lebewesen in Beziehung treten.

Neben der Befindlichkeit und dem Seinsverständnis gilt als dritte Vorbedingung des Handelns das Existenzial des Sein-bei, unter welchem wir schon das Moment der Auslegung erkannt haben. Jetzt werden insbesondere die drei Hauptrichtungen dieser interpretierenden Tendenz kurz umrissen<sup>22</sup>. Die Auslegung gestaltet sich erstens als „Umsicht“, welche auf die uns begegnenden nicht-daseinsmäßigen Seienden orientiert ist. Im Gegensatz zum synthetischen Charakter des Weltverstehens, entfaltet sich die Umsicht analytischer, indem in ihr die Bewandnis eines einzelnen Seiendes von der schon verstandenen Bezugsganzheit aus explizit herausgelöst wird. Eine zweite Auslegungsweise besteht in der auf die anderen Menschen bezogenen „Rücksicht“. Diese wendet sich an die besonderen und kontingenten Handlungen der Mitmenschen, erfasst ihre Absichten und zeichnet die Weisen unserer konkreten Beziehung mit ihnen vor. Die Rücksicht vollzieht sich auf eigentliche Weise, wenn wir die eigene Potenzialität des Anderen respektieren und ermutigen, kann aber uneigentlich werden, falls wir seinen einzigartigen und genuinen Projektcharakter vernachlässigen, dominieren oder sogar behindern<sup>23</sup>. Zuletzt muss die Selbstauflegung genannt werden, welche die eigentliche Form der Durchsichtigkeit oder die uneigentliche Weise der Undurchsichtigkeit annehmen kann. Die interpretierende Arbeit, die jedes Dasein auf sich selbst übt, vollzieht sich durch die ständige und gleichzeitige Tätigkeit der Umsicht und der Rücksicht. Es ist beim Auslegen der innerweltlichen Seienden und der anderen Menschen, dass das Dasein sich selbst immer neu oder tiefer verstehen kann.

Es wurde schon angedeutet, dass der Begriff des Sein-bei sich zunächst nur formal auf das Moment des Auslegens bezieht. Dabei ist nicht relevant, ob dieses Moment sich auf eigentliche oder uneigentliche Weise vollzieht. Wenn man aber diesen Begriff entformalisiert, zeichnen sich zwei Möglichkeiten ab, je nach dem „Wie“ des vom Dasein ausgeführten konkreten Auslegens. Die eigentliche Vollzugsweise dieser interpretierenden Tendenz darf mit dem Ausdruck „entschlösse-

---

<sup>22</sup> Vgl. dazu insbesondere Heidegger M., *Sein und Zeit*, op. cit., § 31, SS. 194–195.

<sup>23</sup> Vgl. *ibid.*, § 26, SS. 162–164.

nes Sein-bei“ bezeichnet werden, weil hier das Auslegen in der Entschlossenheit gegründet ist, also in der bewussten Übernahme der unsere Existenz prägenden Nichtigkeit, die sich vor allem in der Möglichkeit des Todes offenbart<sup>24</sup>. Dagegen ist das uneigentliche Sein-bei mit dem Verfallen zu identifizieren. In ihm sind die Umsicht, die Rücksicht und die Selbstausslegung durch das Gerede, die Neugier und die Zweideutigkeit abgelenkt. Bei einem solchen Auslegen bin ich von dem abhängig, was man allgemein sagt (Gerede), bin auch unfähig, tief und lange beim gegenwärtigen Erlebten zu verweilen (Neugier), und glaube überdies daran, ein echtes Verständnis zu besitzen, obwohl ich mich dabei täusche (Zweideutigkeit).

Im Rückblick auf den bisher begangenen Weg, kann man abschließend sagen, dass das Handeln sein ontologisches Apriori in der Auslegung hat, durch welche das Dasein sein Selbst und das Begegnete in einen *bedeutsamen* Horizont strukturiert. Unter der Bezeichnung „bedeutsam“ muss man alles verstehen, was für das einzelne Dasein und für die Anderen bedeutend ist, weil es einen mehr oder wenig direkten Bezug auf sein Entwerfen oder auf jenes der Mitmenschen hat. Es wurde schon kurz darauf hingewiesen, dass diese hermeneutische Ausarbeitung des „Realen“ immer durch die jeweilige Stimmung bedingt und geleitet wird. Die Rolle des Gemütszustands im auslegenden Prozess wird insbesondere bei der Benennung zweier Aspekte ersichtlich, mit der wir den ersten Teil unserer Ausführungen abschließen möchten. Einerseits kann man leicht zeigen, wie unsere spontane und noch nicht „objektive“ Einschätzung der Ferne und Nähe der Seienden – also die, zum Auslegen gehörende, räumliche Vorstellung – immer von unserer affektiven Verfassung abhängt. Andererseits zeigt sich die konkrete Tätigkeitsweise der fünf Sinne, also die zur interpretierenden Existenz gehörende Leiblichkeit, von dem abhängig, was wir von Mal zu Mal fühlen<sup>25</sup>. Je nach der Weise unserer Gestimmtheit werden einige Sinne anstelle anderer intensiver betätigt, vergrößert oder verengt sich der Kreis unserer Empfindungskraft, verstärkt oder vermindert sich die Intensität unserer sinnlichen Erlebnisse.

---

<sup>24</sup> Nur dieses eigentliche Sein-bei ermöglicht jene echte Verbundenheit zwischen den Menschen, die Heidegger als „das gemeinsame Sicheinsetzen für die selbe Sache“ beschreibt (*ibid.*, § 26, S. 163). Man könnte dieses eigentliche Miteinander-sein in der Verbindung, die im späten Heidegger die sogenannten „Zukünftigen“ versammelt, realisiert sehen. Hier zeichnet sich eine Anfangsform der echten Gemeinschaft ab, wo die Menschen sich für die selbe Sache, nämlich die Behütung der Wahrheit des Seins, einsetzen. Vgl. dazu Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie, op. cit.*, § 13, S. 34, wo Heidegger die echte Menschenversammlung mit der Erfüllung eines gemeinsamen Auftrags, der letztlich auf die Bewahrung des Seins zurückgeht, wesentlich in Zusammenhang bringt.

<sup>25</sup> Dazu siehe insbesondere: Haar Michel, „Le primat de la 'Stimmung' sur la corporéité du 'Dasein'“, in *Heidegger Studies*, II, Berlin, Dunker u. Humblot, 1986, SS. 67–80.

## Die „Bergung“ als eigentliches „Sein-bei“ im seinsgeschichtlichen Denken

Der in der Fundamentalontologie festgelegten Struktur des Sein-bei entspricht innerhalb des seinsgeschichtlichen Denkens der Begriff der Bergung, welcher in den 1936–1938 verfassten *Beiträgen zur Philosophie* auftritt. In diesem Werk wird erstmals und auf die weitest-gehende Weise die Gestaltung des seinsgeschichtlichen Denkens Heideggers umrissen. Im Mittelpunkt dieses Denkens steht ein tieferes Verständnis des Seins als verbergend-entbergendes Geschehen der Wahrheit, zu dem auch das Wesen des Menschen gehört. Der Schlüsselbegriff dieses zweiten spekulativen Wegs wird von Heidegger selbst im Begriff des „Ereignisses“ gesehen<sup>26</sup>, welches den wechselseitigen Bezug zwischen der Gabe, oder des „Wurfs“, des Seins und dem aufnehmend-entwerfenden Menschen bezeichnet<sup>27</sup>.

Von den Paragraphen 243–247 der *Beiträge* ausgehend, darf die Bergung als eine besondere Vollzugsweise des Auslegens des Seienden, also des im Sinne der Fundamentalontologie gemeinten Sein-bei, angesehen werden. Genauer gesagt scheint uns die Bergung jene eigentliche Auslegung des Seienden zu sein, die die innerliche Zugehörigkeit des Seienden zum Sein ergreift. Innerhalb der ontologischen Differenz besteht nämlich ein enger Zusammenhang, nach welchem das Sein sich als das erweist, was die Seienden ermöglicht und offenbar macht. Die bergende Auslegung hat daher die besondere Aufgabe, diese verborgene und meist vergessene Zugehörigkeit zu entdecken, oder herauszulegen, um sie auf diese Weise vor der absoluten Latenz, der λήθη, zu behüten. In der eben erläuterten Bergung ist dann die wesentliche Tendenz jedes eigentlichen Auslegens mitgedacht, weil das letzte immer als ein ἀ-ληθεύειν geschieht. In diesem Zusammenhang ist weiter zu bemerken, dass der Mensch durch die Bergung zwischen zwei voneinander abhängigen Bedürfnissen vermittelt. Einerseits muss das Seiende in das Licht des Seins eintreten, um sein Wesen zu entfalten. Andererseits „bedarf“<sup>28</sup> das Sein des Seienden, um sich zu offenbaren, weil die Wahrheit des Seins nie einen freischwebenden Inhalt über die Seienden ausmacht, sondern nur in diesen leuchten kann. Das hier skizzierte gegenseitige Bedürfen kann nur erfüllt werden, wenn der Mensch durch die Bergung die Zusammengehörigkeit von Sein und Seienden geschehen lässt, indem er das Seiende ins Licht des Seins herausbringt oder im wörtlichen Sinne auslegt.

<sup>26</sup> Vgl. Heidegger M., *Brief über den „Humanismus“*, op. cit., S. 316, Randbemerkung a.

<sup>27</sup> Vgl. u. a. Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie*, op. cit., § 133, SS. 251–252.

<sup>28</sup> *Ibid.*, § 243, S. 389.

Im Gegensatz zur Bergung bildet der in den *Beiträgen* angewendete Begriff der „Machenschaft“<sup>29</sup> die uneigentliche Vollzugsweise der Auslegung, beziehungsweise des Sein-bei. Die Machenschaft besagt kein ontisches Verhalten des Menschen, sondern jene seit der Antike herrschende Auslegung des Seienden, nach welcher es im Horizont der Machbarkeit angesehen wird und daher als das erscheint, was immer dem Erkennen zugänglich ist und durch das Machen und das Herstellen des Menschen ohne Grenzen manipuliert werden kann. Das machenschaftliche Auslegen wurde durch die moderne Technik auf die Spitze getrieben, innerhalb welcher das vom Sein verlassene Seiende zur bloßen beliebig ausbeutbaren Quelle – was Heidegger „Bestand“<sup>30</sup> nennt – wird.

Wenn man nochmals das bisher Gesagte zusammenfassend bedenkt, zeigen sich die Bergung und die Machenschaft als zwei gegenseitige Weisen des Auslegens, oder besser des Entbergens. Einerseits gestaltet sich die Bergung als eine Auslegung, in der das Seiende zur Entfaltung seines tiefsten Wesens freigelassen wird, welches seinerseits sich nur von der Zugehörigkeit zum Sein aus offenbaren kann. Während das eigentliche Sein-bei dem Ausgelegten bei seiner eigenen Offenbarung hilft, steht andererseits die Machenschaft zu viel bei den Seienden, sodass sie ihnen quasi Gewalt antut. Das machenschaftliche Auslegen darf im Sinne des im Aufsatz *Die Frage nach der Technik* analysierten „Herausforderns“ verstanden werden, weil hier das Seiende nur wegen seiner Ausnutzbarkeit und nicht um seiner eigenen Wahrheit willen besorgt wird.

Als Weise des in der Fundamentalontologie freigelegten Existenzials des Sein-bei setzt die Bergung die Strukturmomente des Verstehens und der Befindlichkeit voraus. Dem Seinsverständnis, welches in der Fundamentalontologie als eine apriorische Ermöglichung für das Sein-bei gilt, entspricht im seinsgeschichtlichen Weg das Moment der in den *Beiträgen* analysierten „Gründung“, die im Paragraphen 138 desselben Werks mit dem „Verstehen des Seins“<sup>31</sup> offensichtlich gleichgesetzt wird. In dieser Analogie zwischen dem fundamentalontologischen Seinsverständnis und dem Begriff der Gründung muss aber ein wesentlicher Unterschied beachtet werden, der an die verwandelte Perspektive des seinsgeschichtlichen Denkens anknüpft. Wenngleich schon die Fundamentalontologie die Geworfenheit des Verstehens einsieht, kommt nur im seinsgeschichtlichen Denken ans Licht, dass der tiefste Grund dieser Geworfenheit im Wurf des Seins liegt. Innerhalb der neuen denkerischen Perspektive wird nämlich klar, dass der Mensch

<sup>29</sup> Vgl. dazu, *ibid.*, § 51, SS. 108–110.

<sup>30</sup> Heidegger M., „Die Frage nach der Technik“, in Id., *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2009, SS. 9–40, hier S. 20.

<sup>31</sup> Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie, op. cit.*, § 138, S. 259.

nur das verstehen kann, was ihm das Sein zugeschickt, oder zugeworfen, hat<sup>32</sup>. Das Verstehen des Seins muss daher als ein Gründen gedacht werden, weil es notwendigerweise aus dem Sich-selbst-schenken des Seins schöpft, welches ihrerseits das ursprünglichste Gründen konstituiert<sup>33</sup>.

Die fundierende Rolle der Befindlichkeit für die zwei gegenseitigen Vollzugsweisen des Sein-bei, nämlich die Bergung und die Machenschaft, kann fokussiert werden, wenn man die Beziehung zwischen der Stimmung und diesen beiden Modi des Auslegens in Betracht zieht. In der gebotenen Kürze kann man darauf hinweisen, dass die Bergung und die Machenschaft in zwei gegenseitigen Stimmungen gründen. Während die erste in der Verhaltenheit, d.h. in einer emotiven Aufgeschlossenheit für die Gabe des Seins, fundiert ist<sup>34</sup>, liegt die zweite in einem Sicherheits- und Kontrollbedürfnis begründet<sup>35</sup>. Dieser Fundierungszusammenhang besagt, dass jede der beiden Stimmungen nicht nur die jeweilige Auslegungsweise entspringen lässt, sondern auch den hermeneutischen Prozess in jeder Stufe leitet und stützt. Die Rückgründung der Bergung und der Machenschaft in den zwei erwähnten Stimmungen spiegelt den fundamentalontologischen Ansatz wider, nach dem das Sein-bei durch die jeweilige Stimmung im Voraus bedingt ist.

Um unser Untersuchungsfeld auf die Bergung zu beschränken, ist nun hervorzuheben, wie diese Auslegungsweise das konkrete Handeln gestaltet. Unter diesem Gesichtspunkt erscheint uns die Bergung als die ontologische Struktur bzw. die apriorische Bedingung desjenigen ontischen Verhaltens, das das Gebiet des wesentlichen Handelns eingrenzt. Wir versuchen jetzt eine skizzenhafte Darstellung der eigentlichen Verhaltensweisen, die Heidegger auch „Bahnen der Bergung“<sup>36</sup> nennt. Für diesen Zweck stützen wir uns nicht nur auf einige wichtige Textstellen der *Beiträge*<sup>37</sup>, sondern auch auf eine bekannte, im Kunstwerkaufsatz enthaltene, Einteilung der wesentlichen Formen des Entwurfs der Wahrheit<sup>38</sup> und weiterhin auf die Vorträge *Bauen Wohnen Denken*<sup>39</sup> und »...dichterisch wohnet der Mensch...«<sup>40</sup>.

<sup>32</sup> Dieser Aspekt wird besonders im Paragrafen 122 der *Beiträge* betont (*ibid.*, S. 239).

<sup>33</sup> Vgl. dazu, *ibid.*, § 140, S. 261.

<sup>34</sup> *Ibid.*, § 13, S. 34: „Verhaltenheit stimmt den jeweiligen gründenden Augenblick einer Bergung der Wahrheit“.

<sup>35</sup> Vgl. Heidegger M., *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“*, hrsg. von v. Herrmann F.-W., 1984 (21992), GA45, S. 180, wo Heidegger von einer „Gier des Kennenlernens und des Berechnenkönnens“ spricht, die nur die andere Seite des Sicherheitsbedürfnisses darstellt.

<sup>36</sup> Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie*, *op. cit.*, § 247, S. 392.

<sup>37</sup> Vgl. dazu *ibid.*, § 32, S. 71; § 136, S. 256; § 177, S. 302.

<sup>38</sup> Vgl. Heidegger M., *Der Ursprung des Kunstwerkes*, *op. cit.*, S. 49.

<sup>39</sup> Heidegger M., »*Bauen Wohnen Denken*«, in: *Vorträge und Aufsätze*, *op. cit.*, SS. 139–156.

<sup>40</sup> Heidegger M., »...dichterisch wohnet der Mensch...«, in: *Vorträge und Aufsätze*, *op. cit.*, SS. 181–198.

Ein erstes Gebiet des wesentlichen Handelns darf im „Bauen“ erkannt werden, welches Heidegger im weiten Sinne als das Herstellen, das dem griechischen ποιεῖν entspricht, versteht. Die zwei wesentlichen Dimensionen dieses Bauens- ποιησις bestehen einerseits in der Anfertigung von Zeugen und Bauten und andererseits im künstlerischen Schaffen. Zur ersten Form des Herstellens gehören z.B. die Anfertigung eines Kruges, der Bau einer Brücke oder die Errichtung einer Kirche, wofür nach Heidegger die Kapelle Notre Dame du Haut von Le Corbusier in Rochamp ein exemplarisches Vorbild darstellt<sup>41</sup>. Die zweite Dimension des Herstellens, welche mit dem Titel „Dichten“ kurz bezeichnet werden kann, umfasst alle Kunstgattungen und besonders die Poesie, d.h. das Dichten im engeren Sinne. Bei dieser Gesamtansicht ist zu unterstreichen, dass das hergestellte Werk, sei es ein Zeug, ein Gebäude, oder ein Kunstwerk, ein Seiendes ausmacht, das genau dank des Herstellens zur völligen Entfaltung seines Wesens gebracht wird. Es ist aber nicht nur das jeweilig hervorgebrachte Werk, dem die Möglichkeit einer ausgezeichneten Offenbarung wiedergegeben wird, sondern auch der gesamten Region um das hergestellte Seiende. Wenn man sich die Beschreibung des griechischen Tempels im Kunstwerkaufsatz oder der Brücke im Vortrag *Bauen Wohnen Denken* vergegenwärtigt, wird besonders deutlich, dass durch die Herstellung dieser Werke auch das als φύσις verstandene umliegende Gebiet, seine Einwohner, die Tiere, die Sonne und der Wind, die Landschaft und sogar die Götter, eine ungewöhnliche Sichtbarkeit und eine wesentliche Erleuchtung gewinnen. In anderen Worten kann man sagen, dass in den zwei Weisen des Bauens eine eigentliche *Auslegung* der Seienden geschieht, durch welche sie *aus* der Verborgenheit *her* in die Unverborgenheit ihres Wesens *herausgelegt* werden.

Eine zweite Weise des wesentlichen Handelns besteht im Denken, weil das letztere eine zutreffende Auslegung des Seienden von der Wahrheit des Seins aus anbietet und auf diese Weise eine Bergung vollbringt. In diesem Zusammenhang stellt der besonders im Vortrag von 1950<sup>42</sup> ausgeführte Versuch, das Seiende als Ding zu erfassen, eine exemplarische Verwirklichung der spekulativen Bergung dar. Wenn es wahr ist, wie man im Text lesen kann, dass das als Ding erfahrene Seiende dadurch gekennzeichnet ist, dass es die vier Weltgegenden, die Sterblichen, die Götter, die Erde und den Himmel, versammelt, darf man aber nicht vergessen, dass dieser versammelnde Charakter nur dem Seienden zukommt, welches die innere Zugehörigkeit zum Sein in sich behütet und vom Sein nicht verlassen ist.

<sup>41</sup> Vgl. Jähniq Dieter, *Die Kunst und der Raum*, in: *Erinnerung an Martin Heidegger*, hrsg. von Neske G., Pfullingen, Neske, 1977, S. 136: nach dem Besuch dieser Kapelle sagte Heidegger: „hier sei zum ersten Mal seit der Gotik wieder ein ‚heiliger Raum‘“.

<sup>42</sup> Vgl. Heidegger M., „Das Ding“, in *Vorträge und Aufsätze*, *op. cit.*, SS. 157–175.

Unter diesem Gesichtspunkt erweist sich Heideggers Denken des Dinges als eine ausgezeichnete Form der ontischen Bergung, insofern es eine Auslegung des Seienden im Lichte des Seins erlaubt<sup>43</sup> und dadurch das versammelnde Geschehen des Dinges fördert.

Eine dritte Bahn der Bergung sieht Heidegger in der „staatsbildenden Tat“<sup>44</sup>, unter welcher er die auf die Gründung eines eigentlichen Staats und Gemeinschaftshorizontes orientierte, politische Handlung versteht. Hier ist derjenige Staat gemeint, welcher im Gegensatz zum nationalsozialistischen System, dessen theoretische Voraussetzungen in den *Beiträgen* stark kritisiert werden<sup>45</sup>, die Bewahrung des Seins gegen seine Verlassenheit und Vergessenheit in den Mittelpunkt stellt. Diese anvisierte Zentralität der Wahrheit des Seins musste wahrscheinlich in Heideggers Augen als die Grundlage für ein positives Miteinander-sein erscheinen, welches nicht zu ähnlichen Gräueltaten wie jenen der Nazizeit führen sollte. Die staatsbildende Tat stellt eine besondere Weise der Bergung dar, indem durch diese die Wahrheit des Seins im Seienden-Staat in Sicherheit gebracht und institutionell geschützt wird. Das bedeutet praktisch, dass in der so verstandenen staatsbildenden Tat, welche allgemeiner auf das Gebiet des politischen Handelns hinweist, die Menschen sich für die Verwirklichung und den gesetzlichen Schutz eines eigentlichen Miteinander-seins einsetzen.

Als vierte Weise des wesentlichen Handelns ist das geistige Verhältnis zu Gott zu nennen, das Heidegger als „die Nähe dessen, was schlechthin nicht ein Seiendes ist, sondern das Seiendste des Seienden“<sup>46</sup> begreift. Die Behauptung eines wesentlichen und notwendigen Bezugs des Menschen zu „Gott“, der für Heidegger nie anderes ist als die hinter den verschiedenen geschichtlichen Gestaltungen Gottes sich verbergende authentische Göttlichkeit, scheint uns mit der Idee Heideggers gleichzusetzen zu sein, die unter dem Begriff der „Mass-Nahme“ im Vortrag »... *dichterisch wohnt der Mensch...*« auftritt. In diesem Text besagt die Mass-Nahme ein Sichwenden des Menschen an Gott, in welchem der Mensch einerseits für die unauffällige Offenbarung Gottes, d.h. das ursprüngliche Maß, offen ist und ande-

<sup>43</sup> Eine Bergung des Seienden geschieht aber im Denken nur, wenn das Denken das, was wir ein ursprüngliches „Sein-bei-der-Sache-selbst“ nennen könnten, vollbringt. Das Wesen eines solchen Denkens, das sich als eine Weise der Annäherung zur Wahrheit des Seins versteht, wird von Heidegger mit Rückgriff auf das Wort Heraklits ἀγκύβασις, „Nahegehen“, symbolisiert (Vgl. Heidegger M., „Zur Erörterung der Gelassenheit“, in *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1959, SS. 29–73). Hier ist die Analogie zwischen der ἀγκύβασις und einem als ontische Weise des Sein-bei verstandenen Denken besonders deutlich.

<sup>44</sup> Heidegger M., *Der Ursprung des Kunstwerkes*, op. cit., S. 49.

<sup>45</sup> Vgl. Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie*, op. cit., § 5, SS. 18–19; § 69, SS. 134–135; § 72, SS. 138–141; § 268, S. 479.

<sup>46</sup> *Der Ursprung des Kunstwerkes*, op. cit., S. 49.

rerseits die empfangenen Winke Gottes für sein Handeln, und besonders für das Bauen im Sinne der *ποίησις*, fruchtbar macht.

Eine fünfte und letzte Bahn der Bergung besteht in dem, was Heidegger mit dem enigmatischen Ausdruck des „wesentlichen Opfers“<sup>47</sup> bezeichnet. Darunter könnte man die Form der grundlosen Hingabe an jemanden oder an etwas verstehen, sodass zu dieser fünften Weise sowohl die vorher thematisierten vier Modi der Bergung als auch andere mögliche Verhaltungen gehören könnten. Obwohl Heidegger sich nur über den Zusammenfall zwischen Opfer und Denken explizit äußert<sup>48</sup>, wäre es nicht falsch zu behaupten, dass auch die anderen drei Bahnen der Bergung einigermaßen Formen des Opfers verkörpern, insofern in ihnen der Mensch nicht aus Berechnung handelt, wie im machenschaftlichen Sein-bei, sondern sich frei und grundlos, d.h. ohne den Anspruch auszunutzen, für die Wahrheit des Seienden und des Seins aufopfert. Man könnte weiter vermuten, dass das wesentliche Opfer auch auf andere Verhaltungen hindeutet, die nicht direkt mit den vier früher betrachteten Modi zusammenfallen: In diesem Sinne könnten beispielsweise die wechselseitige Liebe zwischen den Menschen oder das Sicheinsetzen für die anderen Lebensformen unserer Erde erwähnt werden.

Wenn der Mensch so existiert, dass er die Bergung in allen bisher thematisierten Weisen vollbringt, wird er zu einem wesentlichen „Wohnen“ fähig. Der letztgenannte Begriff, der nicht ein bloßes „Unterkunft haben“ anzeigt, wird besonders in den Schriften aus den fünfziger Jahren behandelt. Das Wohnen bezeichnet aus der Perspektive Heideggers eine Weise des Existierens, das sich rücksichtsvoll den vier Weltgegenden gegenüber verhält. Deswegen erkennt Heidegger in dieser pflegenden Tendenz des Existierens, oder besser im sogenannten „Schonen“, den Grundzug des Wohnens<sup>49</sup>. Mit Heideggers Behandlung der Frage nach dem Wohnen kommt der „ethische“ Zug seines Denkens besser ans Licht. Obwohl, wie Heidegger selbst unterstreicht, sein Denken keine Ethik im üblichen und post-platonischen Sinne eines getrennten Fachbereichs enthält, ist es aber, so schreibt Heidegger, „in sich schon die ursprüngliche Ethik“<sup>50</sup>. Das liegt daran, dass sein Denken durch die Hauptabsicht des Verstehens des Seins geleitet wird und so auf die Frage nach der ontologischen Verfassung des Menschen und dadurch auf das Problem des „Wie“ unseres konkreten Existierens und seiner verantwortungsvollen Aufgabe für die anderen Seienden stößt.

---

<sup>47</sup> *Idem.*

<sup>48</sup> Vgl. dazu Heidegger M., *Nachwort zu: „Was ist Metaphysik?“, in Wegmarken, op. cit.,* SS. 303–312.

<sup>49</sup> Heidegger M., *Bauen Wohnen Denken, op. cit.,* S. 143.

<sup>50</sup> Heidegger M., *Brief über den „Humanismus“, op. cit.,* S. 356.

Wie wir gerade bemerkt haben, hängt die Möglichkeit einer eigentlichen Vollziehung des Wohnens von der Bergung ab. Die Frage ist nun : Warum kann ein wesentliches Handeln, wie es in den fünf oben genannten Weisen beschrieben wurde, das Wohnen vollbringen? Um diese Frage zu beantworten, machen wir einen Schritt zurück, an die Stelle, wo wir darauf hingewiesen hatten, dass die Bergung durch die Einfügung des Seienden in die Wahrheit des Seins eine volle Entfaltung desselben in seinem eigensten Wesen ermöglicht. Das, was die völlig entfalteten Seienden am tiefsten auszeichnet, besteht in ihrem neu gewonnenen Ding-Charakter, also darin, dass sie die vier Weltgegenden versammeln und enthüllen. In Anbetracht dessen erweist sich die Bergung, die in jeder wesentlichen Handlung geschieht, als Voraussetzung dafür, dass die Seienden zu Dingen werden können und dadurch eine Annäherung der vier Weltgegenden leisten<sup>51</sup>. Das lässt sich auf den besonderen Fall des Bauens, der erstgenannten Bahn der Bergung, beweisen, von dem im Vortrag *Bauen Wohnen Denken* gesagt wird, dass es ein Hervorbringen der Dinge ist<sup>52</sup>. Wie das Bauen, tragen auch die anderen Weisen des wesentlichen Handelns dazu bei, dass immer wieder neue Dinge erscheinen, die eine harmonische Einheit der vier Weltgegenden fördern. Von diesem Gesichtspunkt aus gesehen, schafft die Bergung die Voraussetzungen für ein eigentliches Wohnen der Menschen, das inmitten der Dinge und in einer ursprünglichen Gemeinschaft mit den anderen drei Weltgegenden geschieht. Bei den Dingen wohnend, kümmert sich der Mensch um die anderen Sterblichen, bewahrt sorgsam die Winke der Götter und pflegt das Aufgehen der  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  sowohl auf der Erde als auch im Himmel.

Wenn wir zusammenfassend die eigentliche Weise des Handelns im Rahmen des seinsgeschichtlichen Denkens zu bezeichnen versuchen, könnten wir den Ausdruck „bergendes Wohnen“ auswählen, um zu betonen, dass darunter jenes konkrete und täglich ausgeführte Existieren zu verstehen ist, welches durch die Bahnen der Bergung für die vier Weltgegenden Sorge trägt. Wenn der Mensch auf eine wesentliche Weise baut, denkt, politisch handelt, sich mit Gott verhält und sich dabei für die Seienden und das Sein aufopfert, vollbringt er ein eigentliches Woh-

---

<sup>51</sup> In diesem Zusammenhang ist der klassische Beitrag Schürmanns zu erwähnen (Schürmann Reiner, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Bloomington, Indiana University Press, 1986). Schürmann zufolge findet sich im Denken Heideggers die Idee eines nicht-gewaltsamen Handelns, welches im Seinlassen bzw. in der Gelassenheit besteht und daher einen freien Raum für die Offenbarung des Dinges leistet. Im Gegensatz zum metaphysischen Zeitalter, wo das Tun immer auf ein vom Subjekt gesetztes Ziel gerichtet ist und in diesem Sinne eine teleologische Tendenz zeigt, eröffnet das Ende der Metaphysik die Möglichkeit eines „anarchischen“ Handelns, d.h. eines Handelns, das auf kein allgemeingültige Prinzip stützt, sondern nur dem als „ursprünglicher Ursprung“ geschehenden Ereignis des Seins entspricht.

<sup>52</sup> Heidegger M., *Bauen Wohnen Denken*, op. cit., S. 153.

nen. Es ist weiter zu unterstreichen, dass der Mensch sein konkretes Handeln aufgrund der Befindlichkeit immer in einer bestimmten Gemütslage durchführt. Die spezifische Stimmung, die das hier betrachtete „bergende Wohnen“ kennzeichnet, lässt sich einigen, von Heidegger selbst angeführten, etymologischen Hinweisen entnehmen. Das gotische Wort „wunian“, das mit dem deutschen „Wohnen“ verbunden wird, „heißt: zufrieden sein, zum Frieden gebracht, in ihm bleiben“<sup>53</sup>. Mit der Frage nach dem Wohnen tritt also implizit das ethische Thema der εὐδαιμονία, welche für Aristoteles die Krönung der εὐπραξία ist, wieder auf. Auf entsprechende Weise könnte die Freude, die sich im „wunian“ sprachlich bekundet, als diejenige Stimmung angesehen werden, welche das authentisch vollzogene Handeln kennzeichnet. Es handelt sich hier nicht so sehr um die Freude über dieses oder jenes Vorkommnis, sondern vielmehr um ein gesamtes Wohlfühl, oder genauer gesagt um eine glückliche „Grundstimmung“, die wie eine Art emotiver „Hintergrund“ das menschliche Leben latent durchdringt und jenem in Einklang mit den vier Weltgegenden stehenden Existieren entspringt.

Am Ende unseres Wegs durch das seinsgeschichtliche Denken Heideggers sollte uns klar geworden sein, dass das bergende Wohnen, verstanden als wesentliches Handeln, das eigentliche Sein-bei voraussetzt. Aus den bisherigen Überlegungen geht insbesondere hervor, dass jenes eigentliche Sein-bei eine Art und Weise unseres Auslegens ausmacht, welches die Zusammengehörigkeit zwischen den Seienden und dem Sein beachtet. Nur aus dieser hermeneutischen Sichtweise können sich die vier Weltgegenden in ihrem eigensten Wesen zeigen und dem schonenden Wohnen der Sterblichen offen stehen. Wenn der Mensch die Seienden im Lichte des Seins interpretiert, kommen auch die vier Weltgegenden, zu denen die Seienden gehören, zu einer wesentlichen Entfaltung: Die Sterblichen offenbaren sich als Bewahrer der Gabe des Seins, die Erde und der Himmel werden zu Erscheinungsstätten des verbergend-entbergenden Ereignisses und die Götter zeigen ihr inneres Bedürfnis, von den Menschen empfangen zu werden.

## Schlussfolgerungen

Obwohl die oben behandelten Strukturen des Sein-bei und der Bergung aus zwei verschiedenen Phasen Heideggers Denkens stammen, haben sie eine grundlegende Idee gemeinsam, welche zum Abschluss unserer Ausführungen kurz angesprochen werden muss: Sowohl das Sein-bei, in welchem die Momente des Be-

---

<sup>53</sup> Vgl. *ibid.*, S. 143.

sorgens und der Fürsorge enthalten sind, als auch die Bergung, deren freilassende Auslegung die Ermöglichung für das schonende Wohnen konstituiert, teilen eine gleiche Tendenz, nämlich jene eines ständigen, auf die anderen Seienden gerichteten, Pflegen. Das Sein-bei und das Wohnen werden übrigens von Heidegger selbst mit dem lateinischen Wort „colere“ verknüpft, in dem der Aspekt des Pflegens sich deutlich bekundet<sup>54</sup>. Überdies betont Heidegger, dass in der Vieldeutigkeit des „colere“ auch das „diligere“, das „Liebhaben“, eingeschlossen ist<sup>55</sup>, weil – so kann man ergänzen – nur das, was man liebt, echt gepflegt werden kann. Diese Tendenz zum Pflegen, oder zum „Sorgetragen“, welche das Sein-bei und die Bergung verbindet, beweist insbesondere, dass das Dasein nie ein in sich selbst zurückgezogenes Ich darstellt, sondern ein ausgezeichnetes Seiendes, das strukturell durch das Seinsverständnis<sup>56</sup> für die anderen, seien sie die Mitmenschen, die Zeuge, die Kunstwerke, die „physischen“ Elemente, die Götter usw., aufgeschlossen ist.

Die hier hervorgehobene Tendenz lässt sich genau als derjenige Grundzug des Handelns begreifen, den wir – wie aus der einleitenden Zielsetzung hervorgeht – anvisiert haben. Das grundlegende Moment des „Sorgetragens“ erkennt man, wenn auch auf eine modifizierte Weise, auch in jenen Verhaltensweisen, die in einem verfallenen oder machenschaftlichen Sein-bei fundiert sind. Wenn wir nämlich jenes Handeln betrachten, das sich in den Seienden verliert und mit dem „Man“ identifiziert scheint, können wir noch einen solchen Grundzug erkennen: Er bekundet sich sowohl in der Sucht, sich das Immer-neue zu verschaffen, als auch darin, dass das Dasein sich ständig darum Sorgen macht, was die Anderen von ihm halten. Auch das machenschaftliche Verhalten verrät dadurch einen Sorge-Charakter, dass es sich ruhelos bemüht, den Horizont der Seienden seiner Kontrolle zu unterziehen.

Wenn wir aber den Blick auf das eigentliche Sein-bei und auf das darin gegründete Handeln richten, nimmt der Grundcharakter des „Sorgetragens“ eine bestimmte Bedeutung an. Dazu schreibt Heidegger: „Das eigentliche Schonen ist

---

<sup>54</sup> Siehe Heidegger M., *Sein und Zeit*, op. cit., § 12, S. 73 und Id., *Bauen Wohnen Denken*, op. cit., S. 141.

<sup>55</sup> Heidegger M., *Sein und Zeit*, op. cit., § 12, S. 73.

<sup>56</sup> Dieser Aspekt muss besonders betont werden: Genau weil der Mensch einen ständigen Bezug zum Sein vollzieht, bleibt er nicht in einem selbstzentrierten Verhältnis zu sich selbst geschlossen, sondern ist für das Begegnende geöffnet und dazu fähig, es zu entdecken. Der angesprochene Punkt wird vor allem deutlich, wenn man sich mit dem späten Denken Heideggers beschäftigt: Das neue Verständnis des Menschen als „Hirt des Seins“ will nicht das „Proprium“ eines solchen Seienden zur bloßen Dienerschaft zum Sein herabsetzen. Im Gegensatz dazu ist wichtig hervorzuheben, dass der Mensch sich selbst nur deswegen in den Verhältnissen mit den anderen Menschen, den Göttern, den Dingen usw. frei verwirklichen kann, weil er durch die Befindlichkeit und das Verstehen dem Sein ausgesetzt ist.

etwas *Positives* und geschieht dann, wenn wir etwas zum voraus in seinem Wesen belassen, wenn wir etwas eigens in sein Wesen zurückbergen [...].<sup>57</sup>

Von dieser Behauptung ausgehend, wird ersichtlich, dass das „Schonen“, verstanden als Grundmoment des eigentlichen Handelns, im Grunde besagt: „etwas in sein eigenes Wesen freilassen“.<sup>58</sup> Im Sorge-Charakter des echten Verhaltens ist daher das Moment einer wesentlichen Befreiung zu erkennen. Das Entscheidende beim eigentlichen Handeln besteht darin, dass der Mensch die jeweils begegnenden Seienden für ihre eigene Entfaltung frei macht. Um diesen neu betonten Aspekt des eigentlichen Handelns kurz zu verdeutlichen, könnten wir an die Idee der „befreienden Fürsorge“, von der Heidegger in Paragraph 26 von *Sein und Zeit* spricht<sup>59</sup>, anknüpfen. Obwohl es dort nur um das positive Verhältnis des Daseins zu den anderen Menschen geht, welche dazu ermutigt werden, ihr eigenes Selbst zu verwirklichen, darf jene Bezeichnung auf den Grundzug jedes eigentlichen Handelns bezogen werden.

Diese Schlussfolgerung erlaubt uns zuletzt an den Beginn des Humanismusbriefes anzuknüpfen: „Das Wesen des Handelns ist das Vollbringen. Vollbringen heißt: etwas in die Fülle seines Wesens entfalten [...]“.<sup>60</sup>

Eine Paralleluntersuchung über das fundamentalontologische Sein-bei und die seinsgeschichtliche Idee eines bergenden Wohnens hat diese Grundansicht Heideggers bestätigt. Wenn der Mensch sich so zu den Seienden und den Weltgehenden verhält, dass er diese für die volle Entfaltung ihres Wesens befreit, dann vollzieht er ein wesentliches Handeln.

---

<sup>57</sup> Heidegger M., *Bauen Wohnen Denken*, op. cit., S. 143.

<sup>58</sup> *Ibid.*, S. 144.

<sup>59</sup> Heidegger M., *Sein und Zeit*, op. cit., § 26, SS. 163–164.

<sup>60</sup> Heidegger M., *Brief über den „Humanismus“*, op. cit., S. 313.



## DER UNSICHTBARE SCHEITELSTEIN DER WELT. EINE LEKTÜRE DER DISSERTATION HANNAH ARENDTS ÜBER DEN LIEBESBEGRIFF BEI AUGUSTIN

---

SIMONE LUCA MAESTRONE

### Abstract

Hannah Arendt's thesis on *St Augustine's Concept of Love* has not yet gotten the attention it would deserve among the works of the German philosopher. In her famous biography by E. Young-Bruehl we can find some meaningful remarks about this early work, which allow for an interpretation of it as preparatory study about the role of the world in the political, a subject that becomes central only in Arendt's later works. Our reconstruction of Arendt's thesis tries to underline the relation between the Christian faith and a sense of community as her first attempt to bring into focus the problem of the world from a political point of view.

Imus autem non ambulando sed amando  
Augustinus, *Epistolae*, CLV, 4, 13

In ihrer „Synopsis“ der Dissertation Hannah Arendts verfielt Elisabeth Young-Bruehl die These, dass der Schlüssel zum Verständnis des dritten Teils des Textes, bezüglich der *vita socialis*<sup>1</sup>, in einigen Seiten ihres Hauptwerks *Vita activa* enthalten sei. Dies ist sicherlich ein wertvoller Hinweis, weil die letzten Seiten der Dissertation Arendts in gewisser Weise ins Dunkel eingehüllt zu sein scheinen. In diesem Aufsatz soll es einerseits darum gehen, diesen Ansatz zu verfolgen und zu vertiefen. Andererseits soll bewiesen werden, dass das Urteil der bekanntesten

---

<sup>1</sup> Young-Bruehl Elisabeth, *Arendts Dissertation: eine Synopsis*, in *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt a. Main, Fischer, 1986, SS. 650–663, hier: SS. 660–661.

Schülerin Arendts sich auf die gesamte Dissertation, die wir vom Anfang bis zum Ende verfolgen werden, ausdehnen lässt. In diesem Sinn bildet der Paragraph der *Vita activa* „Der öffentliche Raum: das Gemeinsame“<sup>2</sup>, worauf Elisabeth Young-Bruehl sich bezieht, eine Erläuterung der gesamten Interpretation Arendts, die meines Erachtens *in nuce* die Rekonstruktion einer *einzigartigen* Begründung des öffentlichen (politischen) Raums ist. Anders gesagt, geht es im ersten Text der Denkerin um die Analyse der christlichen Begründung einer Gemeinschaft, die auf einer radikalen Form von Weltlosigkeit beruht. Es handelt sich also um den „Prolog im Himmel“ zum weiteren gesamten Denkweg der Philosophin<sup>3</sup>, in dem aber mehr als politische oder theologische Ansätze, die existenzialistische Stimmung der Philosophie Heideggers (und Jaspers) deutlich spürbar wird. Die Dissertation ist tatsächlich nicht nur im Stil Heideggers verfasst, sondern in ihr sind auch einige Elemente der Fundamentalontologie Heideggers enthalten. „Zunächst und zumeist“ sind dies die Zeit und die Welt, welche eine wesentliche Rolle spielen. Eben die schwierige Beziehung zwischen Zeit und Welt, die Arendt in den Schriften von Augustin findet, wird für das darauffolgende Nachdenken der Philosophin ausschlaggebend. An dieser Stelle sollte vorausgehend schon einmal bemerkt werden, dass die letztendliche Bedeutung der Liebe in dieser Schrift, wie wir sehen werden, weit entfernt von einer trivialen Idee derselben ist.

Die Methode der Interpretation ist „rein philosophisch“ und zieht einen synchronischen, d.h. systematischen Ansatz des Liebesbegriffs vor. Eine Diachronizität, bzw. eine historische Entwicklung der Liebesidee in Augustins Schriften wird von der Philosophin niemals in Erwägung gezogen<sup>4</sup>. Frühe und spätere Schriften werden frei nebeneinander zitiert und zugleich werden die Quellen der augustini-schen Konzeption der Liebe (Platon, Plotin, Cicero u. a.) kaum gestreift<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Arendt Hannah, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, Piper, 1967 (32005), SS. 62–73.

<sup>3</sup> Arendt hat mehrere Male wiederholt, dass ihr Interesse an der Politikwissenschaft nur nach der tragischen Machtergreifung des Nationalsozialismus in Deutschland (1933) angefangen hat. Was wir also in dieser Dissertation (1929) hervorheben möchten, ist eine vorzeitige Empfindsamkeit der Philosophin in Bezug auf das philosophische Problem der Voraussetzungen einer menschlichen Gemeinschaft, die ihre zukünftige Theorie des Politischen entwickeln wird.

<sup>4</sup> Flasch Kurt, *Augustin: Einführung in sein Denken*, Stuttgart, Reclam, 1980 (21994), SS. 135–138. Flasch merkt eine innere Entwicklung des Liebesbegriffs Augustins in Bezug auf die Erkenntnis an: in den Frühschriften sei die Liebe hauptsächlich eine Liebe zur Wahrheit, während in den Spätschriften die praktische Dimension, d.h. die ethische Funktion der Liebe prioritär wurde.

<sup>5</sup> Die Zusätze über Platon und Plotin, auch wenn sehr geballt und terminologisch tief, seien nicht genug ausgeweitet, um der Doktorarbeit eine philologische oder historische Wissenschaftlichkeit zu liefern. Dieses harte Urteil ist nicht vom Verfasser, sondern von dem Erstgutachter der Dissertation, Karl Jaspers (*Das Dissertationsgutachten von Karl Jaspers*, in: Arendt Hannah, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin-Wien, Philo, 2003 (22005), SS. 129–130, hier: S. 130).

Die gesamte Struktur der Doktorarbeit ist relativ einfach zusammenzufassen. Das Werk ist in drei Kapitel gegliedert. Die ersten zwei Teile sind länger, zugänglicher und scheinen strukturierter und ausgearbeiteter als der Dritte zu sein.

Der erste Teil beschäftigt sich mit der allgemeinen Struktur der Liebe als *appetitus*<sup>6</sup>. Die Liebe ist als ein Streben nach einem Gegenstand definiert, der den Liebenden angeblich glücklich machen wird. Dieses hypothetische Glück, bestehend in dem Besitz des Liebesgegenstandes, ist aber mondän chimärisch: „wenn es [sc. der erstrebte Gegenstand der Liebe] gehabt wird, hört der appetitus auf, es sei denn, dass Gefahr besteht, das Erworbene wieder zu verlieren; in diesem Fall schlägt der appetitus habendi um in den metus amittendi [Furcht vor Verlust]“<sup>7</sup>.

Es ergibt sich daraus eine sich triebhaft wiederholende Begierde, die durch die Frustration des „noch nicht oder nicht mehr“ geprägt ist. Diese tragische Dynamik hat als Grund die Vergänglichkeit aller möglichen in der Welt wohnenden Gegenstände (*mutabilia*). Dadurch ist sie also immer zum Scheitern verurteilt und bringt die strukturelle Unzufriedenheit des Liebenden hervor. Gemäß ihrem Streben nach den endlichen Seienden (Menschen, Dingen, usw.) der Welt führt diese Form der Liebe, die Augustin *cupiditas* nennt<sup>8</sup>, in keinem Fall zum Glück.

Für den Bischof von Hippo ist die Glückseligkeit das letzte Ziel des *amor* und sie kann also nur in etwas, das nicht von dieser Welt ist, gefunden werden<sup>9</sup>. Die Suche nach etwas Unsterblichem, das auch die „Furcht vor dem Tod“ überwinden kann, führt den begehrenden Menschen „zum ewigen Heute“ des *summum esse*: „Indem er Gott findet, findet er das, was ihm mangelt, das, was er gerade nicht ist: das Ewige“<sup>10</sup>. Dieses Streben nach der Ewigkeit, d.h. nach einer unerschöpflichen Seligkeit wird von Augustin *caritas* genannt<sup>11</sup>. Aber wenn nur Gott bedeutungsvoll ist, verliert der ganze Rest für die Gläubigen an Belang. Dementsprechend wird die gegenwärtige Existenz des Gläubigen selbst bedeutungslos, weil das wahre Leben nur „in der absoluten Zukunft“ wohnt. Zusammenfassend erklärt der erste Teil der Arbeit überwiegend zwei Typen von Liebe: eine ist gleichsam horizontal (weltlich) und „falsch“ (unbefriedigend), die Andere ist im Gegensatz dazu verti-

---

<sup>6</sup> „Nichts anderes nämlich bedeutet zu lieben, als irgendeine Sache um ihrer selbst willen zu begehren (*appetere*)“ (Augustin, *De diversis quaestionibus*, 83, quaestio 35, 1).

<sup>7</sup> Arendt H., *Der Liebesbegriff*, op. cit., S. 29.

<sup>8</sup> „Diesen falschen amor, der sich an die Welt klammert und damit zugleich die Welt konstituiert, d.h. weltlich ist, nennt A. *cupiditas*“ (*ibid.*, SS. 35–36).

<sup>9</sup> „Das Verlangen nach wirklicher Glückseligkeit ist der Punkt, an dem der Mensch Gott in sich selbst entdeckt“ (Chadwick Henry, *Augustin*, Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht, 1987, S. 61).

<sup>10</sup> Arendt H., *Der Liebesbegriff*, op. cit., S. 40.

<sup>11</sup> *Ibid.*, S. 47.

kal (transzendent) und „recht“ (*beatitudo perpetua*). Zeitlich teilen aber beide eine ähnliche Orientierung, weil sie zwei Deklinationen des *appetitus* sind. Auch wenn mit unterschiedlichen Zielrichtungen (welt- oder gottstrebige) sind sie demzufolge zukunftsorientiert.

Der zweite Teil der Dissertation ist hingegen vergangenheitsorientiert und beschäftigt sich mit der Beziehung zwischen dem Schöpfer und dem Erschaffenen. Die in die Vergangenheit gewandte Aufmerksamkeit bedeutet für Arendt das Verhältnis zwischen dem Menschen und seinem Ursprung herzustellen. Wie wir sehen werden, wird in dem zweiten Kapitel die Bestimmung der Welt als „zwischen“ (Menschen und Gott) zum zentralen Punkt<sup>12</sup>. Die veränderte zeitliche Ausrichtung der Argumentation Arendts scheint von einer Reihe von Problemen verursacht zu sein: die „Selbstverleugnung“ des Gläubigen, die faktische Grundlosigkeit der Nächstenliebe<sup>13</sup> und vor allem die absolute Weltlosigkeit der zukunftsorientierten *caritas*<sup>14</sup>. Die Letztere ist in diesem Kontext die Wurzel der ersten zwei Probleme. Wenn sie geliebt wird, wird die Welt nur als funktionale Sache (*uti*) im Dienst der eigentlichen Liebe geliebt, sie ist „nur eine *zu benutzende res* für das in der absoluten Zukunft erstrebte wahre Leben“<sup>15</sup>.

Diese Welt als versachlichte Ordnung, die dem Zweck der *caritas* dient, mündet meines Erachtens in diesem Teil der Arbeit in eine Form von gnostischem Nihilismus<sup>16</sup>, dessen negativer Charakter eine auffällige Ähnlichkeit mit der in

---

<sup>12</sup> Die Weltfragestellung als philosophische Hauptaufgabe war damals, besonders für Heideggers Schüler, aber nicht nur, etwas Gewöhnliches. Über die Bestimmung der Welt als typisches Thema der gegenwärtigen Philosophie, besonders in der phänomenologischen Strömung, woraus Heideggers Philosophie wesentlich herkommt, siehe z.B. Bernes Christian, »Welt« als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff, Hamburg, Meiner, 2004; besonders SS. 15–128.

<sup>13</sup> Der Nächste erhält in gewisser Weise einen Wert, weil er wie man selbst in Zukunft ins Himmelreich und zu Gott gelangen kann. Er ist jedoch als Teil der Welt im ersten Kapitel noch bedeutungslos (siehe dazu Arendt H., *Der Liebesbegriff*, op. cit., S. 52).

<sup>14</sup> Nach Arendt verwandelt die *caritas* die Welt in einer bedeutungslose Wüste: „In der *caritas* lebend wird die Welt zur Wüste, statt zur Heimat, sie ist leer und fremd dem, was der Mensch sucht“ (*Ibid.*, S. 36).

<sup>15</sup> *Ibid.*, S. 50. Diese Kritik an der Welt kann auch als implizite Kritik der Moderne bezeichnet werden, die manchmal von Arendt als nihilistische und von der Technik beherrschte Lage interpretiert wurde. In diesem Zusammenhang siehe Dries Christian, *Die Welt als Vernichtungslager. Eine kritische Theorie der Moderne im Anschluss an Günther Anders, Hannah Arendt und Hans Jonas*, Bielefeld, transcript, 2012, SS. 135–294.

<sup>16</sup> Vgl. Jonas Hans, *Gnosticism, Nihilism and Existentialism*, in: *The Gnostic Religion: the Message of the Alien God and the Beginning of Christianity*, Boston, Beacon, 1958 (21963), SS. 320–340.

späteren Werken Arendts kritisierten Idee der Moderne (Entfremdung und Weltentfremdung) zu haben scheint<sup>17</sup>.

Um eine neue Würde für die Welt zu gewinnen, muss man sich nicht mehr an die Zukunft, sondern an den Ursprung der Welt wenden. Diese zeitliche Wende wird von Arendt durch das platonische Argumentieren des bekannten X. Buchs der *Confessiones* begründet. Das Streben nach zukünftiger Glückseligkeit existiert *in interiore homine*, weil wir sie schon vorher, in der Vergangenheit erfahren haben und von dieser Erfahrung bewahren wir eine Erinnerung (*memoria*)<sup>18</sup>. Durch diese inner-zeitliche Erfahrung ist der Mensch „zu der letzten Grenze der Vergangenheit hingewiesen, d.h. zu seinem letzten Ursprung“<sup>19</sup>. Diesen Ursprung anzuschauen, bedeutet für den Menschen seine Abhängigkeit von dem Schöpfer zu erfahren. Der Seinsmodus des Menschen, wie von allen Seienden der Welt, ist das „in Beziehung zum Sein“ (*Creator*) zu sein, d.h. Existieren bedeutet im Wesentlichen in Bezug auf Gott zu sein. Zeitlich betrachtet, ist Gott für die *creatura* das immer-*ante* in einem doppeldeutigen Sinn: „es war vor dem Geschaffenen (*ante omnia*), und es ist vor dem Geschaffenen als das, was nach ihm noch bevorsteht, und worauf es hier zulebt“<sup>20</sup>. Der Analyse von Arendt zufolge sind also Erwartung (*appetitus*) und Erinnerung (*memoria*) Gottes vertauschbare Formen der Liebe, weil der „Allmächtige“, schlechthin außerhalb der Zeit, die äußerste Grenze der Vergangenheit und gleichzeitig die äußerste Grenze der Zukunft ist. Die irdische Existenz des Menschen ist gleichsam von dem Ewigen umschlossen, aber auch von dem *creatum*, das sowohl vor seiner Geburt als auch nach seinem Tod existiert. Die Welt bestimmt sich hier als etwas, das „zwischen“ ist. Sie liegt tatsächlich „zwischen“ der Endlichkeit der einzelnen menschlichen Existenz und der Unendlichkeit Gottes. Für Augustin ist dies ein gefährliches „zwischen“, weil es eine sündige Täuschung ist, das *creatum* für das Ewige zu halten. Die Welt als letzte Herkunft zu verstehen, ist eine unrechtmäßige Umkehrung (*perversio*). Die Welt als ein falsches, d.h. für die sich täuschenden Menschen, angebliches Immer-*ante* verstärkt sich durch die wiederholende Stabilität der menschlichen Gewohnheit (*consuetudo*). Diese Stabilität wird von Arendt existentialistisch „als das ewige Gestern ohne Zukunft“ definiert, d.h. als eine Nivellierung der Existenzzeitlichkeit verstanden<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> Man denke an die doppelte Formulierung der typischen Weltentfremdung der Moderne in den *Einleitenden Bemerkungen* von *Vita activa*: „der Flucht von der Erde in das Universum und der Flucht aus der Welt in das Selbstbewusstsein“ (Arendt H., *Vita activa*, op. cit., S. 15).

<sup>18</sup> Dazu Augustin, *Confessiones*, X, 30–31; Arendt H., *Der Liebesbegriff*, op. cit., S. 58.

<sup>19</sup> *Ibid.*, S. 59.

<sup>20</sup> *Ibid.*, S. 64.

<sup>21</sup> Auffallend und ziemlich eindeutig ist die Ähnlichkeit dieser Analyse mit der Analyse der uneigentlichen Existenz und des zeitlichen „Verfallens“ in Heideggers *Sein und Zeit*, siehe dazu: M. Heidegger,

Nur die Gnade kann den Menschen von der Versuchung befreien, die Welt als ursprüngliche Heimat zu lieben: „In ihr [sc. der Gnade] begreift sich die creatura als nicht der Welt, sondern Gott gehörig“<sup>22</sup>. In der *gratia Dei* findet sich folglich die Fähigkeit einer neuen Bewertung der Welt. Die Welt und alles, was in-der-Welt ist, ist wegen ihres göttlichen Ursprungs und nur deswegen, liebenswürdig. In diesem Übergang liegt auch die Quelle der christlichen Lebensdankbarkeit, in der viele Interpreten die erste Formulierung des arendtschen Begriffs der „Gebürtlichkeit“ gesehen haben<sup>23</sup>. Es ist hier nicht der Ort, die Diskussion um diesen starken Begriff zu vertiefen. Es ist aber bemerkenswert, dass die perfekte Zusammenfassung dieses Begriffs eben in einem bekannten Satz von Augustin zu finden ist: „Initium ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit“ (Damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen, vor dem es niemand gab)<sup>24</sup>.

Der Satz, wie das Thema des *incipit vita nova* als radikale weltliche Freiheit, kommt in der Dissertation zumindest nicht vor. Trotz der Tatsache, dass die überwiegende Wichtigkeit der Zukunft („Sein-zum-Tode“), die aus der Daseinsanalyse Heideggers kommt, viele Seiten der Schrift von Arendt prägt<sup>25</sup>, halten sich in ihrer Dissertation die Zukunftspriorität und die vergangenheitsorientierte Thematisierung der Kreatürlichkeit wesentlich in Balance. Die im späteren Verlauf immer stärker erkennbare Entfernung von der These des alten Meisters scheint mithin *virtualiter* in diesen Seiten schon in Sicht zu sein.

Den Nächsten zu lieben, bedeutet nicht direkt ihn, sondern an ihm zu lieben, was von ihm ewig ist. Demzufolge ist die immanente weltliche Begegnung des Nächsten bedeutungslos.

Die faktische Einzigartigkeit, das Gesicht des Anderen hätte Levinas gesagt, hat für die Lehre Augustins keine Bedeutsamkeit. Dann bleibt, alles in allem betrachtet, die Welt ein *eremus* (Einöde), in dem die Einsamkeit des Gläubigen *coram Deo* (gegenüber Gott) das Leben beherrscht. Man spürt in diesen Seiten die Besorgnis Arendts um diese augustininische Lehre, die einen *comtemptus vitae socialis* mitbringt. Am Ende des zweiten Kapitels wird die positive Dimension der Welt in

---

*Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927 (182001, Frankfurt am M., Klostermann), § 9, SS. 43–44; § 68, SS. 336–350.

<sup>22</sup> Arendt H., *Der Liebesbegriff*, op. cit., S. 83.

<sup>23</sup> Siehe dazu u. a. Lütkehaus Ludger, *Vorwort*, in: Arendt H., *Der Liebesbegriff*, op. cit., SS. 7–18, hier: SS. 15, 18.

<sup>24</sup> Augustin, *De civitate Dei*, XII, 20.

<sup>25</sup> In der Dissertation findet sich sicherlich ein Versuch, das Sein-zum-Tode durch die stärkere Gewichtung der Vergangenheit, auszugleichen. Die argumentative Wichtigkeit des Todes spielt aber sowohl im ersten (Glückseligkeit als Überwindung des Todes) als auch im dritten Kapitel (die weltliche Verwandtschaft basiert auf die gemeinsame Sterblichkeit der Menschen) eine grundsätzliche Rolle.

ihrem Ursprung entdeckt, aber auch in dieser bleibt das Gebot der Nächstenliebe (*dilectio proximi*) „in ihrer eigentlichen Relevanz unfassbar“<sup>26</sup>. Im Zusammenhang mit dieser Bemerkung, die der Leitfaden des dritten – teilweise schon des zweiten – Teils ist, findet sich ein implizites Thema, das Thema der Welt als Ort, in dem eine Gemeinschaft entstehen und wohnen kann. Um die Bedeutung des dritten Teils richtig erörtern zu können, ist es wesentlich, die nicht banale Thematisierung der Welt in dieser Schrift zu präzisieren. Unter „Welt“ versteht die Denkerin in der Dissertation drei verschiedene Bedeutungen: die Welt als Kosmos der griechischen Tradition, die Welt als Gottesschöpfung (*fabrica dei*) und die Welt als *mundus* („die sich im habitare und diligere konstituierende Menschenwelt“)<sup>27</sup>. Die erste Bedeutung hat nur eine Kontrastfunktion zur christlichen Weltanschauung und hat mit der Lehre Augustins natürlich nichts zu tun. Bei ihm bedeutet die Welt immer *creatio ex nihilo*, während die griechische Auffassung der Welt die Eigenschaft der Ewigkeit verleiht. Die zweite und besonders die dritte Bedeutung werden im Text intensiver betrachtet. Wie schon oben beschrieben, kann man die Welt auch als ein „Zwischen“ verstehen. Aber das „Zwischen“ kann man weiter in zwei verschiedenen Bedeutungen lesen: erstens als ein „zwischen“ dem Einzelmenschen und Gott, zweitens als „zwischen“ einem Menschen und einem Anderen. In diesem zweiten Sinne besteht die Welt sowohl konkret in den gesamten von den Menschen erzeugten Gegenständen<sup>28</sup>, als auch abstrakter in dem Sinnhorizont, der im Hintergrund aller menschlichen Bezüge steht. Es geht hier also um die geschichtliche, menschliche Welt der Sprachen, Kulturen und Institutionen, die wir mit dem Wort Hegels „objektiven Geist“ nennen können. Wie Arendt pointiert, spricht Augustin in Bezug auf die Vergänglichkeit der Welt von dieser „durch Menschen konstituierte[n] Welt“ (*mundus*)<sup>29</sup>. Diese Konzeption der Welt konstituiert den Hintergrund des letzten Kapitels, in dem es um die Legitimierung der *dilectio proximi* und ferner, wie wir sehen werden, um die Begründung der christlichen Gemeinschaft (Brüderlichkeit) geht.

<sup>26</sup> Arendt H., *Der Liebesbegriff*, op. cit., S. 107.

<sup>27</sup> *Ibid.*, S. 70.

<sup>28</sup> In der *Vita activa* wird von Arendt besonders diese konkrete Dimension der Welt als „zwischen“ unterstrichen: „Die Welt ist vielmehr sowohl ein Gebilde von Menschenhand wie der Inbegriff aller nur *zwischen* Menschen spielenden Angelegenheiten, die handgreiflich in der hergestellten Welt zum Vorschein kommen. In der Welt zusammenleben heißt wesentlich, dass eine Welt von Dingen *zwischen* denen liegt, deren gemeinsamer Wohnort sie ist, und zwar in dem gleichen Sinne, in dem etwa ein Tisch *zwischen* denen steht, die um ihn herum sitzen; wie jedes *Zwischen* verbindet und trennt die Welt diejenigen, denen sie jeweils gemeinsam ist“ (Arendt H., *Vita activa*, op. cit., SS. 65–66 [die Hervorhebungen sind von mir]).

<sup>29</sup> Arendt. H., *Der Liebesbegriff*, op. cit., S. 73.

Es ist fast schon trivial zu bemerken, dass für Augustin die „wahre societas“ auf der „Tatsache des gemeinsamen Glaubens“ gründet<sup>30</sup>. Sie verwirklicht sich in dem *diligere invicem*, das *Sich-einander-lieben* der Menschen und ist auf die ganze Menschheit, auch auf die Ungläubigen ausgedehnt.

Im Unterschied zu allen anderen geschichtlichen Gemeinschaften ist sie nicht durch ein Inklusions/Exklusions-Verhältnis bestimmt. Aber diese Universalität der Gemeinschaft beruht auf einer absoluten Isolierung des Einzelnen vor Gott. Das konkrete weltliche „Zusammen“ ist also ohnehin „irrelevant“<sup>31</sup>. Diese weltliche Gemeinschaft ist durch etwas Außerweltliches gegründet und dieser Aspekt ist durchaus nicht banal, sondern ziemlich paradox. Es ist wie eine riesige Kathedrale, in welcher der Punkt, an dem sich die Gewölbeträger gegenseitig stützen, der sogenannte Scheitelstein, fehlt oder zumindest unsichtbar ist. Wie am Anfang meines Textes erwähnt, findet man, nach Elisabeth Young-Bruehl, in dem Paragraphen der *Vita activa* über „den öffentlichen Raum“ eine Erklärung dieser Seiten. Der Paragraph beschäftigt sich mit eben diesem Paradoxon, wie der folgende Abschnitt darlegt:

Historisch ist uns ein einziges Prinzip bezeugt, das stark genug ist, Menschen in einer Gemeinschaft zusammenzuhalten, die das Interesse an einer ihnen gemeinsamen Welt verloren haben und so von ihr nicht mehr zusammengehalten werden, weder voneinander getrennt noch miteinander verbunden sind. Ein solches Band zu finden, das sich als stark genug erweisen könnte, um die Welt zu ersetzen, war offenbar die Hauptaufgabe christlicher Philosophie, als die noch junge Gemeinde zum ersten Mal mit politischen Aufgaben konfrontiert wurde. In dieser Situation schlug Augustin vor, nicht nur die spezifische christliche „Brüderlichkeit“ und ihre Bruderschaften, sondern alle menschlichen Beziehungen aus der Nächstenliebe zu verstehen und sie auf sie zu gründen<sup>32</sup>.

Die Position Augustins und überhaupt der christlichen politischen Theologie erscheint als ein *unicum* in der Geschichte der menschlichen Gemeinschaften. Diese Außergewöhnlichkeit erlaubt es der Philosophin schon am Anfang ihres Denkweges, einen Grundbegriff ihrer späteren Theorie der Politik zu formulieren: die Existenz und Stabilität der Welt – als öffentlicher Raum interpretiert – ist die

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, S. 108.

<sup>31</sup> *Idem.*

<sup>32</sup> Arendt H., *Vita activa, op. cit.*, S. 66.

Voraussetzung des politischen Handelns<sup>33</sup>. Aus diesem Grund soll sie genau definiert, um dadurch verteidigt und bewahrt zu werden. Wenn das ganze nachfolgende Werk der Denkerin davon bestimmt ist, sowohl die Welt zu denken als auch eine Warnung vor dem Weltverlust der gegenwärtigen Gesellschaft auszusprechen, so enthält ihr erstes Werk eine klare Ankündigung dieser Fragen.

Bevor man diesen Punkt genauer angeht und daraus weitere Schlussfolgerungen zieht, bleibt aber noch eine Frage bezüglich der Dissertation zu beantworten. Nämlich, wie in der Interpretation Arendts das Paradoxon der transzendenten Begründung der weltlichen Gemeinschaft gelöst wird, bzw. worauf weltlich die Nächstenliebe bei Augustin basiert? Ausgehend von der transzendenten Begründung der weltlichen Gemeinschaft formuliert die Philosophin diese Frage in der folgenden Weise: Warum spielt die Nächstenliebe eine so überwiegende Rolle in der Lehre Augustins?<sup>34</sup>

Um diese Frage zu beantworten, bezieht sich Hannah Arendt auf die bekannte Lehre der zwei *civitates*. Im Folgenden soll in kurzer Form versucht werden, diese Lehre in Bezug auf unsere leitende Frage anzugehen.

Verursacht von der Gnade und verwirklicht als *caritas*, sollte der Glaube den Menschen aus der Welt herausnehmen und ihn zur *civitas dei* (die Stadt Gottes, bzw. das Himmelreich) führen. Der Mensch ist aber in der *civitas terrena* (irdische Stadt) tief verwurzelt, wie u.a. die Seiten über die *consuetudo* (Gewohnheit) hervorgehoben haben. Die *civitas terrena* ist nichts anderes als der in der Geschichte sich entwickelnde *mundus*, den wir gerade diskutiert haben. Sie ist die irdische Gemeinschaft (*saeculum*), die „durch ein Mit- und Füreinander der Menschen und nicht durch ein einfaches Nebeneinander“ bestimmt ist<sup>35</sup>. Mit dem Ausdruck *civitas terrena* will man dazu die weltliche Geschichtlichkeit der menschlichen Gemeinschaft (die Verkettung der Geschlechterfolgen) betonen, sowie die biblische „Abstammung von Adam“ der ganzen Menschheit hervorheben.<sup>36</sup> Aufgrund der adamitischen Herkunft sind alle Menschen Verwandte. Arendt spricht von einer „Äquivalenz, die weder eine Gleichheit der Eigenschaften oder der Anlagen ist, sondern der [schicksalhaften] Situation“<sup>37</sup>. Diese Verwandtschaft macht alle Menschen in Bezug auf ihr Schicksal gleich. Die „Schicksalsgenossen“ (*consortes*)

<sup>33</sup> Über die Ansicht der Politik als „Sorge um die Welt“ gibt es bei Arendt eine umfangreiche Forschungsliteratur. Siehe z. B. Förster Jürgen, *Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009, SS. 51–65.

<sup>34</sup> Arendt H., *Der Liebesbegriff*, op. cit., S. 107.

<sup>35</sup> *Ibid.*, S. 109.

<sup>36</sup> „Diese societas [sc. terrena] ist also zugleich *natura* gegeben und *geschichtlich* begründet“ (*Ibid.*, S. 114).

<sup>37</sup> *Ibid.*, S. 110.

der *civitas terrena* sind sterblich, weil sie, wegen ihrer sündigen Herkunft, an dem *peccatum originale* teilhaben. Dieses Erbe verwirklicht sich in gewisser Weise in der positiven Beziehung mit der Welt, die als eigentliche Heimat wiedererkannt wird und in dem „Aufeinanderangewiesensein“ der Menschen, das sich natürlich auch in einer Art von *dilectio proximi* äußert. Aber diese *dilectio* ist noch nicht die wahre *dilectio* der Gläubigen. Um diese Letzte zu verstehen, muss die Bedeutung des Erlösungstodes Christi erfasst werden. Nach der christlichen Lehre ist die Offenbarung Gottes in Christo ein geschichtliches Faktum im *mundus*. Das christliche Ereignis schlechthin hat vielfältige Folgen: alle Menschen sind damit erlöst, demzufolge schließt sich eine neue menschliche „Äqualität“ (Universalität) auf, die nicht mehr auf der sündigen Abstammung von Adam basiert. Diese Äqualität ist die „Äqualität der Gnade“. Man muss den Nächsten lieben, nicht weil er die gleiche sündige Vergangenheit hat, sondern weil sich in ihm ebenso wie in einem selbst die Gnade offenbart hat. Diese erste Erklärung, die Arendt anführt, wird von der bekannten Lehre des *corpus Christi* als Metapher der Gemeinschaft begleitet:

In der Gemeinschaft mit Christus, die als *corpus* verstanden alle Einzelnen als Glieder in sich enthält, leidet jedes Glied mit dem anderen mit. [...] Über dieser Gemeinsamkeit ist der Einzelne völlig vergessen, er ist nur noch Glied und hat sein Sein nur in dem Zusammenhang aller Glieder in Christus. Das *diligere invicem* wird zu einem *diligere seipsum*, da das Sein des eigenen Selbst identifiziert wird mit dem Sein Christi, mit dem Sein des corpus, an dem es als Glied seinen Teil hat<sup>38</sup>.

Man könnte denken, dass die christliche Begründung der *dilectio proximi* ganz in der Universalität des Heilsgebots Christi und in der Lehre seines *corpus* als Gemeinde der Gläubigen enthalten wäre. Dank der *reduplicatio* des Christuswesens hätten wir auch eine irdische Basis gefunden.

Die theologischen Argumentationen Arendts hören hier aber nicht auf. Sie will einen Schritt weiter gehen und die *Notwendigkeit* der Brüderlichkeit der Christen erläutern. Die Anwesenheit der Sünde ist nicht dank Christus überwunden, er bietet uns nur die „Wahl“ an, die Möglichkeit der letzten Erlösung. Wie Arendt schreibt, „das neue Leben [ab Christi Kommen] ist nur im Kampfe gegen das alte erreichbar, und zwar in einem ständigen Kampf, der erst mit dem Tod selber ein Ende hat“<sup>39</sup>. Auf diesem Kampfplatz der Erlösung findet sich die Begründung der christlichen Verbundenheit. Das wird deutlich in drei Übergängen. Für Augustin

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, S. 120.

<sup>39</sup> *Ibid.*, S. 119.

ist die „*fuga in solitudinem*„ (Flucht in die Einsamkeit)<sup>40</sup> eine Sünde, weil diese „dem Anderen die Möglichkeit der Umkehr nimmt“<sup>41</sup>. Aber wie kommt er zu diesem Punkt? Weil die Anwesenheit des Anderen für mich und meine Anwesenheit für den Anderen zur „Abwehr“ gegen die Versuchungen der Welt wird. In der Isoliertheit ist der Mensch zu schwach, um „aus der einmal vorgegebenen Welt kraft der vergangen Sünde“ herauszukönnen. Aber nicht nur, die Gefahr in Versuchung zu fallen und damit das ewige Leben zu verlieren, ist immer möglich. Die *dilectio invicem* (das Sich-einander-lieben) qua Brüderlichkeit erweist sich sogar als eine *necessitas* vor der Gefährdung der Welt: „Die dilectio gründet also in dem Sich-zusammen-in-einer-Gefahr-wissen. Das in-der-Welt-sein der Christen, das zugleich die Zugehörigkeit zu der eigenen Vergangenheit ausspricht, heißt *Gefährdetsein*“<sup>42</sup>.

In dieser Gefährdung, die zugleich die Verbindung der zwei *civitates* beweist, findet sich der weltliche Eckstein der christlichen *dilectio proximi*.

Jenseits der komplexen theologischen Ausführungen Arendts, die wir hier nur oberflächlich betrachten konnten, sieht man in diesen abschließenden Seiten die Beharrlichkeit der Denkerin, eine immanente Legitimierung der weltlichen Gemeinschaft der Gläubigen zu finden.

Das einzigartige politische Modell Augustins entwickelt einen Gegensatz zur traditionellen Begründung des öffentlichen Raums in der griechisch-romanischen Kultur. Diese Gegenüberstellung erlaubt es, die Wichtigkeit der Welt als politisches Phänomen hervorzuheben.

Die Analyse Arendts scheint eine Überzeugung herauszustellen, die später noch wesentlich deutlicher in ihren Schriften wird: ein Weltbegriff ist zentral für eine politische-philosophische Konzeption. Besonders deutlich wird die Zentralität des Weltbegriffs auch noch einmal im folgenden Fragment aus dem Fundus der Denkerin:

Die Philosophen: in Liebe zum Sein (thaumadzein). Die Naturwissenschaftler: in Liebe zum Universum. Der Philologe: in Liebe zu Büchern [...]. Der politischer Wissenschaftler: in Liebe zur Welt, mundus im Gegensatz zu Kosmos, etwas, was die Griechen polis nannten, was Menschen tun. Dies beinhaltet: Sorge um die Welt, wir fürchten, dass der Welt der Menschen etwas zustoßen kann<sup>43</sup>.

<sup>40</sup> Augustin, *Confessiones*, X, 70.

<sup>41</sup> Arendt H., *Der Liebesbegriff*, op. cit., S. 119.

<sup>42</sup> *Ibid.*, S. 121.

<sup>43</sup> Arendt H., *Political Theory: Notes*, S. 4, unveröff., Library of Congress, Arendt Papers, Box 39; zitiert in Breier Karl-Heinz, *Hannah Arendt. Zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1992 (2001), S. 55.

Diese Worte, die mehr als zwanzig Jahre nach der Dissertation geschrieben wurden, scheinen noch auf die Seiten der Doktorarbeit zu verweisen. Damals wurde der Weg geöffnet. In Bezug darauf kann der eingangs erwähnte Hinweis von Young-Bruehl zu einer allgemeinen politischen Lektüre *ante litteram* der Dissertation Arendts führen.

## PLURALITÉ ET ÊTRE EN COMMUN. ARENDRONT CONFRONTÉE À HEIDEGGER

---

ATTILIO BRAGANTINI

### Abstract

This paper aims to discuss a central topic in Hannah Arendt's debate on Martin Heidegger's thought: the plurality and the political condition of human beings. First, by constant reference to both the American and the German editions of *The Human Condition*, it shows the meaning of "plurality", "public realm" and "the Common" in Arendt's thought. Its main claim is a double significance of plurality: on one hand the mere condition for human beings living together on Earth, on the other hand "the problem of politics", i.e. the institution of a common world enabling plurality through the power of the action. Second, it tries to demonstrate how the constitution of this concept by Arendt is owed to her interpretation of Heidegger, which remains controversial. Although Arendt criticizes the way *Being and Time* undoes or devalues the plural and political features of humans beings, at the same time it is possible to find in the early Heidegger's lecture on Aristotle's practical philosophy some sources for Arendt's deontologisation of politics, mainly in relation to the political role of discourse.

### Introduction

Parmi les domaines de recherche travaillés par Hannah Arendt dans son activité philosophique, il y en a deux en particulier qui ont mobilisé une confrontation continue, bien que souvent non explicite, avec la pensée de Martin Heidegger et qui ne peuvent pas être compris hors d'une référence, bien que critique, à cet héritage. Il s'agit, d'un côté, du statut de la fabrication comme problème de la technique à l'âge moderne, de l'autre, de la portée de la pluralité humaine et, par là, de la problématique de l'être en commun.

Nous nous concentrerons ici sur ce deuxième volet de la confrontation, qui nous paraît une question fondamentale dans le cadre de la réflexion d'Arendt au-

tour de la condition humaine en général et de la politique en particulier. Pour opérer cette analyse, nous entamerons un parcours à rebours. Tout d'abord, nous exposerons en gros l'enjeu de la théorie arendtienne de la pluralité, en nous référant à trois ouvrages des années 50, c'est-à-dire *Condition de l'homme moderne* et les posthumes *Qu'est-ce que la politique ?* et *Journal de pensée*<sup>1</sup>, dont la rédaction a commencé en 1950. Pour *Condition de l'homme moderne* (traduit sur la base de l'édition originale américaine de 1958) nous tiendrons compte aussi de sa version allemande<sup>2</sup>, parue en 1960, qui présente des variations, parfois remarquables, par rapport à *The Human Condition*<sup>3</sup>.

Cette reconstruction nous permettra ensuite de remonter aux aspects de la pensée de Heidegger qui sont investis par les thèses d'Arendt, tant dans la forme d'une reprise que dans celle d'un clivage théorique. Par ce biais la démarche arendtienne nous se révélera aussi comme une prise de position par rapport à l'enseignement heideggérien.

## 1. Le double statut de la pluralité humaine

Pour bien situer le concept arendtien de pluralité, il faut le placer dans la grille de compréhension de l'humain qu'elle développe à partir des années 50 et qui se fait jour dans son ouvrage capital *Condition de l'homme moderne*. Dès lors il faut aborder cette question à partir de la signification de la « condition humaine ». À ce propos une confrontation entre les deux éditions du livre permet de mieux cerner sa portée.

En effet nous pouvons constater que si le texte américain n'utilise que le mot *condition*, la version allemande se sert d'un vocabulaire plus précis. Dès le titre du chapitre 1, elle distingue *Bedingtheit* et *Bedingung*<sup>4</sup> (*être-conditionné* et *condi-*

<sup>1</sup> Arendt Hannah, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958 (trad. fr. *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961) ; Id., *Was ist Politik ? Aus dem Nachlass*, Munich, Piper, 1993 (trad. fr. *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1995) ; Id., *Denktagebuch 1950-1973* (2 vol.), Munich, Piper, 2002 (trad. fr. *Journal de pensée 1950-1973*, Paris, Seuil, 2005).

<sup>2</sup> Arendt H., *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Munich, Piper, 1960.

<sup>3</sup> Ce qui d'ailleurs vaut en général pour les ouvrages dont la version allemande a été éditée par Arendt elle-même. Nous croisons ici une question, celle de la situation linguistique d'Arendt entre l'allemand et l'anglais, qui bien évidemment n'est pas juste un problème de traduction, mais un problème philosophique à part entière. La littérature allemande sur Arendt revient sur cette question depuis quelques années : cf. Hahn Barbara, *Hannah Arendt. Leidenschaften, Menschen und Bücher*, Berlin, Berliner Taschenbuch Verlag, 2007 ; Knott Marie-Luise, *Verlernen. Denkwege bei Hannah Arendt*, Berlin, Matthes & Seitz Verlag, 2011.

<sup>4</sup> Cf. Arendt H., *Vita activa*, op. cit., p. 16.

tion). La « condition humaine » a donc un double sens. D'un côté (*menschliche Bedingtheit*) elle renvoie au caractère conditionné de l'existence humaine en tant que tel. Il s'agit selon Arendt du caractère *terrestre* de la vie humaine, pour autant qu'il se distingue de son caractère *mondain*. La *Bedingtheit* est la condition de la terre, car le fait même de vivre – c'est-à-dire tout d'abord de naître – sur terre nous conditionne<sup>5</sup>.

Mais cet être-conditionné de l'humain se donne comme un domaine dans lequel se déploient des conditions spécifiques des différentes dimensions de l'existence. L'être-conditionné comme pur fait est par conséquent condition de conditions : la *Bedingtheit* humaine n'est que la source d'où jaillit un ensemble de *Grundbedingungen*, de conditions fondamentales qui qualifient et différencient les humains des autres formes de vie pourtant terrestres.

Jusqu'à ce point on se trouve à un niveau de fondation ontologique de l'humain. Ce qui toutefois relève du statut des hommes chez Arendt est plutôt le passage qui le suit. En effet, ces conditions fondamentales, ces *Grundbedingungen* tirées de l'être-conditionné recoupent des *Grundtätigkeiten*, des activités aussi fondamentales. On voit ainsi pourquoi cette analyse trouve sa place au tout début d'un livre sur la condition humaine, que le titre allemand de l'ouvrage (repris par certaines traductions, comme l'italienne) précise comme enquête du domaine de la vie active, de la vie pratique humaine. Ce qui tient à ce recoupement est que les conditions spécifiques de l'existence humaine ne sont pour Arendt que la base d'une mise en place, d'une opération active du sujet qui les institue. Cela veut dire que c'est la *praxis* humaine, qui repose certes sur son être-conditionné fondamental, qui rend possible, qui, pour ainsi dire, applique la condition humaine.

On trouve donc chez Arendt un dépassement du cadre simplement donné de la *Bedingtheit* par le biais d'un accent mis désormais sur les *praxis* qui l'exercent. Si donc l'être-conditionné n'est que l'a priori *constituant* toute existence humaine en général, c'est dans le déroulement de son *institution* pratique qu'il révèle toute sa portée.

C'est dans ce cadre général qu'émerge la question de la pluralité. Les *Grundtätigkeiten* de la *vita activa* sont selon Arendt le travail, la fabrication et l'action, chacune ayant sa *Grundbedingung*. La condition du travail est la vie, le métabolisme de l'homme avec la nature. La condition de la fabrication est le monde, pour autant qu'il se distingue de la terre. Cet écart entre vie et monde, qui justifie d'ailleurs la séparation arendtienne entre travail et fabrication, signale encore une fois le

---

<sup>5</sup> Cf. Arendt H., *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 8 : « La Terre est la quintessence même de la condition humaine. »

double statut de la condition humaine, pour autant que l'introduction d'œuvres et d'objets réalisés par les hommes crée sur la terre un domaine artificiel qui rend possible le déroulement de la vie. Nous touchons par là un point essentiel : la *mondéité* de l'existence de l'homme n'est pas donnée d'entrée de jeu avec sa naissance. On naît bien sûr dans un espace mondain qui est déjà là depuis des générations. Mais il n'est pas là de la même façon que la terre, car il a été édifié par les hommes eux-mêmes. C'est pour cela que d'après Arendt chaque nouveau venu d'une certaine façon refait le monde à nouveau, puisque son introduction dans un monde qui est fait entraîne des modifications. Mais cela ne vaut pas par rapport à la terre, qui est à l'image même de l'être-conditionné, de la *Bedingtheit* en tant que telle.

Dans ce monde de choses, la vie humaine est chez elle, qui est par nature apatrie dans la nature ; et le monde offre aux hommes une patrie, dans la mesure où il dépasse la vie humaine, lui résiste et se présente comme réalité objective. La condition fondamentale de l'activité de la fabrication est la mondéité (*Weltlichkeit*), à savoir la dépendance de l'existence humaine de l'objectivité<sup>6</sup>.

L'étalement du monde sur la terre est donc une opération active, non pas la simple réception d'une donnée. La terre et la vie nous sont données parce que personne ne les a faites. Le monde par contre est une condition pour autant que l'homme lui-même est le sujet qui le réalise comme condition, qui donc se conditionne lui-même en conditionnant la terre en y fabriquant un milieu pour lui qui est non-terrestre, qui est une objectivité artificielle obtenue à travers une pratique. Si l'*animal laborans* est pour Arendt totalement soumis à la terre, sur laquelle il s'efforce de repérer les moyens de sa survie, l'*homo faber* est l'auteur de lui-même dans la mesure où il réalise pour lui un monde qui devient désormais la condition fondamentale de son existence.

Mais le côté pratique de l'existence humaine n'est pas épuisé par la stratification progressive du travail et de la fabrication, de la terre et du monde. Bien au contraire, on n'a pas encore touché pour Arendt la vie pratique par excellence, mais seulement la mise en place de conditions de son épanouissement. Cette *praxis* éminente est l'activité de l'action :

L'action, la seule activité qui mette directement en rapport les hommes, sans l'intermédiaire des objets ni de la matière, correspond à la condition humaine de la pluralité,

---

<sup>6</sup> Arendt H., *Vita activa*, op. cit., p. 16. Je traduis ici à partir de la version allemande, car elle présente un texte assez différent de l'Américaine. Il faut d'ailleurs traduire *Weltlichkeit* par mondéité, vu que ce terme nous ramène au vocabulaire heideggérien auquel Arendt fait ici évidemment référence.

au fait que ce sont des hommes et non pas l'homme, qui vivent sur la terre et habitent le monde. Si tous les aspects de la condition humaine ont de quelque façon rapport à la politique, cette pluralité est spécifiquement la condition – non seulement la *conditio sine qua non*, mais encore la *conditio per quam* – de toute vie politique<sup>7</sup>.

Agir signifie pour Arendt accomplir des actes et prononcer des paroles qui d'un côté révèlent aux autres *qui* nous sommes, de l'autre nouent des liens entre les hommes qui créent une dimension qui les concerne tous. La condition de l'action est la pluralité. Toutefois, comme le texte cité le montre, la pluralité, du moment qu'elle est annoncée comme marque de l'agir, se double en elle-même. En effet, elle renvoie en même temps aux deux significations de la « condition humaine » en tant que telle. Premièrement, la pluralité est le fait même de l'habitation sur terre des humains. Elle est l'être-conditionné des hommes en tant que tel. Le facticité de la pluralité chez Arendt nous ramène à la simple évidence de l'énonciation qui en fut donnée par Kant dans son *Projet de paix perpétuelle* : « la terre [...] étant une sphère, ne permet pas aux hommes de se disperser à l'infini, mais les contraint à supporter malgré tout leur propre coexistence »<sup>8</sup>. Cet incontournable de la pluralité, son être *conditio sine qua non* en fait deuxièmement un préalable à toute expérience et à toute formation politique : la *conditio per quam* les humains sont des êtres politiques est qu'ils ne le sont qu'au pluriel.

La première signification du terme pluralité, le fait que la terre et le monde soient habités par plusieurs individus, est donc doublée par une deuxième, c'est-à-dire par le fait que le champ de déploiement de la politique n'est ni celui d'un homme, ni surtout celui de l'*Homme*. La vie politique se donne alors comme le domaine où s'établissent des relations contingentes entre des sujets concrets. Par conséquent selon Arendt agir politiquement signifie la rupture de toute clôture de l'humain sur un modèle prévu, qui ne laisse pas de place à l'introduction d'une nouveauté imprévisible, qui est par contre le sens même de l'action.

Si le pouvoir de l'action de recommencer toujours à nouveau – jusqu'à faire basculer, voire mettre en péril le monde dans lequel il s'exerce<sup>9</sup> – correspond d'un côté à l'importance donnée par Arendt à la naissance par rapport à la mort comme condition façonnant l'existence humaine, il pose de l'autre côté la question d'une

<sup>7</sup> Arendt H., *Condition de l'homme moderne*, op. cit., pp. 15–16.

<sup>8</sup> E. Kant, *Entwurf zum ewigen Frieden*, trad. fr. *Pour la paix perpétuelle*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1985, p. 63.

<sup>9</sup> Ce côté potentiellement hors de mesure de l'action par rapport au monde chez Arendt a été l'objet d'études remarquables par Etienne Tassin. Cf. *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot, 1999 ; *Un monde commun*, Paris, Seuil, 2003.

pluralité à instituer. En d'autres termes, si la pluralité en tant que donné constitutif, en tant qu'a priori de l'humain est liée à son être-conditionné par le domaine terrestre, seules les relations concrètes auxquelles elle donne lieu peuvent instituer le monde. Ce monde qui est visé par l'action n'est pourtant plus l'ensemble artificiel d'outils et objets de la fabrication. Il s'agit du monde en tant que *monde commun* ou *monde des affaires humaines*.

## 2. Domaines de la pluralité : le public et le commun

Le concept arendtien de pluralité s'achève dès lors sur la définition d'un domaine politique constitué par les actions. L'espace dans lequel elles s'exercent est appelé par Arendt l'« entre-deux »<sup>10</sup> (*the Inbetween, das Zwischen*). Il s'agit de l'espace public, dans lequel les humains s'exposent, et qu'ils fondent à travers leurs discours et leurs actions ; il est le monde humain qui les rapproche et en même temps les différencie. Pour en comprendre la signification, il faut se référer au § 7 de *Condition de l'homme moderne*.

L'espace public y est expliqué comme « le commun » (*the Common ; das Gemeinsame*) ou comme le « monde commun » (ou bien, à travers une frappante inversion dans la version allemande, comme « le commun mondain », *das weltliche Gemeinsame*<sup>11</sup>). Pour Arendt le terme « public » a deux sens. D'abord, il fait référence à l'apparence et à l'apparition de l'espace public. En ce sens le public rend possible l'expérience politique en instituant un seuil « phénoménologique » : est public ce qui peut être vu et entendu par tous, c'est-à-dire ce qui tolère la lumière du public, ce qui peut être partagé à plusieurs. D'un côté du seuil, un domaine d'inclusion est institué, qui est en même temps un domaine d'exposition à la lumière, de révélation. Mais pour qu'il y ait son institution, le seuil en tant que tel doit opérer une séparation. Il doit instituer de l'autre côté un domaine d'exclusion, le domaine de ce qui ne peut pas être vu et entendu par tous, la sphère qui n'appartient pas à la publicité de l'espace politique. Cette sphère qui est exclue de la lumière du partage et de la communication est le domaine du privé.

Tout en étant fidèle à la valeur étymologique du terme, qui remonte au latin *privatus*, Arendt caractérise le privé d'une manière différente à l'articulation du rapport entre privé et publique qui remonte à Aristote<sup>12</sup>. D'une part, le privé est ce qui est, littéralement, *privé* de la dimension politique, ce qui est exclu de la faculté

<sup>10</sup> Cf. Arendt H., *Condition de l'homme moderne, op. cit.*, p. 63.

<sup>11</sup> Cf. Arendt H., *Vita activa, op. cit.*, p. 65.

<sup>12</sup> Cf. Aristote, *Politique I*, 1252 a 25 – 1252 b 30 (trad. fr. Paris, Vrin, 1962, pp. 25–26).

d'être mis en commun. Arendt ne voit pas le public à partir du privé, mais le privé à partir du public, c'est-à-dire qu'elle ne voit plus l'émergence du public comme la dernière extension d'une sphère qui est à l'origine privée, celle de l'ἴδιον, de la famille. Au contraire, c'est pour elle l'institution du public comme le domaine correspondant à la condition constitutive de la pluralité qui institue à la fois le domaine du privé en tant que *privatus*, soustrait à la publicité.

On revient dès lors au seuil phénoménologique d'inclusion-exclusion qui s'installe entre public et privé<sup>13</sup>. En effet ce qui est privé ne peut apparaître publiquement que par le biais d'un passage qui le transfigure et le rend exprimable. Il y a pourtant des événements et des émotions qui échappent à cette transformation. Pour Arendt le cas le plus remarquable à ce propos est celui de la douleur physique, qui représente la « subjectivité radicale »<sup>14</sup> avec laquelle le monde extérieur n'a plus de liens possibles, car il ne peut pas la transfigurer en une forme visible. En outre il faut remarquer ici le rapport qu'Arendt établit entre accroissement de la dimension privée, même à travers un enrichissement du domaine émotif, et perte de publicité. En ce sens il est pour Arendt tout à fait impossible de tenir à la fois émotions et sphère publique, pour autant que leur entrée immédiate sur la scène publique en menacerait la solidité<sup>15</sup>.

Mais comme nous l'avons dit, il y a une deuxième signification du public chez Arendt. En fait, son caractère phénoménologique se double d'un caractère relationnel. D'un côté l'espace public en tant qu'« entre-deux » est institué par les liens qui se créent entre les sujets, il est ce réseau lui-même ; de l'autre côté, il constitue la mise en œuvre de leur différence, de leur indépassable diversité. Le public ouvre donc un deuxième seuil d'inclusion-exclusion, celui du conflit entre proximité et distance entre les humains :

La pluralité humaine [...] a le double caractère de l'égalité et de la distinction. Si les hommes n'étaient pas égaux, ils ne pourraient se comprendre les uns les autres, ni comprendre ceux qui les ont précédés ni préparer l'avenir et prévoir les besoins de ceux qui viendront après eux. Si les hommes n'étaient pas distincts, chaque être humain se distinguant de tout autre être présent, passé ou futur, ils n'auraient besoin ni de la parole ni de l'action pour se faire comprendre. [...] Chez l'homme l'altérité, qu'il

<sup>13</sup> Cf. Arendt H., *Condition de l'homme moderne*, op. cit., pp. 60–61.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>15</sup> Cette question est travaillée lors des analyses arendtiennes du statut apolitique de l'amour et de la compassion, qu'on trouve à l'œuvre notamment dans son étude des Révolutions. Cf. Arendt H., *On Revolution*, New York, Viking Press, 1963 ; trad. fr. *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1985.

partage avec tout ce qui existe, et l'individualité, qu'il partage avec tout ce qui vit, deviennent unicité, et la pluralité humaine est la paradoxale pluralité d'êtres uniques<sup>16</sup>.

Le clivage entre les humains est d'un côté ce qui empêche leur fusion, ce qui fait vivre leur relation. C'est l'espace qui se produit *entre* eux. De l'autre côté, en tant que diversité irréductible de la pluralité, ce clivage rend possible l'opposition et le conflit. Comment instituer un espace public ? Dans quelle mesure y a-t-il un espace public, et comment peut-on l'habiter ?

Il s'agit à ce propos de faire émerger un concept central et problématique : instituer, mettre en place la pluralité, cela veut dire chez Arendt pratiquer le *commun*. L'espace public apparaît comme le lieu dans lequel se manifestent à la fois la multiplicité des points de vue, des différences entre les humains et ce qu'ils ont en commun. La sphère éphémère et pourtant vivante de la *doxa*, la contingence de la publicité se créent lorsque les hommes, en correspondant à leur pluralité constitutive, se rencontrent dans un espace d'exposition réciproque et auto-révélante.

Ce qui les met en jeu ainsi, en mettant en jeu, en même temps, le domaine de leur relation, c'est la pratique de l'action. Dans ce cadre, actes et paroles deviennent les pratiques pour négocier la différence du pluriel humain, la pratique qui institue le commun. Ce thème, dont l'enjeu reste ouvert même chez Arendt, enrichit davantage les enjeux de la pluralité, en posant une question (comment le commun est-il possible ?) qui dépasse *Condition de l'homme moderne*. Si par contre nous tenons compte des textes posthumes travaillés dans les mêmes années, nous voyons que le laboratoire d'où provient *The Human Condition* offre des pistes plus vastes, tout en témoignant aussi des sources philosophiques d'Arendt. À ce propos on peut lire quelques notes de l'esquisse *Qu'est-ce que la politique ?* :

La politique repose sur un fait : la pluralité humaine. [...] les hommes sont un produit [...] terrestre [...] La politique traite de la communauté et de la réciprocité d'êtres différents. Les hommes, dans un chaos absolu ou bien à partir d'un chaos absolu de différences, s'organisent selon des communautés essentielles et déterminées. [...] Le *zoon politikon* : comme s'il y avait en l'homme quelque chose de politique qui appartiendrait à son essence. C'est précisément là qu'est la difficulté : l'homme est a-politique. La politique prend naissance dans l'espace-qui-est-entre-les hommes, donc dans quelque chose de fondamentalement extérieur-à-l'homme. Il n'existe donc pas une

---

<sup>16</sup> Arendt H., *La condition de l'homme moderne*, op. cit., pp. 197-198.

substance véritablement politique. La politique prend naissance dans l'espace intermédiaire et elle se constitue comme relation<sup>17</sup>.

Nous croyons entrevoir dans ce passage comme une synthèse exemplaire de la réflexion arendtienne sur la pluralité. Dans les premières lignes, l'accent presque dramatique mis sur la différence entre les humains, qualifiée de *chaos absolu* – dramatisation qui renvoie encore une fois à l'institution du monde commun à travers l'action – montre en même temps que l'élaboration du concept de pluralité passe à travers la pensée de Martin Heidegger. En effet ce que la traduction française exprime par « communauté » et « réciprocité » est dit en allemand « Zusammen-Sein » et « Miteinander-Sein ». Il s'agit de termes que l'on trouve aussi dans *Vita activa*, notamment au § 7 que nous venons de considérer. Arendt s'est donc emparée du vocabulaire heideggérien, qui est à l'œuvre dans ses textes, ce qui nous pose face au problème de cerner dans quelle mesure cette appropriation présuppose un rapprochement ou plutôt une discussion critique de la pensée de Heidegger (jusqu'à *Être et Temps*) d'où ces termes sont issus. D'ailleurs le terme d'*entre-deux* (*das Zwischen*) paraît aussi appartenir au lexique heideggérien ; nous l'avons déjà rencontré dans *Condition de l'homme moderne* pour qualifier l'espace public et il remonte à la célèbre conférence « ... l'homme habite en poète... »<sup>18</sup>.

Mais de l'autre côté, la deuxième partie de l'extrait renvoie à la définition aris-totelicienne de l'homme en tant qu'animal politique. Arendt s'écarte de cette défi-

<sup>17</sup> Arendt H., *Qu'est-ce que la politique ?*, op. cit., pp. 31–33. Texte original : « Politik beruht auf der Tatsache der Pluralität der Menschen. [...] die Menschen sind ein [...] irdisches Produkt. [...] Politik handelt von dem Zusammen- und Miteinander-Sein der *Verschiedenen*. Politisch organisieren sich die Menschen nach bestimmten wesentlichen Gemeinsamkeiten [...] aus einem absoluten Chaos der Differenzen. [...] *Zoon politikon* : als ob es im Menschen etwas Politisches gäbe, das zu seiner Essenz gehöre. Dies gerade stimmt nicht ; der Mensch ist a-politisch. Politik entsteht in dem *Zwischen-den-Menschen*, also durchaus *außerhalb des Menschen*. Es gibt daher keine eigentlich politische Substanz. Politik entsteht im *Zwischen* und etabliert sich als der Bezug. »

<sup>18</sup> Heidegger utilise le terme *entre-deux* (*das Zwischen*) pour appeler l'étendue entre ciel et terre dans laquelle se déroule l'existence de l'homme : « Le regard vers le haut mesure tout l'entre-deux du ciel et de la terre. Cet entre-deux est la mesure assignée à l'habitation de l'homme. Cette mesure diamétrale qui nous est assignée et par laquelle l'entre-deux du ciel et de la terre demeure ouvert, nous la nommons la Dimension. » Heidegger Martin, « ... *dichterisch wohnet der Mensch ...* », in *Vorträge und Aufsätze* (GA 7), Francfort, Klostermann, 2000 (1954), p. 198 (trad. fr. « ... l'homme habite en poète ... », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 232). La reprise mais aussi la modification dans l'usage de ce terme chez Arendt est évidente. Il faudrait d'ailleurs – ce qu'on ne peut pas faire ici – cerner l'influence des trois conférences de Heidegger de 1950–1951, c'est-à-dire « Bâtir habiter penser », « La chose » et la déjà mentionnée « ... l'homme habite en poète ... » sur la pensée d'Arendt. On sait que le recueil *Essais et conférences* lui fut offert par Heidegger lui-même, et on trouve des annotations confirmant sa lecture dans le *Journal de pensée* (cf. *Denktagebuch*, op. cit., note 21, 21 novembre 1951, pp. 143–144).

nition en lui opposant une formulation qui tient compte de la pluralité. Elle affirme que non pas l'homme au singulier, mais les hommes, ou plus précisément ce qui se passe *entre* les hommes au pluriel est (la) politique. La politique ne tient donc pas à ce qui serait de l'ordre de l'ontologie de l'homme, mais au cadre contingent d'institution de la pluralité à travers la *praxis* de l'action. La confrontation avec Aristote est d'ailleurs fort connue. Elle marque de façon explicite la partie majeure de la démarche de *Condition de l'homme moderne*, tout en trouvant plusieurs traces dans le *Journal de pensée*, riche d'annotations sur *Politique*, *Éthique à Nicomaque*, *Poétique*. Ce qui n'est pas explicite, ce qui, croyons-nous, permet d'expliquer cette référence continue et critique à Aristote, c'est encore une fois la leçon de Heidegger, à travers laquelle l'interprétation d'Aristote par Arendt passe.

Référence implicite à Heidegger, référence explicite à Aristote, référence implicite à la lecture heideggerienne de ce dernier. Pour restituer des jalons de la genèse du concept de pluralité chez Arendt, il faut dès lors remonter au double nœud de cette confrontation.

### 3. Arendt-Heidegger : une critique du *Dasein*

La question Arendt-Heidegger constitue un nœud dans lequel vie et pensée s'entrelacent. Sans aucune intention de réduire sa portée, ce que nous tâchons d'interroger ici c'est la discussion d'Arendt avec son maître par rapport à la compréhension de la pluralité humaine. Cette confrontation, pour plusieurs raisons, est souvent advenue de manière discrète et presque cachée. Les ouvrages publiés par Arendt ne mentionnent que très rarement Heidegger et sa pensée de façon explicite. Sauf un texte que nous allons mentionner tout de suite, l'exception la plus importante est la deuxième partie de *La vie de l'esprit*, parue posthume en 1978, qui aborde directement la pensée heideggerienne quant à la question de la volonté<sup>19</sup>.

Et pourtant le laboratoire théorique à l'origine de *Condition de l'homme moderne* et qu'aujourd'hui l'on peut consulter (la correspondance avec Heidegger<sup>20</sup>, celle avec Jaspers<sup>21</sup>, les cités *Journal de pensée* et *Qu'est-ce que la politique ?*) nous

<sup>19</sup> Arendt H., *The Life of the Mind II : Willing*, New York and London, Harcourt Brace Jovanovich, 1978 ; trad. fr. *La vie de l'esprit 2. Le vouloir*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, pp. 199-223.

<sup>20</sup> Cf. Arendt H. - Heidegger M., *Briefe 1925-1975*, Francfort, Klostermann, 2000 ; trad. fr. *Lettres et autres documents 1925-1975*, Paris, Gallimard, 2001.

<sup>21</sup> Cf. Arendt H. - Jaspers Karl, *Briefwechsel 1926-1969*, Munich, Piper, 1985 ; trad. fr. *Correspondence 1926-1969*, Paris, Payot-Rivage, 1996.

montre que le fil de la confrontation philosophique n'a jamais été brisé. Il est en outre remarquable que *The Human Condition* soit le seul ouvrage important d'Arendt qui n'ait pas de dédicace. On sait depuis une lettre à Heidegger<sup>22</sup> qu'il lui aurait été autrement adressé.

C'est donc à l'héritage de Heidegger qu'il faut s'adresser pour saisir l'une des sources qui irrigue l'élaboration de la notion arendtienne de la pluralité. Le texte d'Arendt qui signale davantage le clivage théorique qu'elle creuse entre sa pensée et celle de Heidegger est peut-être *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?*, un article paru en anglais en 1946, avant le premier retour d'Arendt en Europe et par conséquent avant sa rencontre avec le philosophe allemand.

La partie de ce texte concernant Heidegger vise à contester la définition du *Dasein* mise en place dans *Être et Temps*. Tout d'abord, Arendt relève le choix terminologique par lequel Heidegger se sert du terme *être-là* au lieu du terme *homme*. Il s'agit d'après elle d'une division de l'homme « en une série de modes d'être »<sup>23</sup> pour autant que les signes de sa spontanéité (sa liberté, sa dignité, etc. : les traits qu'elle repère dans la pensée kantienne) disparaissent. En effet la question centrale d'*Être et Temps* n'est pas l'homme, mais l'être de l'homme : « ce qui caractérise donc l'être-là est qu'il n'est pas simplement, mais qu'il y va en son être de cet être. Ce qui le concerne en premier c'est son être lui-même »<sup>24</sup>. Le *Dasein* est donc toujours occupé par la question de lui-même, par la sollicitude vers son propre être, qui ne se consacre que de façon apparente au milieu et aux autres qui l'entourent. Ce « caractère réfléchi » du souci (*Sorge*) engloutit la vie de l'homme, qui est existence, non pas au sens d'un être hors de la préoccupation de soi en direction du monde des relations, mais plutôt au sens d'un être toujours face à la sortie de soi constituée par la mort en tant que menace à son propre être. La mort représente chez Heidegger la véritable marque ontologique de l'existence, qui n'a de certitude que dans sa fin, qui termine toute possibilité d'être du *Dasein*. L'être là est donc être-pour-la-mort (*Sein zum Tod*) : le soi du *Dasein* n'est un Qui qu'en n'étant plus, qu'en totalisant ses possibilités d'être.

De cet état de choses, Arendt tire une conséquence qui décèle la cible authentique de son interprétation d'*Être et Temps* :

<sup>22</sup> Arendt H. – Heidegger M., *Lettres et autres documents*, op. cit., p. 147 (lettre du 28 octobre 1960).

<sup>23</sup> Arendt H., *What's existential philosophy ?*, in *Essays in Understanding 1930–1954*, New York, Harcourt Brace & Co., 1994, pp. 163–187; trad. fr. *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?*, in *La philosophie de l'existence*, Payot, Paris 1994, p. 130.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 131.

En conduisant l'être-là au Soi sans faire le détour par l'homme, la question sur le sens de l'être est, dans le fond, abandonnée et remplacée par celle sur le sens du Soi, manifestement primordiale pour cette philosophie. Or cette question semble en effet rester sans réponse, car un Soi, considéré dans son isolement absolu, n'a pas de sens ; non isolé, déchu à la quotidienneté du On, il n'est plus un Soi. Heidegger parvient à cet idéal du Soi en poursuivant avec conséquence à partir de l'amorce avec laquelle il a fait de l'homme ce qu'avait été Dieu dans l'ontologie antérieure. En effet, une telle essence suprême n'est pensable qu'unique et individuelle, dépourvue de tout semblable. Ce qui apparaît donc ensuite chez Heidegger comme « déchu » sont tous les modes de l'être-homme reposant sur le fait que l'homme n'est pas Dieu et qu'il vit avec ses semblables dans un même monde. [...] Le caractère essentiel de ce Soi est sa « soïté » (Selbstischkeit) absolue, sa séparation radicale de tous ses semblables. Ce qui émerge de cet isolement absolu est un concept de Soi comme opposé total à l'homme<sup>25</sup>.

Au-delà d'une analyse de la pensée d'Heidegger qui, dans les années 40, ne se voulait pas objective<sup>26</sup>, l'essai d'Arendt nous pose face à la question qui meut au fond toute sa confrontation avec son maître. Arendt conteste la portée de la différence ontologique, qui aboutirait à un repliement de l'homme, réduit à un être-là, sur soi-même, ce qui empêcherait Heidegger de pouvoir rendre compte de la dimension plurielle de l'existence humaine et surtout de son déploiement concret dans un réseau de relations mondaines avec les autres. L'être-avec, qui est cependant l'un des modes de l'être-là, ne s'expliquerait que comme déchéance, pour autant que le *Mitdasein* ne serait alors qu'une simple somme d'être-là pour ainsi dire atomisés, dont le rapport ne serait qu'un éloignement de la sollicitude qui devrait les concerner plus proprement, à savoir celle pour leur propre soi. L'isolement radical du *Dasein* dans lequel il se trouve occupé par la décision de son propre être oblitère enfin la dimension du public.

Mais comment comprendre alors la reprise de Heidegger que nous avons vue cependant à l'œuvre ? Comment saisir le fil qui, sans pourtant annuler le regard critique, tisse néanmoins un lien continu à sa pensée ?

Les études consacrées à ce lien (nous nous bornons au niveau tout à fait philosophique de la question) l'ont caractérisé de manière différente<sup>27</sup>. D'un côté,

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>26</sup> Cet article contient aussi une note extrêmement dure sur la conduite de Heidegger lorsqu'il était recteur de l'Université de Fribourg (1933–34). Il est remarquable qu'après la guerre Arendt refusa encore de publier ce texte dans sa forme originelle. On croit cependant que la cible tout à fait théorique de sa critique au maître demeure dans sa pensée.

<sup>27</sup> Cf. Bernstein Richard, « Provocation and Appropriation: Hannah Arendt's Response to Martin Heidegger », in « Constellations », 4 (2), 1997, pp. 153–171 ; Grunenberg Antonia, *Hannah Arendt*

Jacques Taminiaux – l'un des premiers à s'interroger sur le rapport Arendt-Heidegger – saisit dans l'« amertume » et dans l'« ironie » les nuances de l'attitude d'Arendt envers son maître<sup>28</sup>. L'amertume, que Taminiaux repère surtout dans l'article *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence ?* que nous venons de considérer, est occasionné par la tenue politique de Heidegger et par le rapport de celle-ci à sa pensée. De cette déception, qui correspondrait à un éloignement radical de sa philosophie, découlerait une méfiance plus générale envers les penseurs professionnels, dont la marque serait l'incapacité de penser la constitution politique de l'existence humaine. Arendt entamerait donc sa pensée à contrecoup par rapport à la pensée heideggérienne, à l'intérieur d'une plus vaste réflexion sur la portée de la tradition philosophique dans l'« échec de la tradition » qui aboutit aux catastrophes politiques du XX<sup>e</sup> siècle. L'amertume de Arendt se transformerait en ironie, en une prise de distance et en un démantèlement de la philosophie. L'image qui correspond à cette figure de penseuse, et que Taminiaux évoque même dans le titre de son ouvrage, est celle de la fille de Trace qui se moque du fait que le philosophe professionnel, absorbé par ses théories, ne peut que buter à la réalité concrète. La pensée arendtienne serait donc d'une certaine façon spéculaire à celle de Heidegger, duquel elle reprend soit des thèmes ou des notions pour en renverser la signification, comme la qualification du *Qui*, dégagé par la notion de « natalité » de son rapport angoissé à la mort<sup>29</sup>, soit la lecture de la tradition, comme la philosophie pratique d'Aristote, dont Arendt s'empare en le jouant contre le platonisme politique de son maître<sup>30</sup>.

La lecture de Taminiaux s'appuie dès lors sur les fissures, sur les distinctions entre les pensées de Heidegger et de Arendt. Celle-ci semble pourtant interpréter par là un rôle uniquement réactif, comme si sa pensée ne pouvait que se produire à chaque moment comme une prise de distance par rapport à Heidegger, dont elle serait l'image symétrique. Est-ce qu'on ne devrait pas plutôt entrevoir dans le rapport philosophique de Arendt à son maître une discussion même fort critique

---

und Martin Heidegger, Munich, Piper, 2008 (trad. fr. *Hannah Arendt et Martin Heidegger*, Paris, Payot, 2012); Boella Laura, *Il coraggio dell'etica. Per una nuova immaginazione morale*, Milan, Corina, 2012, pp. 57–80.

<sup>28</sup> « [...] l'ironie de Arendt à l'égard de la pensée professionnelle était elle-même le résultat d'une lente transformation de sa relation intellectuelle à Heidegger, relation dont la première phase fut caractérisée par une écrasante fascination, que devait remplacer peut-être après une extrême amertume. » Taminiaux Jacques, *La fille de Trace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris, Payot, 1992, p. 12.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, pp. 105–114.

<sup>30</sup> Cf. *ibid.*, pp. 115–153.

de sa pensée, mais dans un cadre plus complexe ? Cette piste interprétative est battue par Dana Villa :

Pour moi Arendt s'approprie Heidegger d'une façon hautement agonistique, en modifiant, déplaçant et réinterprétant sa pensée de manière à éclairer une série de thèmes résolument non heideggériens. Par exemple : la nature de l'action politique, le rôle ontologique positif du domaine public [...]. Arendt n'est pas un épigone. [...] Il n'en reste pas moins que, plus qu'aucune autre, sa théorie politique « récupère » la pensée de Heidegger dans le but de repenser le politique. Ce faisant, elle nous offre au passage les outils pour réaliser la critique la plus puissante et la plus convaincante de la politique philosophique de Heidegger qu'on puisse imaginer<sup>31</sup>.

Le point central de cette reprise agonistique est pour Villa l'appropriation par Arendt de la distinction heideggérienne entre ouverture authentique et non authentique du *Dasein*<sup>32</sup>. Arendt s'emparerait de la notion de *Eigentlichkeit* en la transformant dans la constitution politique du sujet à travers l'action. En ce sens, elle renverserait la distinction : le « propre » de l'homme serait son individuation dans l'espace pluriel de la publicité, l'« impropre » étant la dimension privée de l'existence<sup>33</sup>.

Or, nous consentons à interpréter le travail d'Arendt sur Heidegger au sens d'une appropriation transformatrice de certaines de ces notions et lectures comme tant d'outils pour une nouvelle pensée tout à fait indépendante de la sienne. Nous sommes aussi de l'avis – et nous le montrerons dans le prochain paragraphe – que la reprise de Heidegger s'avère au fil d'une plus générale opération théorique de déontologisation de la politique. Par contre, nous ne croyons pas que le noyau de cette opération théorique gît dans la reprise du concept d'authenticité. Il nous semble au contraire que Arendt veuille s'écarter totalement de la distinction entre authenticité et inauthenticité, en premier lieu parce qu'il s'agit de l'un des moyens par lesquels Heidegger oblitère le rôle de la pluralité humaine et la portée politique du commun. L'authentique (*eigentlich*) est par contre ce qui renvoie au *Dasein*, selon le repliement sur « le sens du Soi » qui, nous l'avons vu, est le centre de la critique arendtienne à *Être et Temps*.

---

<sup>31</sup> Villa Dana, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996 ; trad. fr. *Arendt et Heidegger. Le destin du politique*, Paris, Payot, 2008, pp. 36–37.

<sup>32</sup> Cf. *ibid.*, pp. 241–265.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 260.

Par contre Ashraf Noor<sup>34</sup> entrevoit le nœud de la confrontation arendtienne à Heidegger dans la question du langage et dans le rôle joué par son apparaître dans le domaine public. En particulier l'auteur se concentre sur la lecture d'Aristote donnée par le philosophe allemand dans le cours de 1924–1925 sur *Le Sophiste* de Platon, cours auquel Arendt avait assisté, et dans lequel d'après Noor « Heidegger [...] aborde parfois une certaine vue positive du partage de la parole dans un domaine public ainsi que la reconnaissance du droit de la rhétorique et de la parole non-théorique »<sup>35</sup>. L'interprétation heideggérienne d'Aristote des années 20 paraît donc cruciale dans cette lecture pour dégager le noyau théorique qui tient à la condition politique de l'humain, qui pourrait représenter un terrain de confrontation privilégié de la pensée arendtienne à Heidegger. Au cours sur *Le Sophiste* font d'ailleurs référence, pour la même raison, tant Taminiaux que Villa. Par conséquent, pour comprendre la position ambivalente d'Arendt à Heidegger nous croyons qu'il faut remonter à l'élaboration de la pensée heideggérienne antérieure à *Être et Temps*.

#### 4. Arendt-Heidegger : la philosophie pratique d'Aristote

C'est en effet dans les cours précédant la publication de *Être et temps* que Heidegger travaille les maîtres de la pensée occidentale de telle sorte que, tout en livrant une interprétation d'eux-mêmes, il bâtit les fondements de sa propre pensée. Il s'agit notamment des cours et séminaires que Heidegger donna à Fribourg (1919–1923) et surtout à Marbourg (1920–1928).

Dans la tentative du philosophe de sortir d'une considération tout à fait idéaliste-transcendantale du sujet, que Heidegger reproche à la phénoménologie, pour saisir l'intégralité de son rapport (*Verhältnis*) à la réalité, à partir de sa conduite (*Verhaltung*) pratique – ce que lors des séminaires de Fribourg il avait appelé une « herméneutique de la facticité » et qui deviendra dans *Être et Temps* une « analytique de l'existence »<sup>36</sup> – la lecture d'Aristote paraît cruciale.

La considération pratique de l'homme qui représente la marque de l'interrogation heideggérienne croise donc le chemin du Stagirite. En effet, c'est dans

<sup>34</sup> Noor Ashraf, « Langage et apparence : Arendt, Heidegger et la phénoménologie du Sophiste », in Tassin E. (dir.), *Hannah Arendt. L'humaine condition politique*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 275–325.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>36</sup> Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit* (GA 2), Francfort, Klostermann, 1977 ; trad. fr. *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986, §§ 9–11.

l'éthique de ce dernier qu'il découvre à nouveau dans les années 20 que Heidegger repère les dispositions fondamentales de ce qu'il appelle désormais *Dasein*, de son attitude vers le monde. Son but consiste à proposer une interprétation de la pensée du philosophe grec qui saisisse les structures fondamentales du *Dasein*, que l'on retrouve dans leur forme pour ainsi dire achevée dans le chef d'œuvre de 1927. L'être au monde avec les autres (*Mitdasein*), en tant que l'une des conditions de l'existence du *Dasein*, paraît à ce propos tout à fait incontournable.

Ce travail sur Aristote est accompli en particulier dans le cours mentionné à l'Université de Marbourg sur le *Sophiste* de Platon du semestre d'hiver 1924–1925, dont la partie introductive était consacrée à l'analyse de certains passages de l'*Éthique à Nicomaque*. Cet ouvrage avait été déjà travaillé d'ailleurs pendant le précédent semestre d'été dont les conclusions peuvent être repérées de manière abrégée dans la conférence *Le concept de temps* (thème aussi de ses leçons du semestre d'été 1925), prononcée le 25 juillet 1924. Le cours sur le *Sophiste* nous semble en outre remarquable pour notre démarche, car il fut suivi par Arendt, pour laquelle il a été l'occasion du premier contact personnel et théorique avec Heidegger.

Le but central de la partie introductive du cours est donc une lecture d'Aristote visant une interprétation de la φρόνησις, la prudence. L'interprétation de la φρόνησις, en vue de laquelle Heidegger mobilise l'*Éthique à Nicomaque*, s'intègre dans une enquête sur la vérité et sur l'étant qui pose la question de la vérité (qui est la question de l'être), le *Dasein*. La position de la question de la vérité paraît être une véritable activité, celle ἀληθεύειν du dire-vrai. Mais le philosophe allemand ne borne pas cette question à une attitude théorique, celle qui correspondrait à la σοφία, mais il élargit le champ de l'ἀληθεύειν à toute dimension de l'être de l'étant, même à son attitude pratique. La φρόνησις, dans ce contexte, est donc investie d'une signification fondamentale, qui va au-delà de l'action et qui se pose au niveau de la question de l'être de celui qui agit, et par cela, au niveau de la question de l'être (*Seinsfrage*) tout court.

D'abord Heidegger souligne à la fois le caractère pratique et la forme de vérité de la φρόνησις : elle est un ἀληθεύειν référé en lui-même à la πράξις. Pour cela la manière avec laquelle la φρόνησις achève sa vérité diffère de celle de la σοφία. En fait, elle se présente comme une disposition pratique (πρακτική ἔξις) à choisir le bien pour l'homme (εὖ βουλευέσθαι<sup>37</sup>). La vérité dont il s'agit ici n'est donc pas une vérité éternelle et universelle, mais une vérité pratique, le bien, qui se réfère à l'homme. Cette vérité vers laquelle la φρόνησις nous guide est donc la vérité de

---

<sup>37</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1141b 10.

l'existence de l'homme, la vérité de lui-même. Pour cela, la prudence est interprétée par Heidegger comme une disposition qui doit « découvrir les diverses possibilités ontologiques concrètes de l'existence »<sup>38</sup>. Ce découvrir « s'accomplit en prenant constamment en vue la situation de celui qui agit »<sup>39</sup>. Et il ajoute : « Dans la mesure où l'ἄνθρωπος est le ζῶον πολιτικόν, il faut comprendre la πράξις en tant qu'être au sein de l'être-l'un-avec-l'autre (*Miteinander-Sein*) ; et pour autant que celui-ci est τέλος, la φρόνησις relève de la πολιτική »<sup>40</sup>. « L'étant que la φρόνησις découvre est la πράξις. L'existence humaine y est impliquée. Car l'existence humaine est déterminée comme πρακτική, ou encore – pour compléter la détermination – la ζωή de l'homme est déterminée comme ζωή πρακτική μετὰ λόγου »<sup>41</sup>. L'action est action par rapport à des conditions dans lesquelles le *Dasein* est situé. Parmi d'autres, elle est action « pour autant que le *Dasein* est déterminé comme être-l'un-avec-l'autre, par rapport à *un ou à d'autres hommes bien précis* »<sup>42</sup>. « Le τέλος de l'action n'est lui-même rien d'autre que l'action elle-même, à laquelle la φρόνησις en tant que προαίρεσις appartient »<sup>43</sup>.

Essayons de repérer les traits les plus fondamentaux de la lecture heideggérienne. La prudence conduit à un choix. Il s'agit d'un choix qui a en vue le bien pour l'homme. Il faut donc distinguer pour Heidegger un côté pratique de la question de la vérité, qui s'opère dans la vie concrète de l'homme en tant qu'agent. Mais ce qui est en jeu dans la προαίρεσις n'est pas un but trivial. Ce qui est en jeu est toujours l'existence même du *Dasein*. La vie de l'homme est vie pratique au sens où elle se joue, où elle se risque elle-même dans l'expérience concrète du choix. Ce choix met en jeu constamment l'existence même de l'homme, son être. Le choix pratique, loin de s'épuiser dans la banalité d'une alternative quotidienne, met en cause l'être de l'homme. La disposition à choisir qui est la prudence est donc interprétée par Heidegger comme une détermination de l'être (*Seinsbestimmung*) de l'homme. Elle a donc, pour autant qu'elle demeure une πρακτική ἔξις, une signification ontologique. Elle nous dit quelque chose sur l'être même de cet étant qui est le *Dasein*. Pour autant qu'il choisit son bien, qu'il se choisit ainsi lui-même, il montre son propre être comme l'étant qui peut se déterminer lui-même, qui peut choisir *qui* être.

<sup>38</sup> Heidegger M., *Platon: Sophistes* (GA19), Francfort, Klostermann, 1992 ; trad. fr. *Platon : Le Sophiste*, Paris, Gallimard, 2001, §20, p. 139.

<sup>39</sup> *Idem*.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>42</sup> *Idem*.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 143.

C'est donc dans ce milieu que le *Dasein* rencontre les autres en tant qu'étants qui à leur tour ont à choisir leur propre existence. La προαίρεσις ne se déroule pas dans la solitude : la disposition pratique se déploie au sein du *Mitdasein*, du fait d'être l'un avec l'autre, qui est, à son tour, une détermination du *Dasein*.

Par ce biais Heidegger approche les deux définitions aristotéliennes de l'homme : il est un animal politique, en tant qu'il est un animal qui a la parole (celle-ci paraît à son sens la véritable traduction de l'expression λόγον ἔχων). La vie humaine, dans une définition compréhensive, est donc ζωὴ πρακτικὴ μετὰ λόγου, vie pratique par le biais de la parole, du langage. C'est dans la valeur de raisonnement de la parole (λόγος : parole, raison), que Heidegger saisit la manière d'opérer de la φρόνησις, qui est réflexion et discussion des possibilités d'être (*Überlegen und Besprechen der Seinsmöglichkeiten*) du *Dasein* menées par le *Dasein* lui-même.

On a vu comment l'analytique du *Dasein* mise en place par Heidegger se fonde aussi sur une interprétation renouvelée du statut pratique de l'homme par le biais d'une relecture d'Aristote. Pour Heidegger la φρόνησις, bien qu'elle coïncide avec l'action à laquelle elle donne lieu, est surtout un savoir. En elle demeure une vérité, qui n'est pas la vérité théorique de l'ἐπιστήμη, de la science, mais qui néanmoins fait partie, ou mieux fonde, rend possible, la dimension pratique de l'existence.

À partir de cette remarque, le problème de Heidegger devient tout de suite celui de comprendre comment fonder une compréhension de cette dimension pratique. Son geste est celui de penser la dimension pratique issue du rapport étroit entre φρόνησις et προαίρεσις, entre prudence et décision, la dimension en bref de l'action, comme un champ où se jouent autant de déterminations de l'être de l'étant. La φρόνησις est ce qui guide le choix de ce que l'étant est. Qu'il s'agisse d'un choix authentique ou pas, il implique néanmoins une détermination de l'être. L'action est la décision d'être ceci ou cela avant d'être l'exposition d'un sujet dans un domaine partagé, celui de la publicité. Pour Heidegger, ce partage n'est, au fond, que le fait d'être-avec, le fait que chaque étant se trouve situé depuis toujours dans une dimension partagée.

Or, nous croyons pouvoir suivre à ce propos l'interprétation de la lecture heideggérienne d'Aristote qui a été développée par Franco Volpi<sup>44</sup>. En effet cette lecture ne paraît possible qu'à travers une ontologisation de la pratique elle-même. En d'autres termes la conduite de l'homme se déplace chez Heidegger d'un rapport au monde à la référence du *Dasein* à lui-même. La décision avec vertu de

---

<sup>44</sup> Cf. Volpi Franco, *Heidegger e Aristotele*, Padoue, Daphne, 1984 ; Id., « L'etica rimossa di Heidegger », in *Micromega*, 2, 1996, pp. 139-163.

l'action publique devient décision propre ou impropre de soi même. L'ontologisation de la *praxis* reconduit donc le *Dasein* à lui-même. Nous pouvons ajouter que l'effet de ce repliement paraît saisissable par rapport à la question de l'être-avec, du *Mitdasein*. La considération tout à fait ontologique de la condition plurielle de l'existence porte certes sur son sens constitutif, sur la pluralité des hommes comme donné préalable à leur être au monde, mais, en questionnant au fond la référence de l'étant à son être (et par cela à l'Être) plutôt que par rapport aux autres, un étant qui est concentré (et peut-être serré) sur le choix de lui-même, ce qui nous semble sans réponse dans ce milieu est le domaine de l'institution contingente et vivante de l'être-l'un-avec-l'autre, la dimension éthico-politique humaine qui par contre s'était faite jour chez Aristote. Nous pouvons peut-être en entrevoir une preuve dans le fait que dans *Être et Temps* (§§ 26–27) la dimension la plus proprement concrète de l'être-avec est vue par rapport à un être-dans-la-moyenne qui est « égalisation de toutes les possibilités d'être »<sup>45</sup>, où se confond jusqu'à se perdre le domaine tout à fait politique de la publicité.

## 5. Politique de la pluralité. Une conclusion

Or, qu'est-ce qui reste dans la réflexion d'Arendt de cette lecture d'Aristote, dans le développement auquel elle a aussi assisté ? Ce cours de Marbourg constitue un moment de passage vers la définition des existentiels qui trouve sa place dans *Être et Temps*. En tant que laboratoire de ce dernier, ce cours représente un moment qui précède à peine la cristallisation des concepts qui seront à l'œuvre en 1927. Ce trait de *work in progress* du cours sur le *Sophiste* permet d'y repérer tant le processus d'ontologisation de la philosophie pratique d'Aristote qu'on a remarqué, qu'un chemin qui aurait pu être parcouru vers une destination différente.

Ce chemin est d'abord celui d'un intérêt renouvelé pour l'homme en tant qu'agent, pour ce que l'homme fait. Dans ce cadre, ce qui apparaît est une activité, l'action, mais aussi une dimension entière de la vie. Nous avons vu que Heidegger, en reprenant Aristote, affirme que « la ζωή de l'homme est déterminée comme ζωή πρακτική μετὰ λόγου ». Cette affirmation nous paraît être le début du chemin.

En nouant son lien au Stagirite, Arendt hérite de la lecture de son maître, mais elle entame un parcours divergeant. Les questions de la délibération et de la prudence, fondamentales à Heidegger pour saisir dans la *praxis* la détermination de son propre être par le *Dasein*, passent chez Arendt au deuxième rang. Ce qui

---

<sup>45</sup> Heidegger M., *Être et Temps*, op. cit., p. 170.

par contre s'avance est la dimension plus proprement pratique de l'action. ζωή πρακτική μετὰ λόγου, cela voudrait dire chez Arendt que la vie humaine n'est telle que si elle se déploie moyennant une *praxis*, l'action, qui est en premier lieu le fait de parler l'un avec l'autre.

Ce sera finalement à l'activité du discours comme pratique instituant la pluralité que la théorie politique arendtienne visera. C'est alors plutôt à un Heidegger à peine antérieur (semestre d'été 1924) qu'il faut autrement se référer pour saisir la proximité entre les deux penseurs : celui du cours sur les concepts fondamentaux de la pensée d'Aristote, qu'on retrouve exposés, d'une façon abrégée, dans la célèbre conférence sur *Le concept de temps*. C'est là que la temporalité du *Dasein* est comprise par rapport à son existence mondaine aussi en tant que parler l'un avec l'autre. La manière fondamentale d'être-au-monde, avoir ici le monde l'un avec l'autre, c'est le parler. En plein sens, parler c'est parler de quelque chose en s'exprimant avec autrui. L'être-au-monde de l'homme se déploie surtout dans le parler<sup>46</sup>.

Heidegger utilise ici pour « parler » le mot *Sprechen*. Cette définition de l'activité du discours sera modifiée dans *Être et Temps*, où il utilisera plutôt le terme *Rede* (discours)<sup>47</sup>. En outre dans sa réflexion plus tardive sur le langage (*Sprache*) le parler (*sprechen*) deviendra le correspondre (*entsprechen*) des humains au langage de l'être<sup>48</sup>. Par contre ici le parler l'un avec l'autre est la qualification la plus essentielle de la pluralité humaine. Nous proposons de confronter ce passage avec une affirmation d'Arendt dans son discours d'acceptation du prix Lessing en 1959, *L'humanité dans de sombres temps* :

Le monde n'est pas humain pour avoir été fait par des hommes, et il ne devient pas humain parce que la voix humaine y résonne, mais seulement lorsqu'il est devenu objet de dialogue. [...] Nous humanisons ce qui se passe dans le monde et en nous en en parlant, et, dans ce parler, nous apprenons à être humains<sup>49</sup>.

C'est ainsi que la dimension pratique de l'existence et même la donation de sens au monde acquièrent une primauté sur laquelle les deux auteurs, à ce niveau-ci, paraissent s'accorder. Quel est donc le geste théorique d'Arendt par rap-

<sup>46</sup> Heidegger M., *Der Begriff der Zeit*, in *Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge, Gedichte* (GA 64), Francfort, Klostermann, 2004 ; trad. fr. « Le concept de temps (1924) » in *Cahiers de l'Herne*, 1983.

<sup>47</sup> Cf. Heidegger M., *Être et Temps*, op. cit., § 34.

<sup>48</sup> Cf. Heidegger M., *Die Sprache*, in *Unterwegs zur Sprache* (GA 12), Francfort, Klostermann, 1985 ; trad. fr. « La langue », in *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1981.

<sup>49</sup> Arendt H., *Menschen in finsternen Zeiten*, Munich, Piper, 1989 ; trad. fr. *L'humanité dans de « sombres temps »*, in *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 34-35.

port à Heidegger ? Si la pensée heideggérienne a permis d'éclairer la pluralité en tant que *conditio sine qua non*, elle s'est de quelque façon arrêtée à ce niveau. La pluralité, l'être ensemble en tant que *conditio per quam* n'a pas été investiguée ou mieux, la manière de saisir le *Mitdasein* et son rapport à la publicité en fait un champ dépendant du niveau plus essentiel de l'ontologie fondamentale, celle où l'homme n'émerge que comme *Dasein*.

Arendt par contre, en distinguant le niveau constitutif et le niveau de l'institution, déontologise la question de la pluralité en la rattachant à la problématique d'une *praxis*, l'action. Ce double niveau pourrait rappeler la distinction heideggérienne entre ontologique et ontique. Mais la hiérarchisation impliquée dans cette distinction entre question de l'être et questions régionales concernant les aspects quotidiens, médiocres de la vie humaine n'est pas du tout le cadre dans lequel Arendt situe ses recherches. Au fond, la pensée d'Arendt veut faire éclater ce cadre et contester la primauté de la *Seinsfrage*.

Si le fait que l'on coexiste a incontestablement une portée ontologique, par rapport à la *Bedingtheit* humaine, ce niveau constitutif n'est pour Arendt que l'ouverture de la question. Ce qui donne lieu à la pluralité c'est moins l'affirmation de ce principe que la pratique qui l'institue. Au fond l'on pourrait se demander si la véritable pluralité chez Arendt n'est pas celle qui est mise en place par l'action, c'est-à-dire la pluralité agissante, sans laquelle le fait d'être au pluriel des humains se confondrait avec la pure multiplicité qui caractérise d'autres étants.

Renvoyer à une *praxis* pour mettre en place la pluralité veut dire pour Arendt faire ressortir les humains d'une clôture sur eux-mêmes. Le concept de « qui » de chacun, qu'elle élabore dans *Condition de l'homme moderne*<sup>50</sup> – évidemment issu du *Wer*<sup>51</sup> du *Dasein* heideggérien – ne trouve son expression qu'en se révélant aux autres dans l'action. Il s'agit d'un *Qui* qui est ainsi vu et compris moins par lui-même que par les autres en face desquels il se présente publiquement.

Tout se passe comme si Arendt, en dé-ontologisant la pluralité, l'indiquait moins comme une présupposition que comme un problème, un problème qui ne peut être affronté qu'à travers une *praxis*. Dans le journal de pensée elle écrit : « *Politik als das Problem der Pluralität* »<sup>52</sup>, « La politique comme problème de la pluralité ». C'est au milieu de ce problème que la pensée arendtienne trouve enfin son domaine de recherche.

<sup>50</sup> Cf. Arendt H., *Condition de l'homme moderne*, op. cit., §§ 24–27.

<sup>51</sup> Cf. Heidegger M., *Être et Temps*, op. cit., § 25.

<sup>52</sup> Arendt H., *Denktagebuch*, op. cit., f. IV, 22.



## APATRIDIE, ÉTAT-NATION ET DÉMOCRATIE LUS PAR ARENDT ET SES HÉRITIERS

---

ORIANE PETTENI

### Abstract

The aim of this article is to institute a debate between H. Arendt, her contemporaries (W. Benjamin and C. Schmitt) and her readers, with a specific focus in this text on J. Butler and G. Agamben and a few references to J. Derrida and J. Rancière about what appears to be one of the main questions of political modernity: the relationship between the State (as the law producer), still considered as the Nation-State, and the presence of various individuals, known as refugees, asylum seekers or stateless, who seem to interrogate the boundaries of the concept of the State in itself. They might be seen as a symptoma of the dysfunction of the State and the way it produces law and might also be interrogated on the relationship between the Nation-state and the so-called “democracy”. We will see, specifically through the analysis of H. Arendt and then through J. Butler’s reading of it, that sovereignty then does not belong only to the elected power, but has to be delegated to a more spectral and invisible force, the police, which raises many problematics in relation to law production. The aim of this article is also to show the influence of H. Arendt on those thinkers and to show how they try to re-read her work with our contemporary problems.

### Introduction

Les figures du réfugié (J. Butler), de l’apatride (H. Arendt) voire du « voyou » (J. Derrida) sont autant de variations de l’une des problématiques centrales de la philosophie politique contemporaine, à savoir l’échec de l’État moderne à répondre efficacement à cette question pressante posée à ses structures juridiques. Les caractéristiques récurrentes de cet avatar conceptuel se traduisent par une position juridique originale, voire inédite historiquement, secrétée de manière structurelle par l’État entendu comme le vieil État-Nation à prétention démocratique. Pourquoi semble-t-il y avoir une impossibilité structurelle de la part de l’État

d'assimiler cette catégorie d'individus, qu'il nous faudra décrire plus précisément ? Quelles menaces, échecs ou ambiguïtés intrinsèques à l'État moderne et à son héritier dix-neuviémiste cela laisse-t-il apparaître ? Le but de cet article sera d'établir le constat de la multiplication et de la déclinaison de cet avatar conceptuel dans le monde politique actuel, puis de voir de quelle manière il heurte, dérange et met à mal les frontières rigides d'un concept tel que celui d'État-Nation. Cette confrontation de notre compréhension actuelle de l'État démocratique avec son refoulé nous permettra ainsi de faire ressortir les principes qui le sous-tendent et parmi ceux-ci, la première chaîne État-peuple-territoire nous occupera un long moment, tant les conséquences qui en découlent sont nombreuses. Le premier point à questionner sera ce refoulement même. Pour quelles raisons l'État ne peut-il pas permettre la visibilité de cet individu sur son territoire et, encore moins, l'appareil de rejet qu'il met en place et qui vient clandestinement contredire ses principes démocratiques ?

### **Le déclin de l'État-Nation à l'époque contemporaine. Le problème de l'apatridie révélateur d'aporie ?**

Le texte d'Hannah Arendt concernant l'impérialisme constitue une référence majeure à propos de cette question. La figure de l'apatride est convoquée au chapitre V, le dernier du tome, qui s'intitule « *Le déclin de l'État-nation et la fin des droits de l'homme.* » À lire ce titre, se pose la question de savoir ce qui sonne le déclin de l'État-nation et met en échec cette forme de l'État moderne vers laquelle tendaient toutes les revendications d'indépendance du XIX<sup>e</sup> siècle. Nous pensons ici à la Yougoslavie, Bulgarie, Roumanie, etc, c'est-à-dire toutes les régions de l'ancien Empire ottoman qui ont réclamé leur indépendance afin de créer un État-Nation. Dans le titre du chapitre, la conjonction « et » lie intrinsèquement les deux constatations, déclin de l'État-nation et « fin des droits de l'homme », mais elle ne précise pas s'il s'agit d'un phénomène seulement concomitant ou d'une conséquence, ce qu'il s'agira également de déterminer. Le texte s'ouvre sur un bilan désastreux de l'après-guerre et sur l'idée d'une rupture brutale vouée à changer irréversiblement la conjoncture mondiale. Parmi les changements apparaît une catégorie, semble-t-il inédite et originale, d'individus, à savoir des « groupes [d'immigrés] qui n'ont été accueillis nulle part, n'ont pu s'assimiler nulle part (...) ils se sont retrouvés sans patrie »<sup>1</sup>. H. Arendt fait le lien entre la perte d'un

---

<sup>1</sup> Arendt Hannah, *L'impérialisme. Les origines du totalitarisme*, Paris, Éditions Points, 2010, p. 251.

État, et l'impossibilité d'en retrouver jamais un autre qui pourra « accueillir » les réfugiés. Et en définitive, « accueilli » signifie-t-il trouver asile (ou refuge) pour un temps déterminé – sachant déjà que les deux termes ne sont pas exactement synonymes et impliquent des juridictions différentes – ou être accepté afin d'être à plus long terme assimilé ? La difficulté paraît tenir au concept même d'État-nation qui noue de manière nécessaire la nationalité et la territorialité (l'appartenance à un territoire étatique), faisant de ces apatrides « la lie de la terre »<sup>2</sup>. N'ayant pas de « territoire », il ne leur reste que la « terre », un espace qui ne serait pas strié par les lois et qui donc ne peut se trouver concrètement dans le monde<sup>3</sup>.

Or la sortie de la patrie, l'a-patridie, entraîne pour l'individu un vide juridique, « une absence de lien juridique entre un individu et un État »<sup>4</sup>. « Les règles du monde environnant cessent de s'appliquer »<sup>5</sup> créant ainsi une catégorie d'individus qui font exception à une règle « au demeurant saine et normale ». Ces deux adjectifs surprennent par leur caractère affirmatif et non-critique. Ils renvoient aux sacro-saints principes issus de la Révolution française « liberté, égalité, fraternité » qui ont sous-tendu la définition de la citoyenneté dans nombre de pays européens ainsi qu'à une certaine acception incontestée de la démocratie. Au nom de la « saine et normale » démocratie, des exceptions tragiques paraissent possibles. Il nous faudra voir plus loin la relation problématique existant entre « esprit de la loi » et « lettre de la loi » qui permet au pouvoir de justifier pernicieusement ces exceptions et ces incursions hors du droit.

En dehors de la patrie et de la citoyenneté, l'homme est alors réduit, malgré la Déclaration des droits de l'homme, à un individu indigne, dont il s'agira plus loin d'examiner les caractéristiques. Cette indignité réside dans le fait qu'il ne peut accéder à ces droits de l'homme, écrits en réalité uniquement pour le citoyen. Il est donc dépossédé, au niveau sociétal, de son « humanité ». Comme l'écrit H. Arendt, il ne peut vivre que « sous le coup de la loi d'exception des traités des minorités (...) ou dans des conditions d'illégalité absolue »<sup>6</sup>. Nous commençons dès lors à voir apparaître le lien entre déclin de l'État-nation et fin des droits de l'homme. Les deux termes sont concomitants et interagissent entre eux. C'est bien l'incapacité de l'État-nation de garantir les droits de l'homme aux apatrides qui met en échec la notion même d'État-nation. Les réfugiés, apatrides ou minorités sont les cas li-

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 297 : « Parce qu'il n'y avait plus aucun endroit non civilisé sur terre, parce que bon gré, mal gré nous avons commencé à vivre dans un monde Un. »

<sup>4</sup> Définition issue du site de l'OFPPRA, « office français de protection des réfugiés et des apatrides ».

<sup>5</sup> Arendt H., *L'impérialisme. Les origines du totalitarisme*, op. cit., p. 297.

<sup>6</sup> *Idem.*

mites contre lesquels l'État échoue dans ses contradictions. Définir un État à partir de la notion de nationalité revient à se référer à des principes d'avant-guerre et à mal juger le caractère inédit et original de cette nouvelle catégorie de population produite par l'immigration et par l'engendrement de nouvelles minorités liées à la création de nouveaux États-nation<sup>7</sup>. Ce mouvement de production cyclique paraît quasi-infini<sup>8</sup>.

La véritable modernité que souligne H. Arendt par rapport à cet état de fait d'après-guerre n'est pas l'existence de minorités, mais les minorités comme « institution permanente », c'est-à-dire « le fait acquis que des millions de gens vivaient à l'écart de toute protection juridique normale et qu'il fallait les placer sous la protection d'un organisme extérieur chargé de garantir leurs droits élémentaires »<sup>9</sup>. La situation précaire, exceptionnelle devient la règle faute d'une capacité d'assimilation de la part de l'État-nation, qui ne peut accorder la citoyenneté qu'aux « nationaux ». Cette acception fermée de la citoyenneté pose d'insondables problèmes puisqu'on trouve alors des populations « indéportables puisqu'il n'était aucun pays sur terre où ils pussent bénéficier du droit à résidence ». Elles sont donc en état d'apatridie indéfini. H. Arendt use d'un synonyme à leur rencontre « les sans-droits », un état qui se rapproche de l'aterrmoisement illimité kafkaïen.

## **La vieille trinité État-peuple-territoire ou l'ancrage du droit moderne dans la terre**

Selon H. Arendt le responsable de la situation n'est autre que la « vieille trinité État-peuple-territoire »<sup>10</sup> qui fut à la base de l'organisation politique européenne moderne<sup>11</sup>. La référence explicitement religieuse du terme de trinité exprime

<sup>7</sup> « On a souvent expliqué l'insuffisance des traités de paix par le fait que leurs artisans faisaient partie d'une génération formée par les expériences d'avant-guerre » (*ibid.*, p. 255).

<sup>8</sup> La création d'États-Nations forme presque nécessairement des minorités, pour peu que deux peuples cohabitent sur un même territoire.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>10</sup> *Idem.*

<sup>11</sup> On trouve cette idée, avec des conclusions différentes, notamment chez Schmitt dans *Le Nomos de la terre*, Paris, PUF, 2001, qui orientera toute sa compréhension du « droit des gens européen ». Il écrit en effet dès la première partie de son livre que « La terre est donc triplement liée au droit. Elle le porte en elle, comme rétribution du travail ; elle le manifeste à sa surface, comme limite établie ; et elle le porte sur elle, comme signe public de l'ordre. Le droit est terrien et se rapporte à la terre. C'est là ce qu'entend le poète lorsqu'il parle de la terre foncièrement juste et l'appelle *justissima tellus* » (*Ibid.*, p. 48). Dès lors, la création d'un espace juridique présuppose une prise de terre, une installation sédentaire, qui crée, dans une vision qui rappelle Hegel, un espace avec sa vie éthique propre, sa culture propre, à respecter. La vie éthique a sa fin dans l'État qu'on pourrait donc dire

à quel point cette structure est acceptée et sacralisée au point de paraître évidente et même « saine et normale ». L'idée est que la citoyenneté est liée à la nationalité et la nationalité à la naissance sur le territoire de la nation. Cependant l'adjectif « vieux » rappelle qu'il s'agit d'un ordre dépassé qui ne s'adapte plus aux contours plastiques de la géopolitique actuelle. S'obstiner à maintenir cette trinité place les États dans des contradictions insondables. C'est parce qu'il ancre son droit et sa souveraineté dans le territoire qu'il ne peut accueillir des « corps étrangers » pour user d'une métaphore organiciste, qui viendraient perturber l'équilibre régional et la « substantialité naturelle » des autochtones. Ainsi, « l'État, en insistant sur son droit souverain à l'expulsion, était contraint par la nature illégale de l'apatridie à des actes reconnus illégaux »<sup>12</sup>. Il se fait conséquemment « voyou » (en référence au concept derridéen du texte éponyme qui désigne par ce terme l'accusation lancée par la communauté internationale envers un État qui ne respecte pas les lois internationales et agit comme un malfaiteur) afin d'expulser les indésirables, dans un jeu d'expulsion-déportation mené avec les États voisins, où le camp d'internement tend à devenir pour beaucoup la seule figure de remplacement et l'unique terre d'asile. Un espace à la marge de toutes les frontières nationales, un lieu de transit indéfini où les réfugiés sont dans un entre-deux juridique, à la merci de tous, sans réelle protection juridique. Par ce processus d'exclusion, l'État sort de la légalité alors même qu'il est supposé en être le garant. Voici déjà une première aporie sur laquelle bute le concept d'État-Nation. Partant, il confie son pouvoir souverain à un intermédiaire, la police, qui de garant du respect de la loi, devient acteur, une « instance gouvernante »<sup>13</sup> à part entière.

---

Nation puisqu'il semble épouser les limites régionales et culturelles. Les paragraphes 247 à 250 de la *Philosophie du droit* (Paris, PUF, 1998) étaient ainsi très chers à Schmitt. Cf. § 250 : « L'état agricole possède immédiatement en lui-même, à même la substantialité immédiate de sa vie familiale et naturelle, son universel concret dans lequel il vit » (*Ibid.*, p. 327). Fanny Söderbäck, de la New School for Social Research, dans son article « Hannah Arendt's conception of law : Lex versus Nomos » présenté lors de la seconde rencontre du Hannah Arendt Circle, accueillie dans le département de philosophie et littérature comparée de l'université Emory, travaille ce rapprochement entre C. Schmitt et H. Arendt sur la question du *nomos* et de l'occupation de l'espace, notamment à travers les murs de la *polis*. Cependant, en s'intéressant à une compréhension concurrente de la loi, comme *Lex*, par les romains, H. Arendt parvient à une compréhension plus large de la notion de loi.

<sup>12</sup> Arendt H., *L'impérialisme. Les origines du totalitarisme*, op. cit., p. 276.

<sup>13</sup> *Idem*.

## La place prépondérante de la police dans l'État moderne

Ici se pose la question qui sera également au centre des préoccupations de G. Agamben dans *Homo Sacer* et de J. Butler notamment dans *Vie précaire* et *L'État global*, à savoir le rapport entre souveraineté, loi et gouvernementalité. Il s'agit en effet ici de transférer un pouvoir discrétionnaire à une instance exécutive (la police), nommée et non investie, dont la légitimité démocratique est alors problématique. H. Arendt écrit ainsi que « c'était la première fois en Europe occidentale que la police recevait les pleins pouvoirs pour agir de son propre chef et contrôler les gens »<sup>14</sup>.

J. Butler dans *Vie précaire* replace cette question arendtienne dans la période contemporaine, à propos de la prison de Guantanamo et de ses prisonniers détenus indéfiniment. Nous aurions là affaire selon J. Butler à un anachronisme, celui de la résurgence de la souveraineté dans la gouvernementalité, entendue au sens foucauldien, c'est-à-dire un mode de pouvoir responsable de la gestion des populations (entretien et contrôle des personnes, de leur corps, de la production et régulation des personnes, etc.). La souveraineté ne serait plus entendue au sens traditionnel du pouvoir unitaire de l'État, mais apparaîtrait dans la figure moderne et ambiguë de la police. Pourquoi parler d'une résurgence de la souveraineté ? En suivant une piste benjaminienne, citée plus loin dans l'article de J. Butler, nous dirions que si la violence policière était déjà l'apanage de la monarchie, qui ne prétendait pas à la séparation des pouvoirs, et relayait donc son autorité par cette force exposée comme telle, la démocratie moderne représentative prétend en revanche à une division des pouvoirs (exécutif, législatif et judiciaire). Lorsqu'elle entend asseoir sa souveraineté par la force, elle se voit par suite contrainte de déléguer la violence à une autorité plus spectrale, moins saisissable, une autorité de l'ombre, la police<sup>15</sup>. Elle réunit dès lors la souveraineté qui était divisée par la séparation des pouvoirs, en s'appuyant pour cela sur une *technique* de pouvoir particulière : la gouvernementalité.

Celle-ci, parce qu'elle s'appuie sur un grand nombre de structures diverses (institutions gestionnaires, bureaucraties, ministères, etc.) ne met pas en place un sujet souverain unifié. Il y a souveraineté, mais elle est incarnée de façon oxy-

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>15</sup> Je m'inspire ici de Derrida Jacques, *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994–2005, p. 111 : « La violence policière des démocraties nie son propre principe en légiférant de façon subreptice, dans la clandestinité. Double conséquence: 1: La démocratie serait une dégénérescence du droit, de la violence, de l'autorité ; 2 : Il n'y a pas encore de démocratie digne de ce nom. La démocratie reste à venir : à engendrer ou à régénérer. »

morique, c'est-à-dire spectrale (nous retrouvons ici un vocabulaire benjaminien), afin de ne pas rentrer en contradiction *apparente* avec le principe démocratique de séparation des pouvoirs. Le concept permet donc une compréhension plus fine des jeux et tactiques de pouvoir à l'œuvre dans la production et le contrôle de sujets dans des buts politiques précis. Or pour J. Butler, et en cela elle réactualise la distinction conceptuelle foucauldienne entre gouvernementalité et souveraineté, « l'État cherche de plus en plus à attribuer un pouvoir souverain à ses pouvoirs exécutif et administratif »<sup>16</sup>, notamment en suspendant la loi au nom de la « souveraineté » de la Nation, lorsque par exemple il crée des prisons militaires extra-légales pour détenir, semble-t-il indéfiniment, les terroristes afghans (cf. affaire Guantanamo) et donner ainsi un pouvoir sans loi bien que souverain, aux fonctionnaires en charge du dossier. La forme et les propriétés de la souveraineté ici mise en place par la gouvernementalité sont « l'idée d'une auto-fondation inconditionnée de toute décision guidée par l'exigence d'auto-conservation »<sup>17</sup>. De plus en plus donc la gouvernementalité utilise cette forme inédite et contemporaine de souveraineté. J. Butler a alors cette formule teintée de prophétisme : « Un avenir sans loi se prépare, avenir non pas anarchique mais livré au pouvoir discrétionnaire d'un ensemble de souverains désignés (...) qui sont redevables au pouvoir performatif de leurs propres décisions »<sup>18</sup>. Pour cette raison, nous trouvons intéressant de souligner ce point de l'article « *Détention indéfinie* » dans un développement sur le texte arendtien portant plus généralement sur les origines du totalitarisme. Il nous paraît fécond de suggérer les parallèles possibles (mais non abusifs) à tracer entre la description symptômale de deux époques différentes, l'une écrite dans l'après-guerre mondiale à propos du totalitarisme, l'autre dans un après-11 septembre (nouvelle forme de guerre), à propos de la démocratie américaine. En effet, J. Butler elle-même parle d'anachronisme et de « résurgence de spectres de la souveraineté » dans la gouvernementalité, sous la forme d'action d'un fonctionnaire au pouvoir souverain, irresponsable, au service de tactiques de pouvoirs étatiques<sup>19</sup>. Elle livre en cela une lecture ré-actualisée (notamment grâce

<sup>16</sup> Butler Judith, *Vie Précaire, Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, Paris, Éditions Amsterdam, 2005, p. 84.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>19</sup> Pour un autre cas concret et contemporain, voir l'article de Delmas-Marty, « Libertés et sûreté. Les mutations de l'état de droit », in *Revue de synthèse, Réalisme et mythologie de la raison d'État*, Tome 130, 6e série, n° 3, 2009, qui parle d'une exception qui devient « permanente par des glissements successifs qui aboutissent à légitimer des pratiques, comme la déshumanisation du droit pénal et la radicalisation des procédures de contrôle, et à engendrer divers régimes de suspicion » (*Ibid.*, p. 468). C'est le terme de suspicion qui attire ici notre attention. Il s'agit en effet d'une supposition forte quant à la culpabilité de quelqu'un, sans toutefois l'existence d'aucune preuve tangible. Il peut

au concept de gouvernementalité) des analyses arendtiennes concernant les causes du déclin de l'État-Nation et des analyses benjaminienes à propos de la violence d'État opérant à travers la police.

Si la police n'est mentionnée qu'en quelques lignes dans *L'impérialisme*, où H. Arendt indique son pouvoir gouvernant croissant, elle fait par contre l'objet d'une analyse plus approfondie dans l'œuvre de l'ami et coreligionnaire d'H. Arendt, W. Benjamin, lui aussi victime des persécutions nazies. Ainsi dans sa *Critique de la violence*. W. Benjamin, avant J. Butler, insiste sur la dimension spectrale et donc insaisissable de la police. C'est pour lui l'organe actuel qui concentre « dans un mélange presque hallucinant »<sup>20</sup> les deux types de violence identifiés plus haut dans son texte, la violence fondatrice du droit, et la violence conservatrice du droit. Par rapport à J. Butler, il situe le problème dans le rapport originare de l'État moderne au droit et à la violence. Si la première violence est de type guerrière, c'est-à-dire pour W. Benjamin originare et archétypale en tant qu'elle vise des fins naturelles et a en son pouvoir la fondation de nouveaux rapports de droit, on trouve la seconde violence – conservatrice de droit – dans l'État et particulièrement dans le militarisme, qui applique la violence comme moyen en vue de fins légales. L'État possède alors un fort pouvoir de menace, tel le destin, qui peut s'abattre sur le criminel de manière indéterminée. Concentrer ces deux types de violence signifie donc à la fois pouvoir fonder le droit en visant des fins naturelles, ce qu'on retrouve dans le pouvoir policier de promulgation des décrets prétendant à la légitimité, mais aussi appliquer la violence à des fins légales. Le pouvoir policier peut alors élargir les fins légales aux fins naturelles, assigner de nouvelles fins et les faire respecter (donc les conserver) par la violence. La police est pour W. Benjamin le symptôme de la limite de la puissance de l'ordre juridique de l'État qui ne peut plus « garantir par cet ordre les fins empiriques qu'il désire

---

s'agir donc aussi bien d'une imagination que d'une menace réelle, il est impossible de le *décider*, en l'absence de preuve, de manière raisonnable. D'où la multiplication actuelle des passe-droits face à la « menace terroriste » et notamment le concept de « guerre préventive », en violation du droit international. Mais il y a peu de chance de penser que la menace terroriste puisse être circonscrite dans le temps. Dès lors, comme le dit M. Tropper, à qui fait référence Delmas-Marty, l'état d'exception n'a « plus rien d'exceptionnel » et viole ainsi son principe même. Quant aux glissements dont parle M. Delmas-Marty, elle invoque la « multiplication des commissions et groupes *ad hoc* qui permettent d'éviter ou de retarder le contrôle des autorités administratives indépendantes comme la Commission nationale informatique des libertés (CLN) ou la Haute Autorité de la Lutte contre les discriminations et pour l'égalité (...) Mais c'est au niveau de l'UE que ces formes de contournement institutionnel sont à la fois les plus nombreuses et les plus difficiles à repérer : cela en raison de la complexité des mécanismes européens, notamment par le jeu des coopérations renforcées et des piliers qui ont constitué l'architecture institutionnelle de l'UE » (*Ibid.*, p. 474).

<sup>20</sup> Benjamin Walter, *Cœuvres I*, Paris, Éditions Gallimard, 2000, p. 222.

obtenir à tout prix. »<sup>21</sup> La police trouve donc son milieu là où les situations juridiques ne sont pas claires (on retrouve ici la remarque d'H. Arendt) et là où les fins empiriques de l'État nécessitent d'être conservées, sous couvert de « sécurité ». La police a alors un pouvoir d'action en marge du droit, qui s'appuie sur le concept de « décision », caractéristique de la souveraineté comme l'a montré C. Schmitt, duquel s'est largement inspiré W. Benjamin<sup>22</sup>. Seulement si dans le droit ce concept est reconnu comme métaphysique et peut être soumis à la critique, dans la police, il ne touche à aucune essence, il est purement de fait, ce qui caractérise la violence de la police comme « fantomatique, insaisissable et omniprésente dans la vie des États civilisés »<sup>23</sup>. Elle signe donc la seconde aporie de l'État moderne, lorsqu'il situe sa compréhension du pouvoir et de la fondation de l'ordre juridique dans le rapport à la violence et à l'autorité.

### **Conséquences de ces apories. La réduction de l'homme à l'identité citoyenne et l'inefficacité des droits de l'homme.**

La première conséquence directe de cette sortie de l'État de la légalité, qui ne garantit aucun droit à l'apatride, est la question de savoir si, en définitive, l'apatride n'aurait pas tout intérêt à commettre un crime et à sortir lui aussi de la légalité (mais puisqu'il en est exclu, il ne peut en réalité en sortir, il ne fait qu'y rentrer par un acte illégal, paradoxe découlant de sa condition même, inédite et non appréhendable par les outils conceptuels et juridiques de l'État moderne) afin d'y entrer. Cette contradiction logique permet de débiter notre interrogation sur le concept arendtien de « droit d'avoir des droits », que nous évoquerons plus bas avec J. Butler. Ce concept intervient pour celui qui est dénué de droit. Tout le problème est bien de savoir comment obtenir des droits lorsque l'on est exclu de l'organisation politique. Le sans-droit se situe dans un espace vide de droit, dont on pourrait se demander s'il n'est pas en définitive le même espace – anémique – que celui dans lequel le pouvoir souverain crée la loi à partir de l'exception. De

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 224.

<sup>22</sup> Weber dans son ouvrage « Taking exception to decision : Walter Benjamin and C. Schmitt », in *Diacritics* Vol. 22, No. 3/4, 1992, cite en effet cette lettre de W. Benjamin à C. Schmitt, à propos de son livre sur les origines du drame tragique allemand : « you will very quickly recognize how much my book is indebted to you for its presentation of the doctrine of sovereignty in the XVIIth century. Perhaps may I also say, in addition, that I have also derived from your later works, especially the « Diktatur », a confirmation of my modes of research in the philosophy art from your in the philosophy of State ».

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 224.

fait, remarque H. Arendt, en commettant un acte illégal, même un menu larcin, l'apatride s'inscrit dans l'ordre social, même si c'est pour le perturber, et en cela, il se met à exister. On lui donne une identité, détenu ou prisonnier et il obtient des droits, celui d'avoir un avocat par exemple. La situation est à ce point radicale, que la prison apparaît, en tant qu'espace juridiquement clairement défini, plus souhaitable que le camp d'internement. L'apatride est alors traité « à l'égal » de tous les autres prisonniers, et redevient une personne « respectable »<sup>24</sup>. Qu'entendre par cet adjectif ? Est respectable une personne qu'on reconnaît comme égale à soi, qui vit une vie digne, c'est-à-dire prise en compte par l'État et protégée par les lois. Une personne, en définitive, qui a le droit à une identité. L'État semble bien avoir le monopole de la délivrance d'identité, ce qui permet un contrôle effectif (voire une arme<sup>25</sup>) de l'État sur les individus qui occupent son territoire.

Nous avons donc vu l'importance que jouent les couples État-nation et nation-citoyenneté dans la définition d'une identité humaine et dans l'élaboration d'une vie digne.

Cette première analyse donne toute sa pertinence au second mouvement du texte d'H. Arendt, qui s'interroge sur l'effectivité de la *Déclaration des droits de l'homme* et sur la mise en pratique de ce texte original, supposé être universel en même temps qu'à la source de toute loi. Ces « droits de l'homme » prétendent protéger « l'homme » comme entité abstraite et pré-sociale, l'individu nu face à la souveraineté de l'État. Cependant, le texte produit un parallèle fâcheux entre homme et peuple. « L'homme apparaissait comme souverain unique en matière de loi, de même que le peuple était proclamé souverain unique en matière de gouvernement »<sup>26</sup>. Le peuple est donc pensé comme prolongement de l'homme, en tant que sa cellule agrandie mais naturelle. Comme le précise alors H. Arendt, « à peine l'homme venait-il d'apparaître comme un être complètement émancipé et autonome, portant sa dignité en lui-même (...) qu'il disparaissait aussitôt pour devenir membre d'un peuple. »<sup>27</sup> En conséquence, nous observons un glissement de l'homme à sa « cellule » élargie, le peuple. Partant, sa dignité doit aussi logique-

---

<sup>24</sup> Butler J., *Vie Précaire*, op. cit., p. 94.

<sup>25</sup> Cette menace a été notée aussi bien par Arendt H., *L'impérialisme, Les origines du totalitarisme*, op. cit., p. 287 : « Plus il est alors difficile à ces États de résister à la tentation de priver tous les citoyens de statut juridique et à les gouverner au moyen d'une police omnipotente », que par Butler J., *Vie Précaire*, op. cit., p. 97 : « La souveraineté, ici comprise comme souveraineté étatique, fonctionne en différenciant les populations sur la base de l'ethnie ou de la race et comment la gestion ou la déréalisation systématique des populations tendent à soutenir et étendre les prétentions d'une souveraineté qui n'a à répondre de ses actes devant aucune loi. »

<sup>26</sup> Arendt H., *L'impérialisme. Les origines du totalitarisme*, op. cit., p. 288.

<sup>27</sup> *Idem*.

ment se déplacer, et se trouver liée à l'appartenance au peuple, donc à la nationalité. Homme et peuple sont liés, excluant ainsi l'individu, c'est-à-dire l'être humain vide de propriétés, compris en son sens minimal, l'être humain lorsqu'il n'est pas politique de part en part, mais se situe, pour une raison ou une autre, hors de la *polis*. Ainsi, le genre humain étant envisagé depuis la cité grecque selon un modèle familialiste<sup>28</sup>, l'orphelin qui se retrouve sans nation n'est concrètement pas compris dans cette déclaration « universelle » des droits de l'homme et tente, afin de retrouver une identité, de réintégrer à tout prix une « communauté », enfermé dans cette logique d'une conception nationaliste de la citoyenneté. H. Arendt prétend donc que cette Déclaration des droits de l'homme est en réalité abstraite et de principe et ne trouve pas sa réalisation historique concrète dans les droits des citoyens des différentes nations. L'appareil juridique moderne se trouve dans l'impossibilité de conceptualiser et d'intégrer dans son dispositif des individus sans nationalité, sans patrie, c'est-à-dire des hommes compris au sens minimal. Ce réseau étroit tissé entre les familles des nations rejette tout corps étranger, considéré comme inassimilable par le système, prouvant ainsi l'échec du concept d'État-Nation, qui manque de plasticité et se retrouve sans réponse face à cette question urgente posée à ses structures juridiques. Il ne peut la penser ou la réduire qu'à une « exception » confirmant la règle, selon l'adage bien connu, c'est-à-dire la penser comme hors du droit commun, justifiant par là des mesures d'exception. L'exception, d'un point de vue grammatical, est ce qui n'a pu être pensé ni intégré dans une règle normative. C'est une sorte d'anomalie plus ou moins problématique de la langue, avec laquelle il faut composer empiriquement. La figure du réfugié serait donc cette anomalie de la grammaire juridique de l'État moderne.

Cependant, les conséquences de cette « anomalie », de cette privation des droits fondamentaux de l'homme, c'est « d'abord et avant tout être privé d'une place dans le monde qui donne de l'importance aux opinions et rende les actions significatives »<sup>29</sup>. Être privé de droits retire toute valeur et toute visibilité à l'apatride, rendu incapable d'action dans la communauté des hommes. Son action est exclue de toute publicité et partant, de toute discussion sur la scène publique. Il se retrouve alors dans une position inédite, aux marges du monde humain pourrait-on dire, dans ce que H. Arendt qualifie d'« étrange état de nature » en référence

---

<sup>28</sup> Ce que montre Derrida dans *Politiques de l'amitié*, notamment dans ses analyses sur l'amitié chez Aristote comprise comme lien entre les citoyens de la *polis*. Il s'agit d'une amitié entre semblables, entre frères. Tout l'ouvrage s'emploie à montrer comment la métaphore fraternelle, trouvant son apogée lors de la Révolution française, a informée les métaphores politiques du lien entre citoyens voire entre États.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 297.

aux théories politiques modernes (Rousseau, Hobbes, Hume), fiction qui a pour but de considérer l'homme et sa nature dans un cadre pré-politique. Cet état est cependant étrange car il accomplit une régression par rapport aux fictions rousseauiste ou hobbesienne, allant de la *polis* vers la vie pré-sociétale. Il ne concerne de plus que quelques hommes et non la société en général. Ne reste alors d'eux et ne leur appartient en définitive qu'une existence réduite, comprise au sens minimal, c'est-à-dire un corps et une intelligence, qui ne peut cependant pas se projeter dans le monde et se réaliser, mais doit rester repliée en elle-même, le plus discrètement possible, de peur d'attirer la haine sur sa « différenciation ». H. Arendt relit alors dans sa perspective (et d'une certaine manière rejoue) le célèbre incipit de la Déclaration des droits de l'homme, « Nous ne naissons pas égaux ; nous devenons égaux en tant que membres d'un groupe, en vertu de notre décision de nous garantir mutuellement des droits égaux »<sup>30</sup>. Si l'état de nature repose selon elle sur la différenciation, en revanche les sociétés modernes démocratiques devraient reposer sur l'égalité qu'elles sont en devoir de garantir aux hommes, afin qu'ils n'existent pas sur le mode privé, donc réduit, mais sur le mode public qui leur permet de prendre part à l'humanité. Autrement, ils ne sont rien d'autre que leur pure existence, vide de toute signification. C'est par la discussion publique, la création d'un espace politique commun<sup>31</sup> et la reconnaissance du caractère constructiviste de la communauté politique que les droits pour tous seront garantis.

### **La réinscription par G. Agamben de la question de la vie au centre de l'interrogation sur les rapports entre droit et souveraineté.**

G. Agamben, dans *Homo Sacer (Le pouvoir souverain et la vie nue)*, reprend en la radicalisant la question de l'existence vide de sens arendtienne et la tisse avec l'analyse de la Déclaration des droits de l'homme, qui ne sont pas pour lui qu'une déclaration inefficace de principes moraux universels. Ce texte, écrit à l'issue de la Révolution française, marque selon lui « la figure originelle de l'inscription de la vie naturelle dans l'ordre juridico-politique de l'État-Nation »<sup>32</sup>. En effet, alors que la société d'Ancien Régime était hiérarchisée en trois ordres, qui distribuaient le pouvoir et donc la souveraineté (héréditaire de droit divin pour le roi français), la

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>31</sup> Sur ce sujet, voir Tassin Etienne, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot, 1999.

<sup>32</sup> Agamben Giorgio, *Homo Sacer, Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 138.

société post-révolutionnaire attribue la souveraineté à la naissance : « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit ». Alors qu'H. Arendt insiste sur le procédé nécessairement constructiviste de l'attribution de droit, G. Agamben, dans une vision teintée de pessimisme, insiste sur l'enchaînement implacable de la naissance à l'obtention de la citoyenneté. Plus loin, comme H. Arendt, il insistera sur le caractère processuel de l'institution de la *polis*. Cependant si selon elle cela est tributaire du débat public et du consensus, ce processus est tributaire pour G. Agamben, inspiré bien plus en cela par C. Schmitt, de la décision souveraine. Ces droits initiés par la naissance sont en effet immédiatement prolongés par la citoyenneté, comme une suite logique, garante de leur conservation. Le troisième terme de cette suite logique est la nation (Article 3 : « Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation »). Il y a par conséquent une articulation forte tissée entre la naissance et la nation<sup>33</sup> (et la souveraineté octroyée à la « nation »), qui passe par le médium de la citoyenneté. « La naissance devient pour la première fois le porteur immédiat de la souveraineté »<sup>34</sup>.

L'enjeu de la naissance est alors très fort, puisque lié à l'obtention de l'appartenance à une nation et partant, de la représentativité politique. Cela a pour conséquence une cristallisation des dispositions normatives autour d'elle. La citoyenneté étant le médium qui lie la naissance à la nation, c'est particulièrement sur ce concept que se concentreront les mesures vouées à définir qui est susceptible d'être souverain (d'avoir une vie cohérente, naturellement prolongée par la citoyenneté) dans une nation. Il s'agit d'une conception plastique et en constante réélaboration. G. Agamben prend l'exemple de l'Abbé Sieyès, qui divise les droits de l'homme en passifs et actifs. Si les premiers permettent le maintien de la société, en revanche, les deuxièmes sont politiques. Ils sont « ceux par lesquels la société se forme ». Il revient donc d'établir un « *corpus* » (et le jeu avec le corps propre prend tout son sens) de citoyens qui peuvent et doivent influencer la chose publique. En sont exclus « les femmes, les enfants et les étrangers, ceux encore qui ne contribueraient en rien à fournir l'établissement public et qui ne doivent donc point influencer activement sur la chose publique »<sup>35</sup>. Tout l'enjeu de la citoyenneté réside dans cette troisième catégorie de personne, à la typologie floue et plastique, qui permet une interprétation maximale ou minimale, selon l'option politique, du terme « contribuer à fournir l'établissement public. »

L'appareil conceptuel agambenien retravaille ce qu'H. Arendt entend par la formule « étrange état de nature » dans lequel semble être replongé le réfugié mo-

<sup>33</sup> Ainsi qu'une parenté étymologique, les deux dérivent du terme latin « nascere ».

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>35</sup> *Idem.*

derne. En vérité, l'état de nature hobbesien ne renvoie pas à un état pré-sociétal, à une époque antérieure à la *polis*, mais à un principe « intérieur » à la cité. Ce point est extrêmement important. Il signifie que la cité porte en elle cette possibilité que l'homme (re)devienne un loup pour l'homme. En effet, la souveraineté est fondée sur cette phrase et donc sur la figure conceptuelle de l'homme-loup, c'est-à-dire une figure indéterminée entre l'homme et la bête, qui apparaît comme le concept-limite intériorisé par la souveraineté.

Or G. Agamben voit une analogie entre la vie de loup-garou – qui se retire dans la forêt quand il est loup, sous peine d'être tué par les hommes et qui réintègre sa place dans la société une fois redevenu homme – et la vie nue de l'*homo sacer*, qui est tuable à n'importe quel moment, en toute impunité.

L'état de nature est par conséquent cet état d'exception qui existe au cœur de la souveraineté. La fondation de la *polis* « n'est pas un événement accompli une fois pour toutes (...) elle est continuellement à l'œuvre dans l'état social, sous la forme de la décision souveraine »<sup>36</sup>. Ce qu'il faut ici souligner est le caractère processuel de la fondation du corpus de la cité. Il n'y a pas une fondation inaugurale, originelle, une fois pour toutes. Le pouvoir souverain, parce qu'il se caractérise par la possibilité de déclarer l'état d'exception, fonde sans cesse la polis et peut agir sur le « corpus » de la cité, le remodeler à sa guise, voire l'instrumentaliser. Nous pensons notamment à la dénaturalisation comme arme de l'État qu'évoque H. Arendt dans *L'impérialisme*, chap. *Le déclin de l'État-Nation et la fin des droits de l'homme* (cf. note 26). Dénaturaliser un citoyen revient à le désigner comme vie nue et à le fragiliser à l'extrême. Tout l'intérêt de cette analyse est de comprendre la position originale qui est alors celle du réfugié, inclus dans la cité justement parce qu'il en est exclu. Il est donc dans un rapport plus complexe que la figure « d'ennemi » ou « ami » schmittien, puisqu'il est dans un espace d'indétermination, il « habite » une zone floue, le camp d'internement ou de réfugiés par exemple, qui n'est pas la polis mais est produit par elle, donc incluse tout de même en elle. J. Butler, dans *L'État global*, s'attache à complexifier ce dispositif agambenien, qui, selon elle, ne restitue pas l'intégralité des situations de dépossession de droit. « La concentration sur l'appareil théorique de la souveraineté risque d'appauvrir notre cadre et notre vocabulaire conceptuels, au point de nous rendre incapables de relever le défi de la représentation de dire ce qu'est la vie pour les expulsés par exemple (...) Ce ne sont pas des exemples indifférenciés de vie nue [les Palestiniens], mais des états de dépossession sous haute juridiction »<sup>37</sup>. Le concept de vie nue paraît ambigu à l'au-

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>37</sup> Butler J. – Spivak Gayatri Chakravorty, *L'État global*, Paris, Petite Édition Payot, 2009, p. 42.

teure d'inspiration foucauldienne, pour qui la dépossession de droit est toujours un effet de pouvoir. G. Agamben intuitionne cette relation au pouvoir, mais son attention portée bien plus à la souveraineté qu'aux processus de gouvernementalisation l'empêche d'appréhender ces questions de manière moins abstraite.

## État d'exception et décisionnisme

G. Agamben envisage en effet la question du réfugié sous le prisme du rapport droit-souverain. C'est la création de cet être « juridiquement innommable et inclassable »<sup>38</sup> qui caractérise la modernité politique pour lui. Toute la question de *L'état d'exception* est alors de savoir comment la création de cet être est possible. L'état de nécessité, qui suspend l'ordre juridique habituel, tend dans son cas à être de plus en plus inclus dans l'ordre juridique, en tant que prérogative du souverain. L'état de nécessité présuppose que l'ordre en vigueur est menacé et doit par suite, paradoxalement, être suspendu, afin d'être mieux conservé. Ou, comme le présente G. Agamben, il « se présente comme l'ouverture dans le système d'une lacune fictive afin de sauvegarder l'existence de la norme et son applicabilité à la situation normale ». Il s'agit ici de l'analyse d'un discours légitimateur de l'usage de l'état d'exception. En effet, le droit est présenté comme un excédent de signifiant par rapport au réel et au cas pratique. On oppose « normes du droit » et « normes de réalisation du droit » afin de montrer que le droit doit créer un espace d'anomie afin d'appliquer le droit. L'état d'exception est dès lors justifié comme un médiateur nécessaire dans l'application du droit. « L'ouverture » crée un espace nouveau, un entre-deux, une brèche dans la norme juridique qu'elle renvoie au degré zéro (la neutralise pour un moment) afin de « rendre possible la normation effective du réel » c'est-à-dire, en fin de compte, afin de conserver la norme. C'est dans cette brèche que pourront s'appliquer avec « force » des décrets qui feront « office de loi ». Tout en n'étant pas une loi, ils lui subtiliseront, le temps de l'état d'exception sa « force » d'application. Nous assistons alors bien à une confusion entre l'exécutif et le juridique, deux pouvoirs normalement séparés en démocratie, ce que W. Benjamin soulignait déjà dans sa *Critique de la violence*. Le droit semble ne pas pouvoir se suffire à lui-même et ne pas avoir son principe de conservation en lui-même, mais à l'extérieur, dans le souverain qui s'en fait le garant et peut prendre toutes les décisions qu'il souhaite afin de le maintenir. Le pouvoir décisionnaire est alors, dans la doctrine schmittienne de l'état d'exception, remis au souverain.

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 13.

Cependant, c'est en revenant au concept du droit romain de « *justitium* », afin d'analyser plus précisément l'état d'exception, que G. Agamben parvient à mettre en évidence l'instrumentalisation que fait C. Schmitt de l'état d'exception envisagé comme prérogative de la souveraineté. En effet, dans le droit romain, « *justitium* » signifie tout simplement suspension ou arrêt du droit. Il s'agit donc de la production d'un « vide juridique », d'une neutralisation du droit et de la création d'un espace neutre, d'une véritable anomie. Or C. Schmitt assimile l'état d'exception à la « dictature », du point de vue romain du terme. Il s'agirait alors d'un pouvoir proprement dictatorial, qui appartiendrait véritablement au souverain et qui aurait les « pleins pouvoirs » afin de remettre l'ordre en place. Pour G. Agamben en revanche, il s'agit là d'une incompréhension du concept de « *justitium* » romain. Il n'y a pas une plénitude de pouvoir (une « force » de loi) donnée, mais plutôt un état « kénomatique », un pur vide de droit. En conséquence, il n'est pas logiquement (ou *a priori*) rattaché directement au droit, mais seulement *a posteriori*, par une construction théorique.

Néanmoins, on comprend bien les enjeux que représente un tel *vacuum* de droit, où les actes commis lors du *justitium* semblent difficilement jugeables. En l'occurrence, il s'agit d'un espace où la violence (tel qu'on la trouve dans l'état de nature hobbesien) peut refaire son apparition, sans être encadrée par le droit. Il ne faut pas oublier qu'originellement, le *justitium* ou état d'exception était principalement déclaré en cas de guerre, qu'elle soit civile ou interétatique (nous pensons notamment au vote des pleins pouvoirs au Maréchal Pétain du 10 juillet 40, justifié par « l'état d'exception » que représentait la guerre avec les Allemands). C'est donc un état qui survient en corrélation du concept de guerre et de violence, réel ou fantasmé, dans lequel il trouve sa justification. Ici se trouve tout l'enjeu qui occupera aussi bien J. Butler dans la question des prisonniers de Guantanamo, J. Derrida dans la question de l'invasion de l'Irak par les USA, sous couvert de leur bestialisation ou encore G.C. Spivak dans la question de la colonisation indienne et de l'ingérence britannique dans les coutumes religieuses indiennes.

Notons pour l'instant deux conséquences principales de la proclamation de l'état d'exception. Tout d'abord, l'apparition d'un espace de vide juridique dans la société rend confuses les frontières jusque-là distinctes (de par le droit) entre sphère publique (normée par le droit et la juridiction) et sphère privée (lieu de la liberté individuelle, pour autant qu'elle ne limite pas celle d'autrui). Cette indistinction qui fait de la vie privée, protégée, une vie publique exposée à un vide de droit fait passer la « *bios* » du citoyen à une « *zoé* », une vie dénudée et exposée à une possible mort violente. Une vie fragilisée, à la merci de tous, sans protection et sans dignité. Cependant, cette vie nue, dans notre monde actuel, n'est pas for-

cement celle des apatrides. Elle n'est plus obligatoirement liée à la perte d'un État. Elle peut être celle d'un individu considéré comme « ennemi de la nation », pour lequel s'appliquera l'état d'exception, ou qui sera conduit dans une zone de non-droit. Nous pensons ici à l'exemple des prisonniers de Guantanamo développé par J. Butler dans l'article « Détention indéfinie » du recueil *Vie précaire*. Donald Rumsfeld le secrétaire à la défense américaine évoque en effet leur dangerosité afin de justifier leur détention indéfinie. Ces individus n'ont pas forcément accompli un acte terroriste (du moins il n'y a pas de preuve), mais dans l'état d'urgence que représente pour les États-Unis le terrorisme, ces individus ne peuvent être traités comme des prisonniers de guerre normaux. Ils sont assimilés à de dangereuses machines à tuer, à des êtres bestiaux qui continueront à tuer si on les relâche. La bestialisation de l'ennemi sert à justifier cette détention indéfinie, arbitraire. Il va de soi que la tâche d'évaluer subjectivement cette dangerosité est remise à la discrétion des fonctionnaires dont nous parlions plus haut, irresponsables et pourtant détenteurs d'un pouvoir souverain au sein de la gouvernamentalité. Nous voyons par conséquent que la possibilité, pour le pouvoir, de faire tomber quelqu'un dans cette indignité de vie représente une arme politique considérable.

La deuxième conséquence est alors l'enjeu que représente pour l'État l'appropriation de cette violence dans la perspective de sa conservation. Ne sera alors légitime que la violence d'État, qui tente de détenir le monopole afin d'empêcher toute contestation. C'est ainsi que G. Agamben lit la théorie de la souveraineté de C. Schmitt, comme une tentative de « ramener une telle violence dans un contexte juridique »<sup>39</sup>, c'est-à-dire de la présenter comme la prérogative de la souveraineté et d'enfermer cette violence dans l'anomie de l'état d'exception. Il s'agit d'une attitude conservatrice pour W. Benjamin qui tente, au contraire, de préserver une « violence pure » qui serait totalement en dehors du droit. Il écrit ainsi dans *Critique de la violence* que « si la violence voit en dehors du droit son statut assuré comme violence immédiate, la preuve alors sera faite qu'est également possible, cette violence révolutionnaire dont le nom est celui qui doit être donné à la plus haute manifestation de la violence pure parmi les hommes »<sup>40</sup>. C'est donc seulement si un espace hors du droit (et non pas « sans droit » car alors il reste inclu-exclu dans le droit), où la violence est possible, existe, que des possibilités révolutionnaires et d'actions politiques sont possibles. La tentative de confiscation de la violence par le souverain, à travers la notion d'état d'exception revient à tenter d'entraver « le » politique, c'est-à-dire l'action humaine. Lier la souverai-

---

<sup>39</sup> Agamben G., *Homo Sacer. État d'exception*, Paris, Éditions du Seuil, 2003, p. 92.

<sup>40</sup> Benjamin W., *Œuvres I, op. cit.*, p. 242.

neté à l'état d'exception en remettant le pouvoir décisionnaire à la souveraineté revient à croire en une transcendance quasi-divine de la souveraineté, qui saurait, de manière omnisciente, comment appliquer la norme à la réalité et parviendrait à articuler les deux. Or pour W. Benjamin, ce qui caractérise la souveraineté c'est son impossibilité de décider en dernier lieu. Lors de la décision extrême, le souverain est dans l'impossibilité constitutive de décider. Il doit donc non pas décider l'état d'exception et ainsi l'inclure dans le *nomos*, mais l'exclure et le laisser en dehors du juridique, comme une sphère où la création et l'action humaine sont encore possibles. Le souverain ne peut être le détenteur ultime de la décision car il n'est pas transcendant au droit et au système juridique.

En effet, il est important de noter, comme le fait remarquer G. Agamben, que l'idée de nécessité, l'évaluation d'un danger qui conduit à la proclamation de l'état d'exception, n'est pas objective, mais bien profondément subjective. Il écrit ainsi que « le recours à la nécessité implique une évaluation morale ou politique, par laquelle on juge l'ordre juridique et on le considère digne d'être conservé »<sup>41</sup>. La nécessité est par conséquent une décision (c'est-à-dire paradoxalement un choix) subjective, de même que l'évaluation du danger, puisque l'état d'exception est un état « fictif », déclaré par décision souveraine. Or, la fiction suppose bien la mise en place d'une narration, d'un ordre de réalité (par exemple l'évocation du danger terroriste) sans rapport forcément direct à la « réalité ». L'ennemi peut alors être réel ou fantasmé, en fonction des valeurs qu'entend défendre l'État ou des buts qu'il se propose de poursuivre. L'exception permet alors l'application de la norme, ce qui suppose une contradiction dans les termes.

Un point de l'ouvrage *Les subalternes peuvent-elles parler ?* de Gayatri Spivak, l'interlocutrice de J. Butler dans *L'État global* peut nous permettre de comprendre comment l'État tente pernicieusement de résoudre cette contradiction. En l'occurrence, dans l'extrait convoqué, il s'agit de l'État colonial. Celui-ci, dans le but d'enfreindre une règle qu'il s'était prescrite, invoque « l'esprit de la loi ». La « lettre de la loi »<sup>42</sup> (sa littéarité) est enfreinte afin de mieux correspondre à son « esprit ». Le problème est ici le rapport et l'entre-deux entre la norme et son applicabilité. On justifie l'effraction à la loi (littérale, écrite) en prétextant une concordance avec la loi « réelle », c'est-à-dire l'esprit qui sous-tend la loi. En définitive, par esprit on entend ici sûrement, en tant que société coloniale, « valeurs qui sous-tendent et imprègnent la loi ». G.C. Spivak continue : « Si nous nous rappelons que les Britanniques se targuaient de leur équité absolue et de leur non-ingérence dans

---

<sup>41</sup> Agamben G., *Homo Sacer. État d'exception*, op. cit., p. 53.

<sup>42</sup> Spivak G. C., *Les subalternes peuvent-elles parler ?* Paris, Éditions Amsterdam, 2009, p. 78.

les coutumes et lois autochtones, nous pouvons lire dans la remarque suivante une invocation de cette transgression autorisée de la lettre au nom de l'esprit : « *la toute première transformation apportée à la loi hindoue fut mise en œuvre sans l'assentiment d'un seul hindou* »<sup>43</sup>. L'idée qui sous-tend cette nouvelle législation qui fait passer le rite du « sati »<sup>44</sup> au crime est l'instauration d'une « bonne » société hindoue, sous la domination coloniale britannique. Nous voyons bien ici ce que peut avoir de fantasmatique et de subjectif la représentation d'une « bonne » société, un concept moral et non légal, qui resurgit sur le droit pour justifier une exception à la règle. Le souverain est ici figuré par les gouverneurs coloniaux qui, face à une situation incompréhensible et inassimilable au dispositif conceptuel occidental (le sacrifice des veuves indiennes dans le feu à la mort de leur mari), déclarent un état d'exception (au respect d'exercice des religions) afin de produire le rite comme crime et de le faire disparaître.

Gayatri Spivak note que le « saut du *sutee* du privé au public a un rapport clair et complexe avec le passage d'une présence britannique mercantile et commerciale à une présence territoriale et administrative ». C'est ainsi lorsque l'état colonial se territorialise et prétend strier le territoire de ses normes qu'apparaît l'état d'exception : des législations exceptionnelles concernant des procédés représentés comme « archaïques ». L'état d'exception s'accompagne donc d'une partition épistémologique appuyée sur un « dispositif qui permet de séparer, non pas le vrai du faux, mais l'inqualifiable scientifiquement du qualifiable. »<sup>45</sup> Le rite, qui renvoie aux traditions indigènes, est criminalisé, c'est-à-dire susceptible d'être normé juridiquement. C'est alors sur un discours de purification entre ce qui est barbare (du côté de l'archaïque, du primitif) et ce qui est civilisé (du côté de l'occident et de la « bonne société ») que se constitue la société coloniale. Elle strie de ses normes la société indigène, en utilisant l'état d'exception pour des mesures interventionnistes, comme dans l'exemple donné ci-dessus. L'état d'exception a conséquemment toujours à voir avec une représentation subjective de ce qu'est le but d'une société donnée et avec l'ensemble de ses valeurs morales. Il s'agit là de ce que J. Butler, inspirée par Foucault, appelle une « coupure épistémologique ». Dans *Vie précaire*, elle insiste ainsi : « Le terme de "civilisation" et son usage tendent à produire une conception différentielle de l'humanité en proposant une norme culturellement limitée de ce que l'humain est supposé être »<sup>46</sup>. C'est au final cela

---

<sup>43</sup> *Idem*.

<sup>44</sup> Immolation de la veuve sur le bûcher de son mari.

<sup>45</sup> M. Foucault, cité par Spivak.

<sup>46</sup> Butler, J., *Vie Précaire, op. cit.*, p. 123.

qui semble transcender le droit et la règle juridique, qui ne devraient avoir de validité qu'autant qu'elles ne souffrent pas d'exception.

Le risque est alors que la règle « qui coïncide maintenant avec ce dont elle vit, se dévore elle-même »<sup>47</sup> et que l'état d'exception ne devienne la règle, le mode de gouverner, qui unit intimement droit et violence. C'est la raison pour laquelle W. Benjamin plaide pour une violence « pure », c'est-à-dire débarrassée de sa relation avec le droit, qui laisse ouverte la porte à l'action humaine, au politique à proprement parler. Seule l'action politique en effet est à même de « trancher le lien entre violence et droit »<sup>48</sup>, c'est-à-dire d'ouvrir un espace hors de cette dialectique d'inclusion-exclusion qu'offre l'état d'exception, un espace où la décision, en fin de compte, revient à l'homme, citoyen ou non. L'exemple prit par W. Benjamin dans *Critique de la violence* est celui de la grève révolutionnaire qui emploie la violence contre l'État et entend ainsi, non pas seulement occuper ponctuellement un lieu, déchaîner sa colère puis disparaître, mais bien au contraire « fonder ou transformer des relations de droit »<sup>49</sup>, ce qu'est également capable de faire la guerre, que W. Benjamin évoque dans le paragraphe suivant.

### **L'idée d'une violence pure, détachée du droit. Le problème de la contestation et la question benjaminienne : peut-on liquider un conflit sans violence ?**

La Rue, par exemple, comme espace contestataire traditionnel au moins depuis la Révolution française, peut ouvrir une telle brèche au sein de l'État et apparaître comme le troisième terme non-désiré de la dialectique droit-violence, un état d'exception en négatif, décidé non par le souverain, mais par la « rue », composée d'une foule révolutionnaire. La foule est un concept intéressant car elle rassemble tous les visages en un flou indistinct, de manière à ne pouvoir distinguer qui est citoyen, qui est sans-papiers, exclu ou réfugié. Tous sont fondus dans une même figure, qui agit dans la Rue. Ce serait seulement dans cet espace-là que les apatrides, décrits par H. Arendt comme des êtres ayant perdu toute représentation politique, donc toute possibilité d'agir et de mener une vie digne, pourraient, au bout du compte, chez J. Butler, mener une action, même dépossédés de leur citoyenneté. Chez H. Arendt, en revanche, l'action politique ne se comprend que sous le prisme de l'unicité. C'est donc plutôt sur le terrain du « droit aux droits » que J. Butler

<sup>47</sup> Agamben G., *Homo Sacer, État d'exception*, op. cit., p. 99.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>49</sup> Benjamin W., *Œuvres I*, op. cit., p. 218.

travaille le texte d'H. Arendt. Il s'agit de savoir, comme nous l'évoquions plus haut, comme il est possible d'obtenir des droits alors même que l'on est exclu de la représentation politique. Elle écrit : « Nous pouvons commencer à voir ce qu'Arendt veut dire quand elle parle du droit aux droits. Ce premier droit n'est pas susceptible d'être jamais accordé par aucun État, même s'il s'agissait d'une demande d'autorisation »<sup>50</sup>. Elle reconnaît bien cependant que le système arendtien ne lui permet pas tout à fait d'intégrer cette performativité, dont l'exemple est pris sur le chant des résidents illégaux que nous évoquerons dans quelques lignes. « Ni Agamben ni Arendt ne peuvent tout à fait penser cet acte spécifique de chanter et que nous devons encore mettre au point le langage qui nous est nécessaire pour cela »<sup>51</sup>. Cependant, leur action, écrit J. Butler en usant délibérément d'un vocabulaire arendtien, peut « devenir significative »<sup>52</sup>. En effet, la Rue est cet espace de circulation, à la frontière entre le public et le privé. Ainsi certaines des lois qui norment le vivre-ensemble s'appliquent à la rue (les lois contre le tapage nocturne interdisent le bruit dans la rue passée une certaine heure, la nudité est interdite dans la rue, etc.) en revanche certaines autres, notamment sur la laïcité, s'appliquent aux « lieux publics » dans lesquels la rue n'est que partiellement comprise. S'il est impossible de présenter un signe de reconnaissance religieux à l'école ou dans une mairie française il est en revanche possible de porter une croix catholique, une étoile de David ou un voile dans la rue. Désormais il est impossible de porter une burqa dans les rues françaises, ce qui force les femmes concernées à rester chez elle, dans l'espace privé du foyer. Il s'agit donc d'un espace connexe au foyer, ambigu. En cela, il peut être le lieu d'expression d'une parole autrement privée de poids et de signification, une sorte d'*agora* clandestine pour les sans-droits. Un espace pré-politique (c'est par les rues qu'on arrivait à l'*agora*) qu'on politise par le performatif, c'est-à-dire par l'action humaine. La rue comme négatif du camp ?

## **Le pouvoir politique performatif, l'exemple du chant et des droits des femmes**

L'exemple convoqué par J. Butler dans l'entretien avec G.C. Spivak dans *L'État global* est à cet égard éclairant. Elle évoque les manifestations de rue des résidents illégaux aux USA, à Los Angeles, et plus particulièrement le fait que l'hymne national américain ait été chanté en espagnol, ce qui pose l'épineuse question de la

<sup>50</sup> Butler J., *L'État global*, op. cit., p. 60.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>52</sup> Voir la note 16.

pluralité de la nation, du rapport nation-territoire-langue et plus largement d'un mode d'appartenance « non-nationaliste »<sup>53</sup>. Ce chant est une action performative, une politique en acte puisque ce « nous » de « *nuestro himno* » n'existe pas encore. Pour le régime Bush, en effet, le chant patriotique américain ne peut être chanté qu'en anglais. Donc pour J. Butler, « Quand nous entendons des immigrants illégaux déclarer dans les rues que *el pueblo unido jamas sera vencido*, nous pouvons retracer les termes rhétoriques à travers lesquels la nation est réitérée, mais sur des modes qui ne sont pas autorisés – ou du moins pas encore »<sup>54</sup>. Non seulement ces modes ne sont pas autorisés, mais ils représentent une contradiction dans les termes (chanter l'hymne américain en espagnol, du moins dans la tradition de l'État-Nation), ils réalisent une interdiction et en cela, présentent leur chant comme une expérimentation au sens deleuzien<sup>55</sup> du terme, c'est-à-dire un énoncé qui n'a pas encore de signifiant, mais expérimente de nouveaux contenus sémantiques à partir du signifié. Ce sont ces énoncés-là qui sont le plus susceptibles de porter un contenu révolutionnaire.

Ainsi, pour J. Butler, « Le chant peut être compris soit comme l'expression de la liberté soit comme l'aspiration à des droits et il remet aussi la rue en scène, appliquant la liberté de rassemblement précisément au moment et à l'endroit où elle est explicitement interdite par la loi. C'est une certaine politique performative, dans laquelle la prétention à devenir légale est précisément ce qui est illégal et est néanmoins et précisément réalisée en défiant la loi même dont on réclame la reconnaissance »<sup>56</sup>. Ces immigrés placent leurs revendications hors du droit, car ils n'y ont pas accès (nous retrouvons la description d'H. Arendt des sans-droits<sup>57</sup>), dans un espace certes public, mais de circulation (ce qui convient à leur état, eux qui sont des migrants, émigrés, immigrés, réfugiés, etc.) et qui est donc par là plus difficile à normer pour l'État moderne. Les immigrés, en chantant dans la rue en espagnol, performent une contradiction et exercent ainsi des droits dont ils sont privés. J. Butler reprend alors H. Arendt, tout en la prolongeant (voire en forçant le texte de manière consciente), en parlant ici d'un « exercice du droit aux droits », qui serait la seule transcendance possible au *nomos*, une conséquence logique du prédicat d'égalité entre les hommes. C'est la raison pour laquelle cet

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>54</sup> *Idem.*

<sup>55</sup> Voir Deleuze Gilles – Guattari Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.

<sup>56</sup> Butler J., *L'État Global*, *op. cit.*, p. 61.

<sup>57</sup> Voir à ce sujet l'ouvrage de M. C. C. Tschopp, Groupe de Genève « Violence et droit d'asile en Europe », *Hannah Arendt : les sans-Etat et le droit d'avoir des droits*, Paris, Édition l'Harmattan, 1998.

exercice du droit au droit ne peut être institutionnalisé, il peut seulement être exercé, de manière performative, afin de créer un nouvel « état » des choses. C'est ici la pratique, l'action humaine, qui compte influencer sur le droit. Si un espace hors du droit ne peut être dédié à l'exercice de l'action humaine, alors celui-ci doit être créé, volé à l'État et la Rue apparaît dans notre démocratie actuelle comme un tel espace. C'est « l'exercice d'une liberté sous une forme naissante : il commence à prendre ce qu'il réclame »<sup>58</sup>. Cette phrase peut faire écho à l'analyse de H. Arendt mentionnée plus haut, qui soutient que l'apatride est à ce point privé de droit qu'il a intérêt à commettre un délit, c'est-à-dire à contrevenir à ce droit dont il est privé, afin de réintégrer un système de droit.

Cet exemple même de l'illégalité, du crime qui nous réinsère dans un état de droit, peut également renvoyer à J. Rancière<sup>59</sup> qui, dans *La haine de la démocratie*, évoque le célèbre syllogisme de la féministe révolutionnaire Olympe de Gouges dans sa *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* : « La femme a le droit de monter sur l'échafaud : elle doit avoir également celui de monter à la tribune. »<sup>60</sup> Syllogisme pourquoi ? Les femmes à cette époque sont exclues des droits du citoyen (donc de l'universel) et renvoyées dans la sphère privée (particulière) et domestique, soi-disant soustraite au politique. Les femmes seraient cette vie nue exclue de tout droit. Cependant, le simple fait de pouvoir en cas de crime, être envoyée à l'échafaud sur la place *publique* montre bien comme l'écrit J. Rancière que leur « vie nue elle-même est politique »<sup>61</sup>. Olympe de Gouges insère donc bien (tout comme les sans-papiers chez J. Butler) un troisième terme qui permet de sortir de l'impasse tautologique où menaient les droits de l'homme chez H. Arendt et G. Agamben : ou bien ils sont conçus pour le citoyen, donc celui qui a déjà des droits, ou bien ils sont ceux de l'homme nu, n'appartenant à aucun État-Nation, et alors ce sont des droits vides. Mais les femmes d'Olympe de Gouges montrent qu'existe un intervalle *politique* entre le citoyen (universel) et l'homme nu (privé) qui sont certes des sujets (voire des effets-sujets d'un texte), mais pas des sujets *politiques*. Les véritables sujets politiques joueront dans cet intervalle-là. C'est en son sein que pourront se « reconfigurer les distributions du privé et du public, de l'universel et du particulier »<sup>62</sup>, ce qu'implique le processus démocratique pour J. Rancière, qui combat la privatisation aussi bien dans l'universel (c'est-à-dire

<sup>58</sup> Butler J., *L'État Global, op. cit.*, p. 65

<sup>59</sup> Chez qui, bien qu'il s'en défende, on peut retrouver tout au long de son œuvre politique des accents arendtiens, ce que souligne également E. Tassin dans l'ouvrage précédemment cité.

<sup>60</sup> Article 10 de la Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne, in Rancière J., *La haine de la démocratie*, Paris, Éditions la Fabrique, 2005, p. 67.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 68

<sup>62</sup> *Idem.*

l'État qui se réduirait au politico-juridique<sup>63</sup>) que dans le particulier (le travail par exemple qui ferait uniquement partie de la sphère privée). Il s'agit d'un processus sans cesse renouvelé de dé-privatisation du pouvoir par de véritables sujets politiques.

Dès lors, en commettant un délit le sujet s'inscrit ontologiquement comme sujet de droit. De même en exerçant dans la rue une certaine idée de l'égalité, c'est-à-dire en s'exprimant comme un citoyen même s'il n'en est pas un, le clandestin réalise une « sorte d'affirmation ontologique qui constitue en même temps une aspiration politique »<sup>64</sup>. Il s'agit en effet d'une affirmation d'égalité, égalité qui n'est garantie en réalité par aucun droit. J. Butler, relisant H. Arendt, déclare que l'égalité n'est pas une condition de nature, mais une condition sociale. Bien plus, c'est, dit-elle, « un état du social qui prend forme dans le discours et dans d'autres modes d'articulation, y compris le chant ». Il ne faut pas oublier l'importance qu'accorde J. Butler, professeur de littérature comparée à l'origine, au pouvoir de la parole, particulièrement performative, et son extrême attention aux diverses formes de discours inscrites dans le champ politique. Le chant est cette parole dont le sens s'échappe et s'entremêle à une mélodie, une musique, qui certes ne désamorce pas complètement la charge du discours, mais le fait passer sur le mode du jeu, de l'essai, de l'expérimentation. Dans l'espace déterritorialisé de la création, qui peut faire exister, sur le mode décalé du jeu, la contradiction performative.

## Conclusion

Dans un premier temps ce sont donc les analyses d'H. Arendt qui attirent l'attention sur le lien indissociable qui existe, à partir des États-nations du XIX<sup>e</sup>, entre État-peuple-territoire. H. Arendt s'efforce de montrer que l'extrême rigidité de ce lien secrète l'apatride comme son aporie. Ces apatrides sont compris comme menant une vie indigne, parce que privés de la possibilité d'inscrire leur discours dans l'espace public et d'exister pleinement, c'est-à-dire de manière politique. Cette question de l'indignité de la vie de l'apatride sera reprise et radicalisée par G. Agamben avec son concept de vie nue. Celui-ci place la question biopolitique au centre de la problématique et ajoute alors la naissance comme chaînon manquant de la sacro-sainte trinité évoquée en début de conclusion. Cela lui permet

---

<sup>63</sup> J. Rancière dans *la Haine de la démocratie* (Paris, La Fabrique Éditions, 2005) écrit en effet que « selon la logique de la police, l'universel est sans cesse privatisé, sans cesse ramené à un partage du pouvoir entre naissance, richesse et compétence ».

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 57.

d'intérioriser le jeu d'inclusion-exclusion entre l'État et l'apatride, afin de l'actualiser et de lui donner une nouvelle figure. L'exclusion-inclusion ne se fait plus entre deux États, mais entre la *polis* et son extérieur. J. Butler reprend cette idée d'intériorisation de l'exclusion à travers des exemples actuels comme les terroristes aux USA ou les immigrés clandestins. En revanche, elle se désolidarise du concept agambenien de vie nue. Selon elle, l'apatride, le clandestin est le produit de l'État. Il est donc politique de part en part, produit par la gouvernementalité. Selon J. Butler, en maintenant la séparation entre l'espace public et l'espace privée, H. Arendt conserve encore ce dispositif, ce jeu dialectique entre pré-politique et politique, que ne peut concevoir une démocratie radicale, concept vers lequel elle et J. Rancière se dirigent. C'est pourquoi les deux auteurs ouvrent un espace autre, ambigu, entre privé et public, la Rue, accompagnée du chant, qui permet d'ouvrir une troisième voie à cette lie de la terre pour exister politiquement et faire entendre sa voix. Elle permet un jeu dynamique et régulateur d'accaparement du pouvoir par le peuple tout entier et non seulement par les citoyens représentés. L'actualité récente nous a offert de nombreux exemples du potentiel politique créatif de la Rue, pour l'instant l'unique alternative dans un système politique qui oscille entre le citoyen représenté et l'individu privé de droit, invisibilisé de la scène de la représentation politique.



**LA STIMMUNG, LA VOIX ET LE TÉMOIGNAGE.  
GIORGIO AGAMBEN, LECTEUR  
DE MARTIN HEIDEGGER**

SAKI KOGURE

**Abstract**

This article studies the critical reformulation of Heidegger's work in the philosophy of Giorgio Agamben. It presents three concepts: *Stimmung*, voice and testimony. It aims to examine the formation of Agamben's ethical theory of testimony against subjectivity encompassed in the biopolitical operation.

**Introduction**

L'influence de Martin Heidegger s'avère décisive pour la formation de la philosophie agambenienne. Dans les années 1980, Agamben a publié une série de commentaires portant sur l'ontologie heideggérienne concernant la manière dont le *Dasein* se rapporte au monde<sup>1</sup>. De manière générale, nous trouvons l'héritier de Heidegger plongé dans une réflexion qui essaie de saisir la capacité de l'être humain à se situer en dehors de la division extériorité/intériorité, qu'elle soit déclinée sur un versant ontologique, éthique, politique ou encore esthétique. Dans le projet d'*Homo sacer* à partir de 1995, Agamben approfondit la réflexion sur le mode d'être qui existerait à la frontière entre l'objectivité et la subjectivité, afin de

---

<sup>1</sup> Dans le cadre de ce travail, nous examinerons particulièrement quatre textes écrits et présentés dans les années 1980 : Agamben Giorgio, *Le langage et la mort. Un séminaire sur le lieu de la négativité*, traduit de l'italien par Marilène Raiola, Paris, Christian Bourgois, 1997 ; Id., « Se. L'Absolu et l'"Ereignis" » in *La Puissance de la pensée. Essais et conférences*, traduit de l'italien par Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris, Rivages, 2006 ; Id., « Vocation et voix » in *La Puissance de la pensée, op. cit.* ; Id., « La passion de la facticité », in *La Puissance de la pensée, op. cit.*

formuler une critique de la production de la survie dans la biopolitique<sup>2</sup>. Dans ce contexte historique, la confrontation avec la philosophie heideggérienne prend un sens important. Ses réflexions permettent en effet de rendre visible le problème de la forme de la vie dans la biopolitique, et ce par quoi Agamben tente de former une résistance contre l'opération du bio-pouvoir. Toutefois, le rapport entre Agamben et Heidegger est délicat : d'une part, l'auteur italien est toujours fidèle à la philosophie heideggérienne, d'autre part, à partir des années 1990, à savoir lors du commencement de l'établissement de ses théories politiques et éthiques, Agamben réexamine la philosophie heideggérienne tout en se gardant d'une proximité avec « la philosophie de l'hitlérisme »<sup>3</sup>. Notre hypothèse est qu'Agamben essaie de philosopher *avec* Heidegger, *contre* Heidegger et *au-delà* de Heidegger.

Dans le cadre de ce travail, nous tenterons de comprendre certaines influences de Heidegger dans la philosophie agambenienne, notamment dans les années 1980 et 1990. Plus précisément, nous allons examiner trois concepts qui apparaissent à cette époque : *Stimmung*, Voix (*Stimme*), et témoignage. En effet, ces choix conceptuels sont effectués en fonction d'une question centrale posée par Agamben : où est le lieu propre au sujet humain ? Où habitons-nous ? à nos yeux, ce questionnement de « maison » présente bien le problème du mode d'être produit par l'opération du bio-pouvoir. Cette problématique deviendra un fil conducteur afin de saisir la spécificité d'un passage de l'ontologique, à travers la théorie du langage, à la théorie de l'éthique dans la formation de la philosophie agambenienne. Notre démarche se déclinera en trois étapes : (1) Dans la première partie, nous aborderons la manière dont Agamben interprète le concept heideggérien de *Stimmung* dans le domaine de l'ontologie. Il s'avère plus précisément important que nous nous demandions comment la *Stimmung* permet d'ouvrir un champ qui précède l'acte de division entre le sujet et l'objet. En même temps nous nous demanderons quel danger existe dans cette structure ontologique du *Dasein* par rapport à la philosophie de l'hitlérisme. (2) Dans la deuxième partie, nous nous intéresserons à la théorie agambenienne de la Voix (*Stimme*), qui, nous le verrons, est construite à partir du concept heideggérien de *Stimmung*. Quelle est la condition d'émergence de la parole chez Agamben ? Comment, chez Agamben, se réalise le passage de la théorie logique à la théorie éthique ? (3) Dans la troisième partie,

<sup>2</sup> C'est Michel Foucault qui a recours pour la première fois à la notion de biopolitique dans le dernier chapitre de *La Volonté de savoir* publié en 1976. Plus précisément, cette notion est utilisée pour décrire un contexte historique du changement progressif entre deux formes de pouvoir au XVIII<sup>e</sup> siècle : le pouvoir souverain et le biopouvoir. Voir Foucault Michel, *Histoire de la sexualité I : la volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

<sup>3</sup> Cette expression est utilisée par Levinas Emmanuel, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Rivages, 1997.

nous essayerons d'examiner la manière dont Agamben construit une théorie du témoignage. Comment Agamben comprend-il le sujet dans un *acte* de témoignage ? Pourquoi pense-t-il que sa théorie éthique du témoignage peut être une résistance de la production de survie dans la biopolitique ?

L'objectif de notre analyse est de comprendre les influences heideggériennes et de saisir une confrontation de Heidegger dans la philosophie agambenienne. Nous souhaiterions, avec ce travail, contribuer à comprendre l'une des formations de la critique agambenienne de la biopolitique dans le rapport spécifique qu'elle entretient avec Heidegger.

## 1. La *Stimmung* et un « piège »

Nous commençons par examiner le concept heideggérien de *Stimmung* auquel Agamben a donné de l'importance, surtout dans son texte intitulé « Vocation et voix » (1983). En français, la *Stimmung* est traduite par l'expression affective « tonalité »<sup>4</sup>. Pourquoi Agamben accorde-t-il une aussi grande importance au concept heideggérien de *Stimmung* ? Il y a deux raisons fondamentales. Premièrement, le concept de *Stimmung* nous permet de réfléchir sur l'*origine* de l'être. Deuxièmement, ce dernier concept donne un champ de réflexion sur l'*affectivité* de l'être par rapport à cette origine. Qu'est-ce que l'origine de l'être ? C'est le *mode* primordial du *Dasein*. En quoi consiste la spécificité de ce mode ? Heidegger répond à cette question de la manière suivante :

La tonalité a à chaque fois déjà ouvert l'être-au-monde en tant que totalité, et c'est elle qui permet pour la première fois de se tourner vers... L'être-intoné ne se rapporte pas de prime abord à du psychique, il n'est pas lui-même un état intérieur qui s'extérioriserait ensuite mystérieusement pour colorer les choses et les personnes. Et c'est en quoi se manifeste le second caractère d'essence de l'affectation. Elle est un mode existentiel fondamental de l'ouverture co-originale du monde, de l'être-là-avec et de l'existence, parce que celle-ci est elle-même essentiellement être-au-monde<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Du fait qu'Agamben insiste sur l'importance, au sens acoustico-musical, de la *Stimmung*, nous préférons ainsi utiliser la traduction d'Emmanuel Martineau, à savoir le terme « tonalité », que celle de François Vézin « disponibilité » (Paris, Gallimard, 1986, p. 178). La tonalité convient mieux au sens musical que la disponibilité.

<sup>5</sup> Heidegger Martin, *Être et temps*, traduit de l'allemand par Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 122. Nous utilisons l'édition numérique hors commerce.

On peut constater, à partir de cette citation, que le mode fondamental du *Dasein* est l'ouverture au monde. Rien n'est plus premier que cette ouverture elle-même, à savoir « l'auto-transcendance de l'Être-au-monde »<sup>6</sup>. Pour mieux saisir cette origine, Agamben essaie de comprendre ce mode originaire de l'être à partir de la clarification de la *temporalité* et la *spatialité* spécifiques au concept de *Stimmung*. La temporalité et la spatialité sont toutes deux inscrites dans une structure négative de l'être. Cette structure consiste en une chute ou un dévoilement de l'*être-jeté* (*Geworfenheit*) au monde. Nous ne pouvons jamais connaître d'où nous sommes venus, car lorsque nous sommes conscients du monde, nous sommes déjà au monde. C'est comme s'il y avait un monde immémorial. En ce sens, la temporalité propre à la *Stimmung* est sa manière d'« être-été » et ce « toujours déjà ». On peut simplement le connaître *après coup*. Concernant la spatialité elle-même, Agamben fait remarquer que « le lieu de la *Stimmung*, pourrions-nous dire, n'est ni *dans* l'intériorité, ni *dans* le monde, mais *à* leur limite »<sup>7</sup>. Ce lieu est ainsi considéré comme étant la *frontière* de la polarisation du monde.

Agamben met l'accent sur l'existence d'un double mouvement entre *eigentlich* et *uneigentlich*. Il s'exprime en ces termes : « De par sa facticité, l'ouverture du *Dasein* est marquée par une impropriété originelle, elle est constitutivement divisée en *Eigentlichkeit* et *Uneigentlichkeit* »<sup>8</sup>. En ce sens, l'accent est mis sur l'*impossibilité* de propriété de son propre mode d'être. La condition de ce double mouvement renvoie au fait que le *Dasein* échoue chaque fois à saisir son propre être, à savoir la négativité originelle.

Ce caractère négatif du mode de l'être suscite chez le sujet une affectivité propre au *Dasein*, c'est-à-dire l'angoisse. L'angoisse nous montre que la *Stimmung* elle-même est située au-delà du rapport qui s'établit entre le sujet et l'objet. On peut en effet ressentir de l'angoisse à l'égard de quelque chose que l'on ne connaît pas. Heidegger déclare : « C'est pourquoi l'angoisse ne "voit" pas non plus d'"ici" et de "là-bas" déterminé à partir duquel le menaçant fait approche. Que le menaçant *ne* soit *nulle part*, cela caractérise le devant-quoi de l'angoisse »<sup>9</sup>. Le *Dasein* ne peut jamais se sentir dans le monde comme dans sa *maison*, car sa première expérience originelle est d'*être-jeté* au monde.

Cette angoisse produit en nous le désir de la construction de notre propre lieu en tant que *maison* sûre, plus précisément, historicité rassurante d'être. Selon Agamben, un grand danger réside sur ce point. En effet, le concept d'être-été peut

<sup>6</sup> Agamben G., « La passion de la facticité », *op. cit.*, p. 250.

<sup>7</sup> Agamben G., « Vocation et voix », *op. cit.*, p. 69.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 263.

<sup>9</sup> Heidegger M., *Être et temps*, *op. cit.*, p. 156.

être confondu avec l'idée de la détermination génétique. Pour mieux le comprendre, Agamben utilise l'expression levinassienne l'« être rivé à soi-même »<sup>10</sup>. Cette expression levinassienne correspond à une radicalisation du concept heideggérien de l'être-jeté (*Geworfenheit*). Précisément ici, Agamben, avec Levinas, relève une proximité entre le nazisme et la structure ontologique du *Dasein*. Lorsque la politique commence à s'occuper de la vie biologique en tant qu'être rivé, il n'y a plus de distinction entre *oikos* et *polis*, et le paradigme politique transforme justement une maison dont l'objectif est d'administrer la vie biologique. C'est comme si le sujet humain était aujourd'hui enfermé dans son propre mode d'être déterminé. Lorsque la situation factice et la mission historique coïncident sous une catégorie biologique, les mots de Heidegger se rapprochent des termes employés par un idéologue nazi Otmar Verschuer<sup>11</sup>. Dans cette logique, il existe un risque de produire un mélange entre mission historique des États-nations et héritage génétique naturel.

Agamben qualifie ce risque de « piège » qui est devenu un paradigme politique d'Occident, tout en se référant à un texte de Hannah Arendt sur *Heidegger the Fox*<sup>12</sup>. Arendt compare Heidegger au renard qui voulait se faire une tanière sûre, alors qu'en la construisant il s'est trompé et en a fait un piège. Dans le même sens, le récit de Kafka « Le Terrier »<sup>13</sup> (*Der Bau*) donne, selon Agamben, l'image par excellence du piège de l'Occident.

L'animal jamais nommé (taupe, renard, être humain) qui est le protagoniste du récit est occupé de manière obsessionnelle à se construire un terrier inexpugnable, qui peu à peu se révèle être un piège sans issue. Mais n'est-ce pas précisément ce qui est arrivé dans l'espace politique des États-nations de l'Occident ? Les maisons (« les patries ») qu'ils se sont évertués de bâtir n'ont pas été finalement que des pièges mortels pour les « peuples » qu'ils devaient habiter<sup>14</sup>.

L'on peut constater, à partir de cette citation, qu'Agamben considère que nos espaces politiques d'aujourd'hui ne sont qu'un piège qui nous fait finalement

---

<sup>10</sup> Levinas E., *De l'évasion*, Paris, Fata Morgana, 1982, pp. 87–90, cité par Giorgio Agamben, « Heidegger et le nazisme », in *La Puissance de la pensée*, op. cit., p. 274.

<sup>11</sup> Cf. Verschuer Otmar, *Rassenhygiene als Wissenschaft und Staatsaufgabe*, Frankfurt am Main, Bechhold, 1943.

<sup>12</sup> Arendt Hannah, « Heidegger the Fox », in *Essays in Understanding 1930–1950*, New York, Harcourt Brace, 1994, pp. 361–362.

<sup>13</sup> Kafka Franz, *Le Terrier*, traduit de l'allemand par Dominique Miermont Paris, Mille et une Nuits, 2002.

<sup>14</sup> Agamben G., « Heidegger et le nazisme », op. cit., p. 278.

souffrir, bien qu'ils soient construits afin de nous protéger contre des ennemis invisibles<sup>15</sup>.

## 2. La Voix (*Stimme*) et la volonté

À la suite de la réflexion sur le « piège », notre question est maintenant de savoir de quelle manière Agamben crée une issue à la « maison enfermée ». Pour la trouver, il continue à dialoguer avec Heidegger. L'objectif d'Agamben est de renforcer l'idée heideggérienne de l'origine du mode d'être – l'« ouverture au monde » – sans tomber dans l'angoisse infinie. Sa méthode consiste en l'établissement d'un passage du concept de *Stimmung* au concept de *Stimme* (Voix). Cela conduit à une construction de la théorie de langage, à la fois *logique* et *éthique*.

Tout d'abord, nous allons tenter d'examiner la manière dont Agamben construit sa propre théorie du langage à partir du concept heideggérien de *Stimmung*. Agamben conserve l'étymologie de ce terme. En effet, la *Stimmung* vient de *Stimme*, qui signifie la « voix ». Le lien entre la tonalité affective et la voix est compris chez Agamben en tant que thématization du lien entre le *pathos* et le *logos*. L'homme vit une affectivité en raison du mode d'être du langage. Le langage crée en effet une violence à la vie. L'argument agambenien consiste dans le fait que le *pathos* n'est pas quelque chose d'irrationnel, car il est inclus dans le *logos*.

L'angoisse, considérée chez Heidegger comme la plus fondamentale parmi les tonalités affectives, est interprétée par Agamben comme un problème de voix dans le lieu du langage. Pourquoi sommes-nous angoissés ? Selon Agamben, c'est parce que nous nous trouvons confrontés à l'absence d'une voix, et ce en dépit du fait que nous sommes déjà dans un lieu du langage qui équivaut, d'après lui, au lieu de la *Stimmung*. Agamben explique ceci de la manière suivante :

---

<sup>15</sup> Pour mieux comprendre ce problème, Robert Esposito utilise le concept d'immunité. Il explique le risque de l'« excès de protection » en tant que destruction intérieure du système: "Yet it's my impression that we're moving toward a point, a limit at which this reciprocally recharging mechanism of insurance and risk, of protection and negation of life, risks spiraling out of control. To have a non-metaphorical idea of what I mean, consider what happens in autoimmune diseases when the immune system becomes so strong that it turns against the very mechanism that should be defended and winds up destroying it. Certainly, we need immune systems. No individual or social body could do without them, but when they grow out of proportion they end up forcing the entire organism to explode or implode". Esposito Roberto, *Terms of the politic. Community, Immunity, Biopolitics*, translated by Rhiannin Noel Welch, New York, Fordham University Press, 2013, p. 62.

L'homme a la Stimmung, il est passionné et angoissé, parce qu'il se tient, sans avoir une voix, dans le lieu du langage. Il se tient dans l'ouverture de l'être et du langage sans la moindre voix, sans la moindre nature : il est jeté et abandonné dans cette ouverture, et de cet abandon il doit se faire un monde, et de ce langage il doit se faire une voix<sup>16</sup>.

La voix dans l'ouverture au monde est une voix qui n'est pas encore un son propre. C'est une « *lautlose Stimme* »<sup>17</sup>. Agamben définit cette négativité de la voix de la façon suivante : « la voix [...] comme pure indication que le langage a lieu »<sup>18</sup>. L'auteur italien distingue ainsi entre Voix et voix. La Voix s'apparente à une absence, un vide, un manque d'une voix effective. Comment pouvons-nous comprendre cette négativité ? Agamben déclare qu'il existe un oubli fondamental inscrit dans la Voix. La Voix crée un lieu du langage *tout en se supprimant elle-même*. Selon Agamben, cette indication suprême est \*se dans le réfléchi indo-européen. Le \*se indique une telle personne et une telle appartenance, mais sa présence elle-même est suspendue. Par exemple : lorsque nous disons « je me présente », nous pouvons dire beaucoup d'appartenances, mais ce \*me est impossible à nommer exactement. Ainsi, dès que la Voix crée un lieu du langage, elle va disparaître. Elle ne peut jamais devenir visible, dans ce sens négatif fondamental, car elle est un cadre vide du lieu du langage. En ce sens, Agamben utilise le mot « abandon » (*Verlassern*) et il précise l'origine de l'homme : « l'homme, l'animal parlant, est l'infondé qui fonde soi en descendant au fond de ses propres abîmes et, comme in-fondé, sans cesse son absence de fondement, abandonne soi à soi »<sup>19</sup>.

À ce stade, Agamben rejoint Heidegger qui réfléchissait au problème de l'*Ereignis*. Il s'agit d'un essai de penser ce qui est véritablement « propre » (*eigen*), alors que l'ordre premier de Heidegger restait dans l'impossibilité de dire le Propre. Ce qui est véritablement propre, c'est justement du point de vue du langage, l'événement même de l'émergence de la parole comme un *Es* ou un *Ereignis*. Dans le concept d'*Ereignis*, Agamben voit une issue à l'histoire déterminée que nous avons analysée dans le premier chapitre en tant que problème du « piège ». En ce sens, la négativité de « sans destin » ne signifie pas une indifférence de la communauté. Le terme de « transmission intransmissible »<sup>20</sup> doit être compris au sens où *nous habitons fondamentalement dans le Propre qui n'a jamais existé*. Selon Agamben,

---

<sup>16</sup> *Idem.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>18</sup> Agamben G., *Le langage et la mort*, op. cit., p. 73.

<sup>19</sup> Agamben G., « \*Se. L'Absolu et l' " Ereignis " », op. cit., p. 160.

<sup>20</sup> *Idem.*

ce caractère d'infondé du langage permet de destiner l'homme à la transmission commune.

Pour mieux le comprendre, nous nous demandons quelle tonalité affective existe dans ce lieu d'un *Ereignis*. à la question de savoir ce qu'est cette tonalité de Voix, Agamben répond comme suit : « la [V]oix, ainsi considérée, se révèle dès lors pure intention de signifier, *pur vouloir-dire*, où quelque chose se donne à comprendre sans qu'il ne se produise encore aucun événement de signification déterminée »<sup>21</sup>. Cela veut dire qu'il y a tout d'abord « *factume loquendi* »<sup>22</sup>, il y a quelqu'un qui parle. Ici, la tonalité affective dont Agamben parle n'est plus l'angoisse, mais la « volonté pure ». Cela renforce encore la positivité de la Voix, tout en ouvrant un champ éthique.

Ici, dit Agamben, la logique montre – dans l'horizon de la métaphysique – son lien décisif et originel avec l'éthique. La Voix, en effet, est en son essence, volonté, pur vouloir-dire. Le vouloir-dire, dont il est question dans la Voix, ne doit pas cependant être conçu en sens psychologique, il ne se confond pas avec une pulsion et il n'indique pas la volonté d'un sujet qui viserait un objet déterminé [...] La Voix est la dimension éthique originelle, où l'homme dit oui au langage et consent à ce qu'il ait lieu [...] C'est pourquoi la Voix, l'élément logique originel, est également, pour la métaphysique, l'élément éthique originel : la liberté<sup>23</sup>.

On peut dire, à la suite de cette citation, qu'Agamben insiste sur le statut de volonté afin d'établir une dimension éthique de la liberté. La volonté n'a rien à voir avec la psychologie, mais c'est un consentement du fait que le monde est lui-même ouvert vers la nouveauté et que le véritable Propre est cette ouverture à l'étrangeté. Cela signifie que l'homme parlant est toujours déjà dans la liberté absolue avec les autres, car la volonté vient des autres. Chez Agamben, la volonté est la volonté d'avoir la volonté au monde.

En ce sens, ce qui est le plus important chez Agamben, ce ne sont pas les contenus de la parole, mais l'*exposition* elle-même, à savoir que le langage n'est pas conçu comme étant un moyen de communication, mais comme condition d'émergence de l'être dans des contextes spécifiques. L'*es heideggérien* est, selon

<sup>21</sup> Agamben G., *Le langage et la mort*, op. cit., p. 70. C'est nous qui soulignons.

<sup>22</sup> Il s'agit des propres termes utilisés par le linguiste Milner. Il parle d'une supposition du linguiste. C'est « *factume loquendi* ». Milner déclare : « Le nom courant de ce fait brut est le langage. On notera qu'il suppose une seule chose : qu'il y ait des êtres parlants ». Milner Jean-Claude, *Introduction à une science du langage*, Paris, Seuil, 1989, p. 41.

<sup>23</sup> Agamben G., *Le langage et la mort*, op. cit., p. 150.

la réflexion éthique d'Agamben, l'« être quelconque »<sup>24</sup>. Le quelconque n'est ni universel, ni individuel, mais singulier, sans identité. Cela ne signifie pas que les conditions d'appartenance aient disparu. Elles peuvent demeurer comme toujours dans le sujet éthique. Les contenus des conditions d'appartenance ne sont plus importants, « l'être-*dit*-rouge »<sup>25</sup>, « être-*dit* français »<sup>26</sup> constituent le sujet. Autrement dit, Agamben pense qu'il s'agit de *l'exposition elle-même de l'être tel qu'il est*.

### 3. Le témoignage et le « reste »

Présentement, nous tenterons d'examiner comment Agamben renforce la dimension positive de sa théorie de l'éthique, tout en envisageant une forme agambenienne de la résistance contre la biopolitique. Commençons par examiner une déclaration d'Agamben :

L'in-fondé de l'homme – l'hominisation – est désormais propre, c'est-à-dire absoute de toute négativité et de tout avoir été – de toute nature et de tout destin. Et c'est cette appropriation, cette absolution, cette demeure éthique en \*se [Ereignis] qui doit être soigneusement pensée [...] avec Heidegger et au-delà de Heidegger, si l'on ne veut pas que ce qui se présente comme dépassement de la métaphysique retombe, au contraire, simplement en elle dans une in-finie répétition<sup>27</sup>.

À la suite de cette citation, la question est maintenant de savoir comment Agamben essaie de comprendre cette « demeure éthique en *Ereignis* » non pas au niveau métaphysique, mais *pratique* – avec Heidegger et au-delà de Heidegger – afin de dépasser le risque de retomber dans la *répétition* infinie de la négativité. Notre hypothèse est qu'Agamben effectue ce projet, dans *Ce qui reste d'Auschwitz*<sup>28</sup>, à travers la construction de la théorie du témoignage. Cet essai prend une forme de résistance contre la production biopolitique de survie.

Avant d'examiner la théorie du témoignage, il convient de réaliser une brève description du problème de la biopolitique. Nous avons vu que, lorsque la vie naturelle se mêle à la mission historico-politique, nous commençons à nous enfermer

<sup>24</sup> Agamben G., *La Communauté qui vient : théorie de la singularité quelconque*, traduit de l'italien par Marilène Raiola, Paris, Seuil, 1990, p. 9.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>26</sup> *Idem.*

<sup>27</sup> Agamben G., « \*Se. L'Absolu et l'« Ereignis » », *op. cit.*, p. 161. C'est nous qui soulignons.

<sup>28</sup> Agamben G., *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin. Homo Sacer III*, traduit de l'italien par Pierre Arferi, Paris, Payot & Rivages, 2003.

dans des conditions déterminées et que la vie n'est qu'une pure survie. Ce statut de survie n'est apparu qu'au moment de la destruction du rapport entre la *zoé* et le *bios* et de l'enfermement de l'homme dans la pure *zoé*. Agamben parle de la production d'une survie de la manière suivante :

[...] la spécificité de la biopolitique du XXe siècle : non plus faire mourir, non plus faire vivre, mais faire survivre. Car ce n'est plus la vie, ce n'est plus la mort, c'est la production d'une survie modulable et virtuellement infinie qui constitue la prestation décisive du bio-pouvoir de notre temps [...] L'ambition suprême du bio-pouvoir est de réaliser dans un corps humain la séparation absolue du vivant et du parlant, de la *zoé* et du *bios*, du non-homme et de l'homme : la survie<sup>29</sup>.

Le problème est donc la séparation entre l'homme et le non-homme, cette destruction du lien qui permet de réaliser un lieu biopolitique de survie. La manière dont Agamben résiste à cette opération du bio-pouvoir consiste à rétablir le lien entre l'homme et le non-homme dans l'acte du témoignage.

Tout d'abord, Agamben pose une question fondamentale pour comprendre ce qu'est le témoignage, à savoir : *qui est le véritable témoin* ? Selon Agamben, le véritable témoin n'est pas celui qui témoigne en parlant. C'est au contraire celui qui n'avait pas les moyens de témoigner, mais qui a vécu une telle expérience qu'elle ouvre ainsi un lieu du témoignage. Afin d'y réfléchir, Agamben mobilise la théorie de la Voix et le concept de volonté, en décrivant un témoignage de Primo Levi, survivant d'Auschwitz. Grâce à cette description, nous voyons mieux le lien existant entre *lautlose Stimme*, un pur vouloir-dire et un récepteur de cette Voix. Levi essayait d'écouter un langage qui demeure encore dans le non-langage. Il s'agissait du bégaiement d'un enfant surnommé Hurbinek, qui ne connaissait pas son propre nom et ne savait pas parler. Selon Levi, malgré son corps très maigre, on pouvait constater qu'il souhaitait vivement apprendre à parler.

Hurbinek ne disposait pas de moyens pour témoigner de ses expériences, car il ne disposait d'aucun langage. Du fait qu'il était lui-même en quelque sorte un manque, cela signifie qu'il ne savait pas parler d'un manque. Toutefois Agamben n'a pas pour objectif de traiter cet enfant comme une victime, il essaie plutôt de mettre en lumière cette rencontre entre Hurbinek et Levi, en tant que rencontre entre le non-langage et le langage. Il convient de prêter attention au fait que cette rencontre n'est pas décrite de prime abord chez Agamben, comme une dialectique entre la négativité et la positivité. C'est plutôt d'une dialectique entre deux impos-

---

<sup>29</sup> Agamben G., *Ce qui reste d'Auschwitz*, op. cit., p. 169.

sibilités de témoignage dont il s'agit ici. Il existe simultanément deux impossibilités ou impropriétés. D'un côté, selon Agamben, Levi ne peut pas devenir un témoin, car il n'a pas vécu une expérience d'oppression qui ne peut jamais émerger dans l'activité de parole. Ici, Agamben observe qu'il y a une impropriété de témoignage chez Levi. D'autre part, il existe une impossibilité de parler chez Hurbinek. Pourtant, il a vécu une expérience dont il doit rester un témoignage. Il existe donc une impropriété de la parole, car il est lui-même devenu un manque de parole. Pour parler, on a besoin d'un manque, mais cela ne signifie pas que l'on devient soi-même un manque sur le plan de l'existence. Si on est soi-même un manque, il nous est effectivement impossible de parler. Or, une rencontre de cette double négativité permet de réaliser une ouverture orientée vers le témoignage. Agamben assimile en ces termes cette double impossibilité à une condition de possibilité de témoigner.

Nous nous demandons comment Hurbinek et Levi se sont rencontrés dans l'acte de témoignage malgré leurs impossibilités. Pour y penser, Agamben mobilise le concept de « reste » tout en analysant l'affectivité propre à l'homme : la honte. Souvenons-nous que, dans la première partie, nous avons analysé l'expression levinassienne l'« être rivé ». Agamben la reprend à nouveau, mais cette fois-ci non pas pour montrer le problème de la structure ontologique du *Dasein*, mais afin d'examiner l'acte de la *fuite* en tant que condition de rencontre entre le langage et le non-langage, à savoir la condition du témoignage. Selon Agamben, avec Levinas, la honte, la nausée ou la répugnance vient de la présence insupportable de nous-mêmes à nous-mêmes. Agamben considère notre présence comme quelque chose de trop effrayant et répugnant, comme un excès de vie. Si nous restons dans cette pure expérience, nous entrevoyons le moment où l'« arché-paysage » de la folie »<sup>30</sup> s'étend, où le sujet ne peut pas supporter sa propre présence.

L'homme qui a honte ne peut échapper à sa propre nudité, mais en même temps il n'est pas totalement en mesure d'y demeurer non plus. Il nous semble que nous pouvons reconnaître, en ce sens, un appel irrécusable du côté de la vie nue. Cela n'a rien à voir avec l'interpellation extérieure, car un appel affectif<sup>31</sup> vient de l'intimité la plus intime. Or, il faut souligner que, selon Agamben, la honte n'est pas une expérience relationnelle. Elle apparaît dans cette expérience comme quelque chose qui ne peut pas être dissocié de sa conscience. Et cette impossibilité de dissociation produit la honte.

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>31</sup> À propos de l'« affection d'appel », voir Murakami Yasuhiko, *Hyperbole : pour une psychopathologie levinassienne*, Amiens, Association pour la promotion de la phénoménologie, 2008.

Qu'est-ce que plus précisément ce lieu le plus intime ? C'est le lieu qui émerge entre l'homme et le non-homme. Chez Agamben, il est exprimé comme ce qui *reste*. Avec ce terme, nous pouvons observer comment Agamben essaie de dépasser la forme relationnelle de la vie nue. Il s'agit d'un vocable prophético-messianique emprunté à Saint Paul. Notre auteur explique que : « [le reste] n'est donc ni le tout, ni une partie du tout, mais il signifie l'impossibilité pour le tout et la partie de coïncider à la fois avec eux-mêmes et entre eux »<sup>32</sup>. Le reste existe dans l'intervalle où il ne peut pas atteindre la coïncidence entre le sujet et le non-sujet, il est comme au seuil pour les deux. En même temps, ce reste, comme le dit Levinas, est une totalité de notre existence. C'est parce que, explique Agamben, ce n'est plus le résultat de la division entre sujet et non-sujet. Mais, c'est le résultat de « la division fondamentale »<sup>33</sup>, qui coupe la division entre sujet et non-sujet.

Cette division fondamentale produit *l'impossibilité elle-même de la coïncidence entre sujet et non-sujet*, autrement dit *l'impossibilité de faire coïncider moi avec moi-même*. Si le bio-pouvoir tente de réaliser une séparation totale entre *zoé* et *bios* pour produire la pure survie, il nous semble que notre auteur essaie de retrouver ce mouvement entre déssubjectivation et subjectivation afin de résister à la production de la survie. Selon lui, le sujet ne peut qu'être dans cette dialectique. Le sujet prend sa place dans l'impossibilité de dissociation entre le sujet et le non-sujet, car ces derniers sont *toujours déjà* dissociés. Ainsi, nous pouvons saisir que la honte est née dans le mouvement entre subjectivation et déssubjectivation, en tant que *reste*. Agamben affirme que « [dans] la honte, le sujet a donc pour seul contenu sa propre déssubjectivation : témoin de sa propre débâcle, de sa propre perte comme sujet. Ce double mouvement – de subjectivation et déssubjectivation en même temps –, telle est la honte »<sup>34</sup>. Selon notre auteur, la honte ouvre une voie à une autre forme du monde de l'être qui demeure à l'ouverture au monde. Agamben essaie de comprendre le statut du sujet au-delà de toutes les divisions sociales déjà opérées. Le sujet, en tant que témoin, est, selon notre auteur, le refus même de la production du *clivage* total entre la vie interne et la vie externe et l'isolement de la survie, ainsi qu'il le déclare :

Isoler ainsi la survie de la vie, c'est bien ce que le témoignage, par le moindre de ses mots, se refuse à faire. C'est parce que l'inhumain et l'humain, le vivant et le parlant,

---

<sup>32</sup> Agamben G., *Le temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, traduit par Judith Revel, Paris, Payot & Rivages, 2000, p. 97.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>34</sup> Agamben G., *Ce qui reste d'Auschwitz, op. cit.*, p. 114.

le musulman et le survivant ne coïncident pas, nous dit-il, c'est justement parce qu'il y a entre eux un écart indémaillable qu'il peut y avoir témoignage<sup>35</sup>.

Lorsque Levi tente de témoigner, non pas *de* Hurbinek, ni à *la place* de Hurbinek, mais *pour* Hurbinek, c'est-à-dire pour sa volonté pure, Levi demeure en tant que « reste » entre l'homme et le non-homme. Il n'est pas l'Homme, ni le non-homme, mais celui qui répond à l'appel affectif de la Voix d'Hurbinek qui est le véritable témoin. Le témoin n'est pas réductible à ses conditions biologiques, car il habite à l'ouverture au monde. Il convient de prendre garde et de dire que ce n'était pas la possession de cette ouverture, mais l'existence dans la *limite*. Il s'avère donc impossible de séparer le langage du non-langage et la *zoé* du *bios*. C'est à partir de cette théorie du témoignage que l'intersubjectivité entre le témoin et le parlant est pensable comme étant un événement langagier contingent, ce par quoi Agamben espère établir une nouvelle théorie de l'éthique.

## Conclusion

Dans la première partie, nous avons examiné de quelle manière Agamben comprend le concept heideggérien de *Stimmung*. Un tel concept nous permet de saisir l'*origine* du *Dasein* et son *affectivité*. La *Stimmung*, tout particulièrement l'angoisse, nous montre que nous avons l'angoisse du mode d'être, qui est égale à l'ouverture elle-même au monde. Cette ouverture, en tant que mode fondamental du *Dasein*, se situe à un niveau temporel (le *Dasein* en tant que jeté au monde), toutefois nous devons insister et dire que cette situation de temporalité ne peut être comprise que dans l'après-coup de l'*être-été*. Elle figure, ensuite, à un niveau spatial : le *Dasein* est situé entre l'extériorité et l'intériorité. Dans cette structure ontologique du *Dasein*, Agamben trouve, avec Levinas, une proximité avec la philosophie de l'hitlérisme puisque ce lieu ambigu réalise une confusion entre la génétique de la nature et la mission historico-politique. Agamben l'appelle « piège ». Nous y sommes enfermés dans l'*être-jeté* au monde interprété comme la vie biologique déterminée.

Dans la deuxième partie, nous avons examiné la manière dont Agamben construit la théorie du langage à partir du concept heideggérien de *Stimmung*. Agamben explique, nous l'avons vu, l'étymologie du terme de *Stimmung* comme *Stimme* (la voix). Le passage entre l'affectivité et le langage est réalisé dans un

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 171.

rapport fondamental entre le *pathos* et le *logos*. Agamben construit une théorie de la Voix tout en y distinguant une voix effective. La Voix est, selon lui, l'émergence du lieu du langage, tout en étant cependant une impossibilité de la parole, à savoir une voix muette. Afin de sortir du « piège » heideggérien, plus précisément, de l'historicité déterminée, Agamben met l'accent sur le concept de volonté pure. Il y a tout d'abord la volonté pure qui affirme notre coexistence au monde. Et justement là, Agamben voit un élément important pour ouvrir un champ de l'éthique, puisque la Voix indique qu'il y a quelqu'un qui parle avant tout et la volonté de Voix crée une disponibilité pour les autres.

Dans la troisième partie, nous avons essayé de saisir la manière dont Agamben construit sa théorie du témoignage. Le sujet témoin agambenien est situé dans un mouvement entre la subjectivation et la désobjectivation. Ce sujet n'est ni un homme, ni un simple survivant, et notre auteur le qualifie de « reste ». L'analyse sur la honte a révélé que le « reste » résiste à la coïncidence entre le langage et le non-langage, entre l'homme et le non-homme. En effet si l'opération du biopouvoir nous impose chaque fois d'enfermer dans la pure survie, Agamben pour sa part nous propose une forme de *résistance* contre la production de la pure survie qui édifie un lieu indifférent par rapport à la distinction entre l'homme et le non-homme.

Enfin, il nous semble important de réaliser une autocritique de ce travail afin d'ouvrir la possibilité d'une prochaine enquête. Il nous paraît plus précisément essentiel de questionner davantage la strate *historique et politique* qui sous-tend ce chemin que nous avons parcouru vers l'éthique agambenienne à partir de l'ontologie heideggérienne. Dans ce travail, nous n'avons pas pu examiner la généalogie agambenienne du bio-pouvoir occidental – notamment celle de l'économie (*oikonomia*) sur la vie nue – bien que cette étape nous semble nécessaire afin de comprendre l'éthique agambenienne. Pourtant, à nos yeux, Agamben ne cesse de mener une réflexion sur le seuil entre l'extériorité et l'intériorité. En ce sens, il nous semble que le mode du *Dasein*, comme être au-delà de tous les rapports, a grandement influencé la philosophie agambenienne. Agamben pense, avec Heidegger, que le lieu propre de l'homme est l'ouverture elle-même au monde. La volonté<sup>36</sup> de cette ouverture lui permet d'avoir un lieu éthique avec les autres. Cette idée mériterait d'être approfondie afin de ne pas tomber dans un « piège » et de résister à la forme de biopolitique autodestructive.

---

<sup>36</sup> Le concept de volonté en tant que principe de l'éthique est réexaminé et critiqué plus tard par Agamben. Cf. Agamben G., *Opus Dei. Archéologie de l'office : Homo sacer, II*, 5, Paris, Seuil, 2012, pp. 161–162.

**RETOURS À SAINT PAUL DANS  
LA PENSÉE CONTEMPORAINE :  
VERS UNE NOUVELLE PHILOSOPHIE  
DE L'HISTOIRE ET DU TEMPS**

ANÍBAL PINEDA CANABAL

*No puede durar el mundo,  
porque dicen, y lo creo,  
que suena a vidrio quebrado  
y que ha de romperse presto.*

(Lope de Vega, *La Dorotea* I,4, Madrid, Cátedra, 1996, p. 121)

**Abstract**

The author intends to resume the main works on St. Paul in recent philosophical schools in order to discover the trends at work in the current thinking: the need to reinvent the figure of “the militant” after the failing attempts to achieve politically the Communist utopia and the impetus that encourages the reflection of the Philosophy of History. Browsing the texts of S. Breton, J. Taubes, A Badiou, S. Žižek and G. Agamben, the author tries to make a breach of the controversy of secularization, problematizing from the dialogue between K. Löwith and G. Agamben, the Western representatives of our times.

Depuis Origène, peut-être le premier commentateur systématique des épîtres, la liste des théologiens et philosophes qui ont commenté et étudié saint Paul est immense. En effet, des commentaires, des sermons, des études exégétiques, philologiques, historiographiques, herméneutiques, dogmatiques et philosophiques ont été consacrés à l’apôtre depuis les premiers siècles de notre ère<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Albert Schweitzer a déjà tenté une *Geschichte der Paulinischen Forschung. Von der Reformation bis auf die Gegenwart* (Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr, 1911), texte très érudit qui n’a pas eu connaissance des développements philologiques et découvertes archéologiques ultérieurs.

Pourtant, Paul avait abordé le XXe siècle avec un lourd fardeau d'interprétations plutôt négatives, aussi bien en philosophie qu'en théologie. Nietzsche, par exemple, voyait en lui le père d'une morale d'esclaves, l'inventeur – *Deus qualem Paulus creavit* – de cette absurdité, de cette antithèse de la vie qu'est Dieu<sup>2</sup>. Il n'est pas exagéré d'affirmer avec J. Taubes que son *Antéchrist* était en réalité un *contre-Paul*, une dénonciation, plus encore une condamnation de l'incendie que l'idée d'un Dieu mis en croix a provoqué et dont les conséquences ne pouvaient être que néfastes<sup>3</sup>.

Toutefois, à partir des années 1980, des études sur Paul en philosophie n'ont pas cessé d'apparaître. Mais, chose assez surprenante, ce ne sont pas nécessairement des intellectuels catholiques ou protestants qui nous ont livré les plus remarquables, mais des penseurs juifs ou encore des philosophes proches du marxisme et de l'extrême gauche.

Dans la mesure où le présent texte n'a ni l'ambition ni la place de rendre compte en détail de chacun de ces ouvrages, nous essaierons d'en dégager les grandes lignes afin de faire émerger différentes tendances de la pensée de ces dernières décennies.

Trois moments jalonnent notre itinéraire : tout d'abord les textes de S. Breton et de J. Taubes, initiateurs de la redécouverte paulinienne ; ensuite les études des marxistes Alain Badiou et Slavoj Žižek ; enfin la voie ouverte par Giorgio Agamben, éclairée par son dialogue avec K. Löwith.

Ce regain d'intérêt – manifesté par des figures importantes de la pensée contemporaine – pour l'Apôtre des Gentils s'explique sans doute par plusieurs facteurs, parmi lesquels la volonté d'aborder le problème du théologico-politique, le nouvel essor de la philosophie de l'histoire, la controverse autour de la sécularisation ou encore la réception de l'œuvre de Walter Benjamin.

## Stanislas Breton

En 1988, Stanislas Breton publie son ouvrage sur Saint Paul. Le texte, intitulé sommairement *Saint Paul*, représente, selon nous, suivant l'opinion de Benoît Bourguine, le début du « retour en grâce de l'Apôtre des nations auprès des philosophes. »<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Nietzsche Friedrich, *Der Antichrist, in Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, VI,3, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1969, pp. 183–223.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 245.

<sup>4</sup> Bourguine Benoît, « Saint Paul et la philosophie. Crise du multiculturalisme et universal chrétien », in *Révue Théologique de Louvain*, 40, 2009, p. 79.

En réalité, un an auparavant, Jacob Taubes avait lui aussi prononcé, au *Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft*, à Heidelberg, quatre conférences sur la théologie politique de Paul, par la suite devenues célèbres.

Ces deux textes sont devenus des références en la matière parce qu'ils ont essayé de dégager chez l'apôtre ce qu'ils y trouvaient de strictement philosophique. Retenons les éléments les plus importants pour la suite de notre étude.

Après s'être arrêté sur quelques données biographiques concernant notamment l'activité apostolique de Paul, le texte de Breton entame une réflexion sur la forme de sa prédication. Il met rapidement en évidence que le christianisme primitif a fréquemment recours à l'allégorie, lorsqu'il s'agit d'aborder la tradition. Cette interprétation allégorique des textes n'était pourtant pas une invention chrétienne. Il suffit en effet de penser à Philon d'Alexandrie ou aux néoplatoniciens. Néanmoins chez Paul l'allégorie a un objectif précis : « rétablir entre l'ancien et le nouveau un lien essentiel, par-delà la coupure, instaurée par sa propre conversion et, plus généralement, par l'« être chrétien »<sup>5</sup>. Autrement dit, l'allégorie est en réalité *tautégorie*, un dire à nouveau, quoiqu'autrement, le passé, en le réinterprétant depuis la perspective du présent. C'est une sorte de cercle qui résume le « jadis » en le faisant tourner autour du « maintenant ». Ce n'est pas le passé qui éclaire le présent, mais le présent qui éclaire le passé dont il est devenu le schéma<sup>6</sup>.

La conséquence qui en découle directement est « l'élargissement du présent christique »<sup>7</sup>, par le biais d'une augmentation du divin (« αὐξησιν τοῦ θεοῦ »<sup>8</sup>). Il s'agit là d'une « relation inouïe au temps », pour reprendre les mots de J. P. Faye<sup>9</sup>.

Le christianisme primitif entre donc directement dans un conflit dynamique entre continuité et rupture. Tout en se réclamant du judaïsme, il refuse clairement chez Paul d'en être une secte. Il s'en veut plutôt l'accomplissement définitif.

Mais Breton y voit également une relation directe avec le problème du temps : il faut « composer la continuité d'une histoire et le discontinu d'une mutation »<sup>10</sup>. C'est à la lumière de cette tension que l'on peut comprendre les polémiques entre

<sup>5</sup> Breton Stanislas, *Saint Paul*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 38

<sup>6</sup> Ce n'est pas pour rien que Nietzsche (*Nietzsche Werke. Fünfte Abteilung. Erster Band. Morgenröthe. Nachgelassene Fragmente. Anfang 1880 bis Frühjahr 1881*, Berlin, Walter de Gruyter, 1971, pp. 75–76), le grand Anti-Paul, s'insurge violemment contre l'allégorie dans *Aurore* (§ 84). La procédure vicieuse du christianisme est interprétée comme une farce philologique.

<sup>7</sup> Breton S., *Saint Paul*, *op. cit.*, p. 39.

<sup>8</sup> Col 2,19. Toutes les citations bibliques en français sont tirées de : *La bible de Jérusalem. Édition de référence avec notes et augmentée de clefs de lecture*, Paris, Éditions du Cerf, 2001. Et celles en grec : *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993. La notation des chapitres, versets et abréviations est l'usuelle.

<sup>9</sup> Faye Jean-Pierre, *Paul de Tarse et les Juifs*, Paris, Éditions Germina, 2012, p. 31.

<sup>10</sup> Breton S., *Saint Paul*, *op. cit.*, p. 43.

les premiers pères apologistes et les représentants de la gnose, et notamment Marcion. Nous y reviendrons par la suite.

Notre auteur tire également la conclusion suivante : la christologie de Paul, qui réinterprète à sa façon le messianisme juif, est la première à concevoir un principe directeur de l'histoire. Le Christ étant au point central du flux temporel, tout événement, qu'il se situe en amont ou en aval, « obéit à un ordre qui vient de plus loin et de plus haut »<sup>11</sup>. C'est donc en ayant recours à une règle à la fois extérieure et intérieure à l'histoire qu'on arrive à sortir de la cécité contingente de la destinée et du hasard grecs, pour être encadré dans un plan salvifique, qui s'accomplit par étapes. Ainsi l'histoire, selon Breton, cesse d'être neutre pour devenir l'espace, voire la *scène* (von Balthasar) d'une Alliance conclue entre deux parties : Dieu et l'homme, rencontrés dans le temps devenu leur intermédiaire.

## J. Taubes

*Die Politische Theologie des Paulus* est un ouvrage au style facétieux, parsemé de cocasseries. Le texte, qui adopte un registre oral, est en fait la transcription des conférences susmentionnées. Taubes est un auteur qui connaît très bien le Nouveau Testament et qui pourtant s'éloigne de l'exégèse et de la façon habituelle dont le judaïsme comprend l'homme Jésus et la doctrine chrétienne en général ; il connaît comme peu de philosophes la théologie du XXe siècle et est capable de mobiliser une quantité considérable de références provenant de plusieurs domaines du savoir<sup>12</sup>.

Mais laissons de côté ces détails biographiques et dirigeons-nous dès à présent vers ce que nous considérons comme le testament de notre auteur : son étude de la théologie politique de Paul. Reprenant la tradition de Barth<sup>13</sup> – qu'il connaît par ailleurs très bien –, le philosophe allemand se propose de commenter la *Lettre aux Romains* en la présentant comme une déclaration publique de guerre contre l'Empire peut-être le plus puissant de l'histoire, l'Empire romain.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>12</sup> Déjà dans *Abendländische Eschatologie*, un texte de jeunesse, Taubes consacrait une dizaine de pages à saint Paul. Il s'agissait pour lui d'élucider la portée de la distinction paulinienne entre le « *prôtos Adam* » et « *l'éschatos Adam* » de 1 Co 15,45. Il y dénonçait également ce qu'il considérait comme la grande omission des études sur Paul : celle portant sur la détermination du contexte spirituel de l'Empire romain ayant permis au christianisme – dans sa version paulinienne – d'imposer, au détriment d'autres conceptions du monde, la sienne propre (Taubes Jacob, *Eschatologia occidentalis*, trad. es. par Carola Pivetta, Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 2010, p. 92).

<sup>13</sup> Barth Karl, *L'épître aux Romains*, trad. fr. par Pierre Jundt, Genève, Éditions Labor et Fides, 1972.

C'est en effet en ce sens qu'on peut parler d'une théologie politique de Paul : son messianisme va directement à l'encontre du culte des Césars, à l'époque florissant<sup>14</sup>. Cette démarche s'avère en fin de compte si influente que s'ensuit une inversion radicale des valeurs, ébranlant à la fois le judaïsme et les mondes hellénique et romain. Devant ce Paul subversif, semble nous dire Taubes, tous les révolutionnaires ne sont que des novices. Mais cette révolution, quelle en est la teneur ? Contre l'idée dominante de l'époque, Paul affirme que l'*Imperator* n'est pas le *Nomos* ; que bien au contraire, le *Nomos* a crucifié le vrai *Imperator*<sup>15</sup>. Et ce *Nomos* est en même temps juif, romain et grec<sup>16</sup>. Ces trois peuples, si différents soient-ils les uns des autres, assistaient alors, sous la prédominance de l'hellénisme, à une « apothéose du *Nomos* »<sup>17</sup>, en vertu de laquelle la norme était comprise en termes de *summum bonum*. Seule une loi rationnelle pouvait éviter un éclatement de peuples si divers. Le caractère subversif de la doctrine de Paul consiste donc pour Taubes en ce renversement révolutionnaire. Son messianisme consiste à dire qu'il n'y a plus de loi ni de peuple élu. En lieu et place de cela, on présente un messie crucifié : un scandale pour les Juifs, une folie pour les Grecs<sup>18</sup>. Jésus en croix est donc le résultat de la barbarie de la loi, la preuve incontestable que son sol rationnel ne peut être que flux. De cette loi dont on attendait, de par son caractère rationnel, la vie, voici qu'elle nous inflige la mort par sa violence intrinsèque.

Paul se sent « étranger au monde »<sup>19</sup>; la nature lui paraît futile, « elle gémit dans des douleurs d'enfantement »<sup>20</sup>. C'est cette même idée de Benjamin que Taubes avance : le messianisme excède la réalité historique, le royaume de Dieu n'est pas le but de l'histoire, mais sa destruction<sup>21</sup>.

---

<sup>14</sup> Taubes J., *La théologie politique de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche, Freud*, trad. fr. par Mira Köller et Dominique Séglard, Paris, Éditions du Seuil, 1999, p. 37.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>16</sup> Dans un dossier sur saint Paul publié dans la revue *Esprit* (« L'événement saint Paul : juif, grec, romain, chrétien », n° 292, février 2003), Stanislas Breton, faisant le point sur son ancien livre, montre bien à ce propos comment chez l'apôtre cohabitent, dans une tension dialectique, trois hommes : le Juif, le Grec et le Romain. A ce sujet Benoît Bourguine dit également : « sa qualité de fils d'Israël lui permet d'orchestrer l'antinomie de la Loi et de la foi en clef d'herméneutique et d'histoire. Son enracinement dans le monde grec rejaillit sur sa vision du cosmos. L'attachement à l'Empire influence sa présentation de l'Église comme corps social » (Bourguine, B., « Saint Paul et la philosophie. Crise du multiculturalisme et universal chrétien », *art. cit.*, p. 79).

<sup>17</sup> Taubes J., *La théologie politique de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche, Freud*, *op. cit.*, p. 46.

<sup>18</sup> Cf. 1 Co 1,23.

<sup>19</sup> Ph 3, 20.

<sup>20</sup> Rm 8, 28.

<sup>21</sup> Walter Benjamin, *Mythe et violence*, « Fragment théologico-politique », Trad. fr. par M. de Gandillac, Denoël, 1971, p. 149.

La figure (*morphé*) de ce monde passe<sup>22</sup>. Il n'y a rien d'attirant chez lui : ni arbres, ni nuages, ni paysages. Taubes constate en effet le désintéret à l'égard de la nature présent aussi bien chez Benjamin, Paul ou Kafka. Si le monde est présent chez eux, c'est toujours en tant que caduc et obsolescent.

Pour le moment, il nous suffit donc de retenir que l'effort de Taubes consiste notamment à replacer Paul au cœur du judaïsme, ainsi qu'à souligner une parfaite continuité entre les idées de l'apôtre et celles de Walter Benjamin sur le terrain du politique. En fait, si Paul reste compréhensible pour lui, c'est parce que sa langue n'est pas le grec, mais le yiddish<sup>23</sup>.

## Alain Badiou – Slavoj Žižek

Au début de l'essai qu'il consacre à ce qu'il appelle le noyau pervers (*the perverse core*) du christianisme, et dont le titre – *Die Puppe und der Zwerg* – a de forts accents benjaminien, Slavoj Žižek fait le point sur les études sur Paul qui le replacent dans le cadre de l'héritage juif<sup>24</sup>. Même s'il ne le cite pas, c'est sans doute en pensant à Jacob Taubes qu'il présente ses travaux comme une tentative de montrer l'apôtre comme l'auteur d'une théologie politique juive, tout en essayant de faire une lecture révolutionnaire qui voit dans le christianisme primitif un petit David confronté au Goliath démoralisé et moribond qu'est l'Empire romain.

Face à cette interprétation, qu'il admet par ailleurs, Žižek propose, dans le sillage de l'œuvre d'Alain Badiou<sup>25</sup>, son diagnostic de notre époque : le seul absolu concevable est un absolu négatif. Autant pour lui que pour Badiou, le contexte actuel est celui d'un post-deuil qui succède à l'effondrement des grandes idéologies messianiques marxistes du XXe siècle, mais en même temps le moment de leur retour en tant qu'idée.

Dans cette époque désenchantée, il faut donc réinventer la figure du militant de façon à ce qu'inertie et pessimisme engourdis laissent place à la hardiesse de la conviction. C'est dans le cadre de ce programme qu'ils vont chercher Paul, l'exemple probablement le plus éclatant de l'histoire d'une pensée et d'une poétique de l'événement et de la rupture avec une tradition idéologique dominante<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Cf. 1 Co 7,31.

<sup>23</sup> Taubes J., *La théologie politique de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche, Freud, op. cit.*, p. 20.

<sup>24</sup> Žižek Slavoj, *La marionnette et le nain. Le christianisme entre perversion et subversion*, trad. fr. par Jean-Pierre Ricard et Jean Louis Schlegel, Paris, Éditions du Seuil, 2006, p. 12.

<sup>25</sup> Badiou Alain, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 2.

L'entreprise de l'apôtre est comparée à plusieurs reprises à celle de Lénine, instaurateur d'un marxisme institutionnalisé. Tout comme Lénine, notre saint Paul a longuement été victime de calomnie et d'accusations, parmi lesquelles celle d'avoir trahi le noyau primaire du message. On a ainsi reproché à l'apôtre d'avoir dénaturé la fraîcheur originelle de la doctrine de Jésus<sup>27</sup>.

La figure de saint Paul sert ainsi à Žižek et à Badiou d'arme contre les marxistes humanistes du XXe siècle. Si à partir des années 1950, pour un certain marxisme réformiste indigné par les abus du régime soviétique, il fallait défendre la doctrine marxienne des déformations étatiques russes, Žižek affirme : « il n'est pas de Christ sans saint Paul. Exactement comme il n'est pas de "Marx authentique" sans Lénine »<sup>28</sup>.

Un peu plus loin, l'exposé de Žižek aborde la question de la perversité du christianisme. Chose assez étonnante pour ce communiste slovène, il part des réflexions du conservateur catholique anglais que fut Chesterton<sup>29</sup>, pour qui la grande révolution du christianisme est la croix : on nous propose un roi crucifié par rébellion. De la folie d'une telle affirmation, Paul est pleinement conscient. Pourtant Jésus ne se crucifie pas lui-même, mais on le crucifie. Il n'est pas victime, il est victime. En méditant là-dessus, Žižek croit être arrivé au cœur obscur, effrayant de la foi chrétienne : le Christ a besoin de la trahison de Judas pour pouvoir accomplir sa mission de rachat. Cela signifie que tandis que là où les dieux

<sup>27</sup> Contre l'idée libérale selon laquelle Paul est le responsable de l'hellénisation du christianisme et d'un amalgame des concepts du platonisme, des religions à mystères et des croyances religieuses sémites, Albert Schweitzer, dans son livre *Die Mystik des Apostels Paulus*, a défendu la thèse, fort contestée à l'époque, selon laquelle la mystique paulinienne, de par son caractère christocentrique, ne peut être réduite ni à la pensée grecque ni à la pensée traditionnelle juive. Cherchant un chemin menant à Paul, la théologie antérieure emprunta des voies erronées, notamment celles de la psychologie, de l'histoire, de l'anthropologie, en dépit de la voie qui unissait Paul au contexte général des communautés chrétiennes de son époque : l'attente eschatologique. L'apôtre était considéré comme celui qui, en hellénisant le christianisme, avait apporté un dynamisme nouveau au monothéisme juif et de ce fait était parvenu à fonder une nouvelle religion. Contre ceci la thèse de Schweitzer est tranchante : « Paul n'a pas hellénisé le christianisme, mais il en a préparé l'hellénisation » (Schweitzer A., *La mystique de l'apôtre Paul*, trad. fr. par Marcelle Guéritot, Paris, Albin Michel, 1968, p. 282). L'œuvre de Paul consista plutôt en une réinterprétation de l'attente eschatologique, devenue mystique, en une « historicisation de l'eschatologie » (*Vergeschichtlichung der Eschatologie*) pour reprendre avec Blumenberg (*Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort, Suhrkamp, 1997, p. 49ss) les mots de Bultmann (*Histoire et eschatologie*, trad. fr. par R. Brandt, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968, p. 55ss), c'est-à-dire la descente de l'espérance apocalyptique dans l'histoire, comprise dès lors comme une tension aporétique entre le « déjà » du Christ et le « pas encore » du Royaume.

<sup>28</sup> Žižek S., *Fragile absolu, Ou pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu ?*, trad. fr. par François Théron, Paris, Flammarion, 2010, p. 10.

<sup>29</sup> Le même thème revient dans son petit essai *From Job to Christ : A Paulinian Reading of Chesterton* (in Caputo John D., Martin Alcoff Linda et al., *St. Paul among the Philosophers*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 39–58).

exigent la fidélité, Jésus dit à Judas : « ce que tu fais, fais-le vite »<sup>30</sup>. Il demande la trahison. La tentation, pour emprunter les mots du *Crainte et Tremblement* de Kierkegaard, devient, de ce fait, l'éthique<sup>31</sup>.

Ce ne sont toutefois pas les deux livres de Žižek qui sont directement consacrés à saint Paul, mais l'ouvrage d'Alain Badiou dont ils s'inspirent. Ce texte, publié en 1997, veut régler des comptes avec l'apôtre, personnage qui hantait le philosophe français depuis longtemps, selon ses propres dires. L'objectif de l'ouvrage est déjà indiqué au lecteur dans le sous-titre : Paul serait le fondateur de l'universalisme<sup>32</sup>. Comment réussit-il à le prouver ? Qu'est-ce que cela signifie ?

Selon Badiou, Paul comprend la vérité d'abord comme un événement, puis comme le témoignage que l'on fait de cet événement par une déclaration publique et par un style de vie. La vérité ne peut en ce sens être dérivée logiquement d'axiomes puisque, en tant qu'événement, « aucune généralité ne peut en rendre compte ni structurer le sujet qui s'en réclame »<sup>33</sup>. La vérité n'est soutenue par rien d'autre que par une déclaration subjective, elle ne trouve point son fondement dans un événement historique ou dans un ordre préétabli. Elle se fonde arbitrairement sur la certitude intérieure hors de laquelle tout n'est qu'ordures<sup>34</sup>.

Mais l'universalisme de Paul consiste aussi à rendre inopérantes toutes les identités mondaines et à les dissoudre dans l'événement qui fonde cette vérité : « il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus »<sup>35</sup>.

Le même Badiou, dans son livre paru aux États-Unis, *St. Paul, founder of the universal subject*<sup>36</sup>, résume ainsi sa position : le sujet est fondé par l'événement. Or, chez Paul, l'événement est intransitif, c'est-à-dire non vérifiable historiquement. Cela revient à affirmer que la cause du sujet n'est jamais objective, telle que le serait par exemple l'appartenance génétique à un peuple, le rattachement juridique à une collectivité, etc.

Mais ceci a deux conséquences : pour le sujet lui-même et pour les autres. La non-objectivité de l'événement sur laquelle se fonde le sujet ne signifie rien d'autre

---

<sup>30</sup> Jn 13,27.

<sup>31</sup> Žižek S., *La marionnette et le nain*, op. cit., p. 25.

<sup>32</sup> L'influence des termes consacrés par Badiou (sujet, universalisme, etc.) peut se constater à la lecture de certains travaux récents, et notamment chez François Genuyt (Paris, Éditions du Cerf, 2008). *L'épître aux Romains*, dont le sous-titre est : *L'instauration du sujet. Lecture sémiotique*.

<sup>33</sup> Badiou A., *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, op. cit., p. 15.

<sup>34</sup> Cf. Ph 3,8.

<sup>35</sup> Ga 3,28.

<sup>36</sup> Badiou A., « St. Paul, founder of the Universal Subject », in Caputo John, Martín Alcoff Linda et al., *St. Paul among the Philosophers*, Bloomington, Indiana University Press, 2009, pp. 36–37.

que son absence. Ce manque de fondement fait du chrétien un militant par essence qui ne se comprend que par son agir (on se rappellera que c'était justement ce modèle-là que Badiou voulait trouver). La deuxième conséquence dérive de l'importance accordée au sujet ainsi fondé. Cela l'oblige à faire place à l'autre à partir de l'amour, qui devient la Loi tout en étant l'opposé de cette Loi même.

Contre le degré d'abstraction de ses idées, Badiou se défend : on n'est pas devant une simple rhétorique, une charpente logique ou grammaticale, mais devant un processus de fondation de quelque chose. Universalité signifie donc que, bien que les différences soient parfaitement réelles, elles sont devenues indifférentes<sup>37</sup>.

## Giorgio Agamben

Nous avons déjà vu comment la question du temps avait été centrale dans la réflexion de Stanislas Breton et comment l'effort de Taubes consistait d'une part à replacer Paul dans le judaïsme et d'autre part à l'inscrire dans la tradition du judaïsme révolutionnaire qui l'apparente directement à Walter Benjamin et à d'autres. En 2000, rassemblant les contenus de plusieurs séminaires animés par lui-même à Paris, à Vérone et aux États-Unis, le philosophe italien nous livre son solide commentaire sur la *Lettre aux Romains*, intitulé *Le temps qui reste*. Prolongeant la voie ouverte par Taubes, à qui il dédie l'ouvrage *in memoriam*, Agamben a pour ambition dans son texte d'« interpréter le temps messianique comme paradigme du temps historique »<sup>38</sup>. Bien que l'ouvrage se prête à différentes lectures de par la diversité des problèmes qu'il aborde, notre analyse essaiera de s'en tenir à l'indication que nous venons de faire, livrée par l'auteur dans les toutes premières pages. Nous nous concentrerons donc sur la question du temps.

À partir d'une brève réflexion sur les normes épistolaires en vigueur à l'époque de la rédaction des épîtres, Agamben choisit sa méthode : il croit pouvoir trouver dès l'incipit du texte de Paul les clefs de lecture de toute sa pensée. En effet, le livre entier semble n'être qu'un simple commentaire philologique des mots suivants : « Paul, serviteur du Christ Jésus, apôtre par vocation mis à part pour annoncer l'évangile de Dieu »<sup>39</sup>. Mais si le procédé paraît de prime abord arbitraire, ce caprice devient pleinement justifié lorsque l'on s'aperçoit de l'ample connaissance

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>38</sup> Agamben Giorgio, *Il tempo che resta, Un commento alla Lettera ai Romani*, Turin, Bollati Boringhieri, 2000, p. 11.

<sup>39</sup> Παύλος δούλος Χριστοῦ Ἰησοῦ, κλητὸς ἀπόστολος, ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ. (Rm 1,1).

exégétique et philosophique de l'auteur. La phrase mentionnée n'est pas à proprement parler l'objet de l'étude, mais bien plutôt son leitmotiv.

Dès le premier mot, qui n'est autre que le nom de l'apôtre – Paul, Παῦλος –, Agamben voit un signe messianique. Se rappelant le prénom de l'apôtre tel qu'il apparaît dans les *Actes*<sup>40</sup>, il voit dans la métonymie de Saul vers Paul un rappel de l'intransigeance du message évangélique : toute identité, qu'elle soit nationale, raciale, ethnique ou juridique, est supprimée, et ainsi réduite au néant. Tel un esclave dont on change le nom au gré du maître, l'apôtre refonde sa propre histoire à partir d'un unique principe : sa rencontre avec le Messie. Et tout comme l'esclave qui, ayant perdu son identité propre, ne se comprend plus qu'à partir de la relation avec son maître, Paul accole à son propre nom le nom de celui à qui il se sent appartenir : Jésus, le mot précédent – Χριστοῦ – quant à lui indiquant son rang ; mieux : son identité.

Mais qui est-ce Χριστοῦ ? Autrement dit, qu'est-ce que le Christ, c'est-à-dire le Messie ? Et surtout, que signifie cette appartenance de Paul à ce dernier, le fait d'en être l'esclave ? Commençons par répondre à cette dernière question : l'esclavage de Paul est vécu par lui-même comme un appel : κλητὸς ἀπόστολος. Drôle de servitude que celle-ci ! Elle est volontaire ; une *klēsis*, vocation, mais dont on n'est, pour ainsi dire, jamais propriétaire<sup>41</sup>, qui reste à jamais inchoative, c'est-à-dire qui ne trouve sa vérité qu'en se réalisant.

La vie messianique n'est donc pas un état permanent, mais un *momentum* où toute condition permanente est révoquée. Mais cette *Klēsis* ne peut jamais se constituer en droit parce qu'elle reste toute entière grâce (χάρις), don qui rassemble, principe actif de la communauté (ἐκκλησία) en tant que conscience du même appel.

Il est clair que dans le cas de Paul, sa *Klēsis* particulière consiste à être apôtre (ἀπόστολος). Or il se trouve que le terme n'apparaît guère chez les classiques (à l'exception d'Hérodote), c'est pourquoi on peut le considérer comme appartenant au koinè néo-testamentaire, bien qu'issu du vocabulaire nautique<sup>42</sup>. Agamben veut alors signaler un contraste entre ce terme, *apóstolos*, et celui de prophète (*nabi*), qui remplirait une fonction analogue dans l'Ancien Testament. La différence entre ces deux personnages se comprend selon le philosophe italien si l'on examine de près leurs relations respectives au temps : les prophètes annoncent un événement à venir ; par contre, dans la mesure où, dans le cas de l'apôtre, cet événement a déjà eu lieu, la référence au futur est rendue inopérante. Son point de

<sup>40</sup> Ac 7,58ss.

<sup>41</sup> Agamben G., *Il tempo che resta, Un commento alla Lettera ai Romani*, op. cit., p. 31.

<sup>42</sup> Hastings James (dir.), *Dictionary of the Bible*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1963, p. 46.

référence premier est ainsi le présent<sup>43</sup>. Son temps est τῷ νῦν καιρῷ, *tempo di ora*<sup>44</sup>. Cela signifie que l'apôtre ne s'intéresse pas vraiment au temps chronologique, mais pas davantage au temps apocalyptique qui marquerait la fin de ce dernier. Son temps se trouve bien plutôt être ce qui subsiste entre les temps chronologique et apocalyptique. C'est le temps messianique.

## Temps messianique ou Löwith piégé

Le temps messianique est la contraction du temps, une césure entre temps chronologique et temps apocalyptique. Pourtant, Agamben fait remarquer qu'on a pendant longtemps confondu ces deux ordres.

Bien que la confusion vienne de loin, elle fut au centre de ce qu'on a appelé la « querelle de la sécularisation », qui opposa plusieurs auteurs sur la question de l'origine théologique des institutions modernes. Pour Karl Löwith, mais aussi pour son grand opposant, Hans Blumenberg, le temps messianique fait référence à l'eschatologie. Ils confondent donc « le temps de la fin avec la fin du temps »<sup>45</sup>. Le cœur de l'idée paulinienne leur échappe : la distinction faite par l'apôtre entre *chronos* et *kairós*.

Il convient de nous arrêter un instant sur le grand ouvrage de Löwith, *Weltgeschichte und Heiligeschehen*. Dans ce texte, publié d'abord aux États-Unis en 1949, puis en Allemagne en 1952, l'auteur a pour projet de comprendre l'évolution de ce qu'on appelle la philosophie de l'histoire.

Dès le début du texte, Löwith affirme sans ambages : « Dans toute leur facticité, la philosophie de l'histoire et la question corrélatrice d'un sens dernier ont émergé de la croyance en une fin ultime salvifique de l'histoire »<sup>46</sup>. Pour le philosophe allemand, à une conception grecque où le temps est caractérisé par un mouvement circulaire cyclique (*periodische Kreisbewegung*<sup>47</sup>), les chrétiens ont opposé un schéma linéaire, quoiqu'ambigu (*doppelseitiges Zeitschemas*), de compréhension du temps<sup>48</sup>. Cependant, en quoi consiste cette ambiguïté, Löwith ne s'attarde pas pour l'expliquer. Il le laisse toutefois entendre : l'interprétation chrétienne de

<sup>43</sup> Agamben G., *Il tempo che resta, Un commento alla Lettera ai Romani*, op. cit., p. 62.

<sup>44</sup> Rm 11,5.

<sup>45</sup> Agamben G., *Il tempo che resta, Un commento alla Lettera ai Romani*, op. cit., p. 64.

<sup>46</sup> Löwith Karl (1983), *Sämtliche Schriften, Weltgeschichte und Heiligeschehen, Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1983, p. 15.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 197.

l'histoire est toute entière tournée vers le futur<sup>49</sup>. L'ambivalence consiste donc selon notre hypothèse précisément en ceci : il y a, entre tous les points d'une ligne, homogénéité, aucun d'entre eux ne peut se détacher par contraste. Il est impossible de penser l'intensité au niveau géométrique. On pourra penser l'étendue, la profondeur, mais non pas la latence, la distension, la systole, la diastole (aussi bien dans son sens médical moderne que dans celui du grec des épîtes, souvent traduit par « différence »<sup>50</sup>).

Il est surprenant que, bien que s'étant rendu compte des insuffisances de son argumentation, Löwith ose avancer une thèse aussi audacieuse que celle à laquelle aboutit la magistrale introduction de son chef-d'œuvre : « C'est comme si les deux grandes conceptions de l'antiquité et du christianisme, à savoir le mouvement cyclique et l'orientation eschatologique, avaient épuisé les principales possibilités de compréhension de l'histoire »<sup>51</sup>.

En réalité, Löwith, élève de Heidegger à Marburg, tente, selon l'opinion fort juste de Moltmann<sup>52</sup>, de dépasser la philosophie moderne de l'histoire, contaminée par l'idéologie du progrès, mais également une certaine philosophie de l'existence historique, parce qu'elle met l'accent sur l'individu, alors que « seuls les peuples, et non pas les individus, sont en réalité le sujet de l'histoire »<sup>53</sup>.

Anna Maria Tripodi<sup>54</sup> ramène le travail philosophique de Löwith à une tentative de reconstituer la dissolution des trois éléments constitutifs – romain, grec, judéo-chrétien – de la culture occidentale qui s'est produite à l'époque moderne. « Chroniqueur du nihilisme »<sup>55</sup>, l'appelle Richard Wollin, qui s'accorde avec Tripodi pour interpréter la philosophie de Löwith comme une tentative de connaître les causes spirituelles de la catastrophe européenne, pour ensuite formuler, à partir de cette connaissance, un rejet radical de la philosophie moderne de l'histoire. Nous souscrivons à leur lecture.

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>50</sup> Cf. Rm 3,22; 1 Co 17,7.

<sup>51</sup> Löwith K., *Sämtliche Schriften, Weltgeschichte und Heilgeschehen, Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, op. cit., p. 30: « Es scheint, als ob die beiden großen Konzeptionen der Antike und des Christentums, zyklische Bewegung und eschatologische Ausrichtung, die grundsätzlichen Möglichkeiten des Geschichtsverständnisses erschöpft hätten. »

<sup>52</sup> Moltmann Jürgen, *La venue de Dieu, Eschatologie chrétienne*, tr. fr. par Joseph Hoffmann, Paris, Éditions du Cerf, 2000, p. 66.

<sup>53</sup> Löwith K., *Sämtliche Schriften, Weltgeschichte und Heilgeschehen, Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, op. cit., p. 209s.

<sup>54</sup> Tripodi Anna Maria, *Löwith e l'Occidente*, Venise, Marsilio, 1997, p. 11.

<sup>55</sup> Wollin Richard, *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton, Princeton University Press, 2001, p. 74.

## Agamben contre Löwith

Il est maintenant clair que l'ambivalence entre le messianique et l'eschatologique est ce qui caractérise la démarche de Löwith (tout comme celle de Blumenberg). à partir de ce constat, Agamben poursuit son cheminement intellectuel. Cette ambiguïté est devenue chez l'Allemand comme un obstacle qui l'empêche de faire émerger une conception du temps nouvelle et féconde.

Or, tout en reconnaissant la fragilité de ses thèses, Löwith n'a jamais abandonné, très probablement sous l'influence d'Oscar Cullmann<sup>56</sup>, l'idée du schéma linéaire en tant que caractère essentiel de la vision judéo-chrétienne de l'histoire. Il s'agit là pour lui d'une représentation « ambivalente du temps » (*doppelseitigen Zeitschemas*), où la tension entre promesse et accomplissement remplit d'une valeur spécifique le futur qui, tout en venant après le moment christique dans l'ordre d'importance, est une dimension temporelle privilégiée.

De la confusion de Löwith entre eschatologie et messianisme ne peut émerger que le dualisme réductionniste entre profane et sacré dans lequel est restée enlisée la querelle de la sécularisation, incapable de rendre compte du vrai enjeu du problème<sup>57</sup>. Contre cela, Agamben affirme qu'il n'est pas tant question de sécularisation que d'une « philosophie de l'histoire et de la théologie chrétienne qui en constituait la prémisse »<sup>58</sup>. Pour cette raison, son objectif est tout autre. Sa démarche, en effet, peut être comprise comme un « rachat » du *kairós*, pour reprendre une expression tirée de Col 4,5 et Ep 5,16 qu'Agamben lui-même s'approprie<sup>59</sup>.

Selon sa lecture, chez saint Paul, le *chronos* désigne la période qui va de la création du monde jusqu'à Jésus, et le temps profane en général. En face, nous trouvons le *kairós*, inauguré avec la résurrection du Christ, qui s'achève avec la parousie<sup>60</sup>. Le *kairós* devient temps à l'intérieur du temps ; il n'est pas tant une simple adjonction au temps chronologique qu'une rupture du schéma.

<sup>56</sup> Les références à l'ouvrage de Cullmann, *Christus und die Zeit*, sont explicites dans le chapitre sur l'interprétation biblique de l'histoire (Löwith K., *Sämtliche Schriften, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, op. cit., pp. 196–205).

<sup>57</sup> Navarrete Alonso Roberto, « Secularización, escatología y mesianismo: una revisión del debate entre Hans Blumenberg y Karl Löwith a propósito de la filosofía de la historia », in *Bajo Palabra, Revista de Filosofía*, II Época, n° 7, 2012, pp. 315–324.

<sup>58</sup> Agamben G., *Il regno e la gloria, Per una genealogia teologica dell'economia e del governo, Homo sacer II*, 2, Milan, Neri Pozza, 2009, p. 17.

<sup>59</sup> Agamben G., *Il tempo che resta, Un commento alla Lettera ai Romani*, op. cit., p. 68.

<sup>60</sup> L'opinion de Cullmann va dans un autre sens. En fait, pour le théologien alsacien, le *kairós* de Paul fait référence « à un moment déterminé par son contenu » (Cullmann Oscar, *Christ et le temps, Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, S.A., 1957, p. 27).

Une fois cette distinction établie, Agamben se demande : comment peut-on se représenter ces deux modalités<sup>61</sup>? Sa réponse constitue pour nous le centre de son travail et peut-être le plus grand apport philosophique de *Il tempo che resta*. Son étude du messianisme est en même temps sa façon à lui de s'opposer à la conception « entropique »<sup>62</sup> de l'histoire qu'on retrouve chez Löwith.

## La déficience des représentations du temps

Dans *Temps et histoire*, un texte de 1978 dont le style s'apparente à celui de *Sur le concept d'histoire* de W. Benjamin, Agamben écrit ceci : « comme l'esprit humain a l'expérience du temps sans en avoir la représentation, il se représente nécessairement le temps au moyen d'images spatiales »<sup>63</sup>.

Vingt ans plus tard, continuant de défendre cette idée et même la radicalisant, notre auteur condamne dans *Le temps qui reste* ces images en les accusant d'être une « falsification qui rend impensable l'expérience du temps »<sup>64</sup>. La confusion entre messianisme et eschatologie dans laquelle Löwith se trouve piégé dans son interprétation de l'histoire constitue pour le philosophe italien la meilleure preuve de la vraisemblance de son hypothèse.

Il y a donc un hiatus entre les représentations du temps et l'expérience que nous en faisons : en ce sens, l'idée du temps comme ligne droite est impensable, quoique représentable (conception que la tradition aristotélicienne inaugure), tandis que l'idée du temps comme expérience est autant pensable qu'irreprésentable (ce qui a été la voie qu'ont suivie les traditions augustinienne et phénoménologique, et notamment Heidegger). Peut-on songer encore à envisager une repré-

---

A ce terme, le Nouveau Testament semble opposer celui d'*aiôn* qui à son tour « marque une *durée*, un *espace de temps* limité ou non » (*Idem.*). Sur la ligne droite du temps néo-testamentaire, « se situent les *kairoi* fixés par Dieu » (*Ibid.*, p. 34) ; ce qui veut dire que le *kairós* serait un temps superposé au temps chronologique. En ce qui concerne le *kronós*, Cullmann nous dit : « ce terme n'est pas employé comme dans la philosophie grecque où il désigne le temps en soi [...] Dans le Nouveau Testament nous rencontrons « *chronos* », dans une relation concrète avec l'histoire du salut, avec un sens voisin de *kairos* et d'*aiôn* ; ailleurs il signifie 'délai'. » (*Ibid.*, p. 34s).

<sup>61</sup> L'origine de ces représentations avait déjà intéressé Gérard Bensussan. Voir du même auteur : *Le temps messianique, temps historique et temps vécu*, Paris, Vrin, p. 33.

<sup>62</sup> Le mot est de Dal Lago Alessandro, « L'autodistruzione della storia », in *Aut-Aut*, 1987, novembre-décembre, pp. 3-20. Cité par : Tripodi A. M., *Löwith e l'Occidente*, op. cit., p. 19.

<sup>63</sup> Agamben G., *Enfance et histoire, Destruction de l'expérience et origine de l'histoire*, trad. fr. par Yves Hersant, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2002, p. 162.

<sup>64</sup> Agamben G., *Il tempo che resta, Un commento alla Lettera ai Romani*, op. cit., p. 65.

sensation à la fois cohérente et pensable de façon à se dégager de cette impasse ? L'issue d'Agamben passe par la théorie du temps opératif.

Pour la développer, notre auteur réutilise les recherches linguistiques de Gustave Guillaume<sup>65</sup>, qui justement introduisit l'expression « temps opératif ». Selon Guillaume, la pensée est incapable de se représenter en soi l'expérience du temps. Le seul moyen pour elle est le recours à des constructions spatiales. La grammaire, par exemple – complète Agamben – pense le temps des verbes comme une ligne infinie coupée par un présent qui permet la discrimination entre passé et futur.

Cependant, ce paradigme temporel s'avérant inadéquat, Guillaume développe un modèle tridimensionnel censé rendre une représentation spatiale se rapprochant de son expérience originnaire et être en mesure de permettre une distinction entre temps potentiel (*in posse*), temps en formation (*in fieri*) et temps construit (*in esse*).

Les théories de Guillaume constitueront le sol théorique du travail du linguiste français Émile Benveniste, pour qui Agamben éprouve une sincère admiration. Déjà dans *Enfance et langue*<sup>66</sup>, il s'était intéressé à la distinction qu'établit Benveniste entre sémiotique et sémantique : la première « n'est que la pure langue pré-babélique de la nature [... La deuxième] n'existe que dans l'émergence momentanée hors du sémiotique dans l'instance du discours »<sup>67</sup>. Si la sémiotique fait référence à l'origine du sens, la sémantique, quant à elle, s'attache à la signification des signes. Or il y a un écart entre l'un et l'autre, entre langue et discours. « Des eaux sémiotiques de la nature »<sup>68</sup>, le langage émerge ; son éloignement de cette même nature et son élaboration conceptuelle constituent l'histoire. C'est justement cet écart qui rend impossible la coïncidence entre la pensée du temps et les représentations du temps<sup>69</sup>.

Du domaine de la linguistique, Agamben revient vite à la philosophie pour poursuivre son argumentation : à l'intérieur du temps chronologique indiqué par l'horloge, on peut toujours distinguer un temps supplémentaire. Ce temps opératif à l'intérieur même du temps est constamment à l'œuvre, mais c'est seulement dans l'acte d'appropriation qu'il devient nôtre.

Pour Paul aussi, « le temps se fait court » (*il tempo si è contratto* : 1 Co 7,29), c'est-à-dire que la venue du Messie a produit dans le temps une sorte de commotion qui invertit l'ordre du passé et du futur. Entre la promesse accomplie et

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 65s.

<sup>66</sup> Agamben G., *Enfance et histoire, Destruction de l'expérience et origine de l'histoire*, op. cit., p. 99.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>68</sup> *Idem.*

<sup>69</sup> Agamben G., *Il tempo che resta, Un commento alla Lettera ai Romani*, op. cit., p. 67.

sa réalisation définitive, il y a une tension chiliastique. Entre les deux parousies (présences) du Christ il y a justement un entre-temps (*interim*) problématique aussi bien chez Paul que dans l'histoire chrétienne où se sont succédé des théories religieuses visant à légitimer des pouvoirs politiques<sup>70</sup>.

Mais la contraction du temps dont parle Paul indique d'un côté que le passé devient figure, modèle (le « τύπος » de Rm 5,14) de ce qui est à venir, alors que le présent messianique opère un plein accomplissement (le « πλήρωμα » de Ga 4,4) du temps. Toutefois, Paul semble nous avertir que ce *pléroma* se produit par un ἀνακεφαλαίωσασθαι, une récapitulation<sup>71</sup>. Cela signifie que tout instant est en relation directe avec le Messie ; plus encore, que tout présent est « exigence d'accomplissement »<sup>72</sup> de quelque chose qui palpite au cœur de la réalité même.

Le temps chronologique, *continuum* homogène et terne, devient ainsi une riche trame de *momenta* qui font miroiter les uns sur les autres leur intensité, et non pas leur durée. La prose limpide de Moltmann l'exprime plus heureusement que la plume érudite d'Agamben :

« le temps de la vie n'est pas ordonné de façon linéaire, mais de façon rythmée. Seuls le temps du travail et le temps mécanique sont linéaires et ordonnés à des buts et à des fins, mais tout organisme vivant fait l'expérience du temps selon le rythme de ses mouvements intérieurs et extérieurs, dans la tension et la détente. »<sup>73</sup>

Mais revenons-en à Agamben. Avec cette amorce, le recours à Benjamin est pratiquement incontournable. Si Taubes avait, comme nous l'avons vu, mis Paul en relation avec le *Fragment théologico-politique*, Agamben va encore plus loin : tout en reconnaissant la justesse de la remarque de Taubes, il étend le paulinisme benjaminien aux *Thèses sur le concept d'histoire*.

C'est ainsi qu'à partir d'une réflexion quasi archéologique Agamben est capable d'apparenter le vocabulaire de la deuxième thèse de Benjamin à celui de Luther, traducteur de Paul<sup>74</sup>. En effet, la toute dernière phrase de l'étude sur le concept d'histoire ne laisse place à aucune équivoque : ce temps-ci (*il tempo di ora, die Jetztzeit*) en tant que modèle du temps messianique est un abrégé (*Abbreviatur*)

<sup>70</sup> Moltmann J., *La venue de Dieu, Eschatologie chrétienne*, op. cit., p. 239.

<sup>71</sup> Cf. Rm 13,9 ; Ep 1,10.

<sup>72</sup> Agamben G., *Il tempo che resta, Un commento alla Lettera ai Romani*, op. cit., p. 76.

<sup>73</sup> Moltmann J., *La venue de Dieu, Eschatologie chrétienne*, op. cit., p. 174.

<sup>74</sup> On constate la même démarche chez Jean-Pierre Faye, dans son ouvrage *Paul de Tarse et les Juifs*. La façon dont il arrive à prouver le lien direct qui unit la notion marxienne d'« Entäusserung » à la « ἐξείυόαι » de la péricope appartenant à l'hymne christique d'Ep. 2,7 est remarquable. Dans les deux cas, aussi bien chez Marx que chez Paul, le terme exprime avec une symétrie superbe « l'extériorisation hors de soi, la dé-privation et *dépossession* de soi » (Faye : 2012, p. 41).

de l'histoire de l'humanité<sup>75</sup>. Il s'agit certainement d'une reprise dissimulée d'Ep 1,10, où il est question de l'*économie du plérôme* (οικονομία τοῦ πληρώματος) qui ne s'accomplit dans le temps que grâce à une récapitulation de toute chose par la médiation du Messie (ἀνακεφαλαιώσασθαι τα πάντα ἐν τῷ Χριστῷ).

Dans les dernières lignes du texte, Agamben paraît se montrer satisfait de son travail : au départ il ambitionnait de replacer les épîtres de Paul au rang de « texte messianique fondamental de l'Occident »<sup>76</sup> ; il conclut sa recherche en affirmant la vitalité des idées de l'apôtre. Son constat final se transforme en un souhait : « séparées par presque deux mille ans d'histoire et composées toutes deux dans une situation de crise radicale, les *Épîtres* et les *Thèses* [...] forment une constellation sur laquelle, pour plusieurs raisons, je vous invite à réfléchir »<sup>77</sup>.

## Le problème des interlocuteurs

En parlant de la méthode de travail de Walter Benjamin, Agamben nous donne une clé de lecture que tout lecteur du philosophe allemand doit prendre en compte : l'écriture de Benjamin visait à une destruction de la technique académique de la citation<sup>78</sup>. C'est la raison pour laquelle il faut lire son texte comme un palimpseste et essayer de déceler les références cachées. Grâce à certaines particularités graphiques (la séparation des lettres dans un mot, par exemple) il nous est possible, en paléographes, de mettre la lumière sur le sens de ses textes. C'est à l'aide de cette méthode qu'Agamben laisse entendre que le nain bossu et laid de la première *Thèse* pourrait bien être Saint Paul<sup>79</sup>, que la tradition apocryphe disait être petit et corpulent.

Autrement dit, Benjamin, *flâneur* déambulant incognito dans les rues de Paris<sup>80</sup> s'amuse, tout comme Joyce le fit quelques années plus tôt dans *Ulysse*<sup>81</sup>, à mélanger les registres, ce qui le place en dehors de la tradition académique de la philosophie allemande. Si l'on veut parvenir à une compréhension juste des problèmes

<sup>75</sup> Benjamin Walter, *Gesammelte Schriften I,2. Der Flaneur*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1974, p. 703.

<sup>76</sup> Agamben G., *Il tempo che resta, Un commento alla Lettera ai Romani*, op. cit., p. 9.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>79</sup> Arribas Sonia, « A la altura del Mesías: la comunidad, el tiempo, la revolución », in Mate Reyes (dir.), *Nuevas teologías políticas, Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Barcelone, Anthropos, 2006, p. 79s.

<sup>80</sup> Benjamin W., *Gesammelte Schriften I,2. Der Flaneur*, op. cit., p. 573ss.

<sup>81</sup> Joyce James, *Ulysse*, trad. fr. par Auguste Morel, Stuart Gilbert et Valéry Larbaud, Paris, Gallimard, 2001.

qui le hantent – semble nous dire Agamben –, il faut accéder aux significations ensevelies du palimpseste. Lire ce qu’il y a derrière les mots explicites, c’est aller à la rencontre de la pensée à ses origines et se rendre ainsi conscient de sa véritable portée. C’est ce que nous essaierons par la suite de faire avec Agamben lui-même.

Ce n’est pas sans fondement que Sonia Arribas a écrit, en parlant du *Temps qui reste*, que l’ouvrage semble, à maintes reprises, relever plus d’une étude philologique que d’une étude philosophique. Mais à la philologie comme travail sur le détail se joint aussi la linguistique, « sur la révélation des concaténations, des structures qui les nouent [les détails du texte] sans les réduire pourtant à un élément commun »<sup>82</sup>.

Jusqu’à présent, certains travaux sur Agamben ont bien montré son lien direct avec les recherches de Guillaume et de Benveniste sur le langage. Les références sont, certes, explicites. Cependant, selon nous, ce seul renvoi ne semble pas être suffisant pour expliquer son intérêt pour le problème, constamment retravaillé, des représentations du temps.

En effet, nous trouvons déjà dans des travaux théologiques antérieurs, et notamment ceux qui s’inscrivent dans le débat des années 1950 sur la théologie de l’histoire, une véritable attitude critique à l’égard de la représentation linéaire de l’histoire et du temps.

## La théologie de l’histoire : Cullmann et von Balthasar

C’est dans une Allemagne ravagée par les bombardements qu’une réflexion croyante sur le sens de l’histoire fraie son chemin. Dès la fin de la Deuxième Guerre mondiale, Oscar Cullmann, en parlant de la nature du temps, affirmait être en mesure de trouver dans le Nouveau Testament « une *représentation* dont le caractère se révèle nettement vis-à-vis de la conception grecque »<sup>83</sup>. C’était sans doute pour lui le meilleur moyen de se mettre en quête de « l’élément central du message chrétien »<sup>84</sup>.

Mais l’ouvrage de Cullmann – *Christus und die Zeit* – était en même temps une réaction et une réponse, d’une part à A. Schweitzer et à son eschatologie conséquente qu’il accusait de rejeter la dimension historique de l’eschatologie, d’autre part à R. Bultmann dans l’œuvre duquel il voyait une tentative de compréhension des textes sacrés à partir de la philosophie de l’existence d’Heidegger, et

<sup>82</sup> Arribas S., « A la altura del Mesías: la comunidad, el tiempo, la revolución », *op. cit.*, p. 72.

<sup>83</sup> Cullmann O., *Christ et le temps, Temps et histoire dans le christianisme primitif*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 9.

non pas dès la Révélation<sup>85</sup>. « Si pour Cullmann, le Christ est le centre (*Mitte*) de l'histoire, pour Bultmann, il en est la fin (*Ende*) »<sup>86</sup>.

En soumettant à son regard pénétrant la philosophie grecque et le Nouveau Testament, le théologien alsacien parvenait à affirmer que la distinction entre temps et éternité est étrangère au christianisme et au judaïsme, pour lesquels même l'éternité est temporelle : Dieu était, est et – selon l'interprétation de Cullmann – *sera*<sup>87</sup>. L'éternité, selon lui, provenait plutôt d'une formulation grecque attribuée à Platon<sup>88</sup>.

Sa deuxième conclusion allait encore plus loin : « le Nouveau Testament ne connaît du temps que la notion linéaire : hier, aujourd'hui, demain ; et toute philosophie qui s'en écarte et se dissout en une métaphysique lui est étrangère »<sup>89</sup>. Ainsi pour Cullmann le temps chrétien reste-t-il, non sans quelques variations minimales<sup>90</sup>, une ligne droite ascendante (*aufsteigende Linie*) s'opposant à la circularité du monde temporel grec.

Mais au-delà de la portée générale des travaux de Cullmann, c'est sa réception rapide en milieu catholique qui nous intéresse tout particulièrement pour le sujet qui nous occupe.

En laissant de côté d'importants travaux sur l'histoire comme ceux des jésuites Jean Daniélou ou Henri de Lubac, nous souhaitons porter notre attention sur l'un des plus notables interlocuteurs d'Agamben : le théologien catholique suisse Hans Urs von Balthasar<sup>91</sup>.

C'est dans *Homo Sacer II*, 2 qu'Agamben entre en dialogue direct avec Balthasar. Il l'y accuse d'avoir négligé la dimension politique de la gloire et de l'avoir amputée d'une partie de ses significations en la confinant dans les limites étroites du domaine théologique<sup>92</sup>.

---

<sup>85</sup> *Ibid.* p. 21.

<sup>86</sup> Gibellini Rosino, *La teologia del XX secolo*, Brescia, Queriniana, 1996, p. 277.

<sup>87</sup> Ap 1,4 : « Il est, Il était et Il vient ». C'est nous qui soulignons.

<sup>88</sup> Cullmann O., *Christ et le temps, Temps et histoire dans le christianisme primitif*, *op. cit.*, p. 43.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>90</sup> Voir du même auteur : *Le salut dans l'histoire, L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, p. 11.

<sup>91</sup> Pour une étude approfondie des questions abordées ici : Imperatori Mario, *H. U. Von Balthasar : una teologia drammatica della storia. Per un discernimento dialogico nella modernità*, Rome, Pubblicazione del Pontificio Seminario Lombardo, 2001 (notamment le chap. I : Da « *Teologia della storia* » a « *Il tutto nel frammento* » (1950–1963)). Dockwiler Philippe, *Le temps du Christ. Cœur et fin de la théologie de l'histoire selon Hans Urs von Balthasar*, Paris, Éditions du Cerf, 2011 (et notamment l'introduction). Peelman Achiel, *Hans Urs von Balthasar et la Théologie de l'Histoire*, Berne, Peter Lang, 1978.

<sup>92</sup> Agamben G., *Il regno e la gloria, Per una genealogia teologica dell'economia e del governo, Homo sacer II, 2, op. cit.*, p. 219.

Il nous semble surprenant qu'Agamben, qui connaît bien von Balthasar, à tel point qu'il entame avec lui une profonde discussion, ne fasse pas référence au théologien de Lucerne au moment d'interroger les représentations du temps. En effet, la question de la représentation linéaire avait été au cœur du colossal travail théologique de von Balthasar. Bien qu'elle surgisse à plusieurs reprises, c'est dans un texte de 1963 d'une rare érudition, *Das Ganze im Fragment*, que cette question prend de l'ampleur.

Pour Balthasar, l'histoire trouve en Dieu son origine et son but. à partir de là, il s'attaque à la thèse de Cullmann exposée plus haut, qu'il juge de « lieu commun de l'actuelle théologie selon lequel le temps païen, mythique, est cyclique toute chose retournant à son origine, tandis que le temps de la révélation se déroule en ligne droite »<sup>93</sup>.

Dans un langage strictement théologique, le théologien suisse prétend montrer combien cette vision est erronée puisqu'elle entend étendre à la compréhension de l'histoire du Nouveau Testament ce qui est en réalité une idée vététotestamentaire. Balthasar ajoute : « toute notion religieuse du temps est nécessairement cyclique, qu'elle soit mythique ou biblique »<sup>94</sup>. Le fond de son argument ne laisse aucun doute : pour lui, le « mirage du temps linéaire » est une invention moderne et correspond à une compréhension du temps qui relève des sciences de la nature, bien qu'on la trouve, il est vrai, encore *in nuce* dans certains textes d'Aristote<sup>95</sup>.

Pour von Balthasar, on pourrait tout au plus remplacer la linéarité du temps par une verticalité<sup>96</sup>. Le temps chrétien, plus qu'une ligne, est une *recirculatio*, une *anakephalaïosis*<sup>97</sup> comprise dans les termes augustinien d'*intensio* et *distensio*, et non pas comme une christification progressive du cosmos<sup>98</sup>.

La conviction du théologien de Lucerne sera exprimée jusque dans ses derniers travaux. Dans son opuscule *Kleiner Diskurs über die Hölle*, par exemple, dont le sous-titre évocateur est « *Apokatastasis* », il attribue à Irénée la paternité du modèle linéaire. Dans son effort pour sauver la continuité entre la révélation de l'Ancien et du Nouveau Testament, le père apologiste doit se servir de la métaphore de la ligne droite contre Marcion : entre le Dieu de la Torah, que le gnosticisme voulait présenter comme colérique et matériel, et le Dieu des évangiles, décrit comme

<sup>93</sup> Von Balthasar Hans Urs, *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'Histoire*, trad. fr. par Hélène Bourboulon, Henri Engelmann et Robert Givord, Bruges, Desclée de Brouwer, 1970, p. 120.

<sup>94</sup> *Idem*.

<sup>95</sup> Moltmann J., *La venue de Dieu, Eschatologie chrétienne, op. cit.*, p. 30.

<sup>96</sup> Von Balthasar H. U., *De l'intégration, Aspects d'une théologie de l'Histoire, op. cit.*, p. 122.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>98</sup> Von Balthasar H. U., *Cordula ou l'épreuve décisive*, trad. fr. par B. Fraigneau-Julien, Paris, Beauchesne, 1968, p. 41.

un père aimant et spirituel, il y a une parfaite continuité : « la succession linéaire domine sans équivoque »<sup>99</sup>. Cette trahison des pères grecs, dans leur effort pour défendre la doctrine chrétienne, serait à l'origine de tout le modèle géométrique et spatial de la compréhension du temps et de l'histoire, modèle qui a néanmoins connu ses dissidents tout au long de l'histoire de la philosophie et de la théologie : Origène, Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze, Maxime le Confesseur, Théodore de Mopsueste, Evagre le Pontique, Scot Erigène ou Maître Eckhart, et plus près de nous Schleiermacher, Maurice Blondel ou Teilhard de Chardin pourraient en témoigner<sup>100</sup>.

Or si nous nous permettons cette remarque, c'est parce qu'il nous semble fort invraisemblable qu'Agamben n'ait pas eu accès à ces recherches et à ces conclusions. C'est la raison pour laquelle nous sommes d'avis que le fait d'insister sur une lecture philologique comme moyen privilégié d'aborder l'œuvre du philosophe italien, bien que dans une certaine mesure défendable, est insuffisant. Si Agamben ne cite pas ses interlocuteurs théologiens c'est parce que, *lucus a non lucendo*, il les relègue volontiers à l'arrière-plan.

Ce n'est pas non plus que nous l'accusons d'une quelconque vanité intellectuelle ; nous y voyons plutôt le désir d'emprunter et prolonger le sentier déjà pratiqué par Benjamin, laissant au lecteur l'expérience du moment critique et dangereux qui est à la base de toute lecture<sup>101</sup>. Il ne faut ni réduire le travail d'Agamben à la philologie et à une étude du langage, fût-ce dans sa variante érudite, ni interpréter son parcours intellectuel comme une théologie se sécularisant au fil des lectures philosophiques. *Le temps qui reste* nous enseigne à arpenter des sentiers oscillant entre l'une et l'autre approche.

## En guise de conclusion

Dans son texte sur saint Paul qui, par ses questionnements et la proximité avec Heidegger, reste inclassable et mériterait une étude supplémentaire, Bernard Sichère écrivait une sorte de mot d'ordre : « il faut d'abord apprendre à réentendre le Juif sans le Grec »<sup>102</sup>. Récupérer le Juif chez Paul est en fait selon nous la tendance

<sup>99</sup> Von Balthasar H. U., *L'enfer, Une question*, trad. fr. par Jean-Louis Schlegel, Paris, Desclée de Brouwer, 1988, p. 73.

<sup>100</sup> *Ibid.*, pp. 69–86.

<sup>101</sup> Agamben G., *Il tempo che resta, Un commento alla Lettera ai Romani*, op. cit., p. 135.

<sup>102</sup> Sichère Bernard, *Le jour est proche, La révolution selon Paul*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003, p. 59.

principale partagée par toutes les études philosophiques récentes sur l'apôtre des gentils.

Mais notre parcours nous a menés loin : dans le travail de Stanislas Breton, nous avons découvert une espèce d'ouverture donnant sur Paul en milieu francophone. Puis nous avons remarqué comment l'on trouve déjà présent chez Breton un intérêt pour la question de l'histoire et du temps, ce que selon notre hypothèse constitue d'ailleurs la contribution la plus importante de toute cette relecture récente de l'apôtre.

Dans un deuxième temps, nous avons parcouru quelques idées centrales de la pensée de Badiou et Žižek sur l'universalisme. Nous remarquons chez ces deux philosophes une utilisation intéressée de l'apôtre qui apparaît à l'occasion d'une quête, pas toujours fructueuse, de grandes figures révolutionnaires. Dit avec les justes mots de Benoît Bourguine, il s'agit là d'un *recours à Paul*, sinon opposé, du moins différent d'un *détour par Paul*, qui caractériserait la tentative d'Agamben<sup>103</sup>, voire également celle de Taubes, sur le terrain duquel l'Italien empiète.

Un *détour par Paul* signifie à notre avis que le texte de l'Épître aux Romains devient chez Agamben un prétexte à ses élucubrations, pour ensuite déceler un enchevêtrement de références qu'on ne peut prêter avec évidence à la pensée originale de l'apôtre et à l'intention qui était sienne lors de la rédaction des textes, voulant simplement soutenir la foi des communautés dont il se sentait responsable. Jusqu'à quel point la construction théorique alambiquée d'Agamben coïncide avec le « noyau de l'intention paulinienne »<sup>104</sup> est chose difficile à établir. Il est cependant aisé de réfuter une partie des intentions qu'Agamben prête à l'apôtre. Toutefois, croire que tout ce que pense notre philosophe constitue l'intention directe de l'apôtre est facilement rejetable. Les écrits de Paul ne peuvent se lire sans l'horizon du contexte pratique qui les a vus émerger. Nous pouvons reprendre la formule laconique de Schweitzer et dire que ce sont des « écrits de circonstance »<sup>105</sup>. Cela ne signifie toutefois pas que les inférences d'Agamben soient totalement fausses, et ses conclusions complètement illégitimes. Autre chose est en jeu : le programme benjaminien de suspension de la dialectique (*Dialektik im Stillstand*) par le biais du messianisme<sup>106</sup>.

<sup>103</sup> Bourguine B., « Saint Paul et la philosophie. Crise du multiculturalisme et universal chrétien », *art. cit.*, p. 88.

<sup>104</sup> Liceaga Gabriel, « San Pablo en la Filosofía política contemporánea: un estado de la cuestión », *in Revista Realidad*, 121, 2009, p. 484.

<sup>105</sup> Schweitzer A., *La mystique de l'apôtre Paul*, *op. cit.*, p. 42.

<sup>106</sup> Pour une étude approfondie de ce sujet, voir : Negri Antonio, « Giorgio Agamben : The Discreet Taste of the Dialectic », *in* Calarco Matthew et De Caroli Steven (dir.), *Giorgio Agamben. Sovereignty and Life*, Stanford, Stanford University Press, 2007.

Avec la destruction d'une certaine rationalité moderne, si bien rapportée dans l'étude circonstanciée de Löwith, l'histoire n'est plus saisie comme un processus long et continu, mais comme étant ponctuée par des ruptures. Bien que Paul représente de façon exemplaire une telle discontinuation, Löwith ne s'y est jamais trop intéressé. Les préjugés entourant l'apôtre et régnant à l'époque dans l'esprit de bien des penseurs juifs en sont peut-être la cause. Précisément, l'incitation à « commencer à nouveau d'interpréter Paul »<sup>107</sup> sortie de la bouche de Jacob Taubes avait pour point de départ la volonté de réconcilier l'apôtre avec sa propre tradition juive et messianique. Mais Löwith, étranger à cette entreprise, se dressant contre l'anthropocentrisme chrétien, essaie d'y opposer une conception excentrique du monde<sup>108</sup>, sans réflexion aucune sur ses postulats de départ et ainsi condamnant ses analyses à demeurer en deçà du problème, comme le constate Agamben.

Cependant, ce dernier de son côté ne semble pas s'intéresser aux conditions qui rendirent possible le triomphe politique du christianisme sur l'Empire romain, ce qu'on lui reprochera plus tard<sup>109</sup>.

Nous n'avons jamais eu la prétention d'épuiser un si vaste sujet de recherche. En effet nous avons omis notamment la voie proposée par Heidegger et Bultmann, ainsi que d'autres travaux qui pourraient faire l'objet d'une reprise ultérieure. Néanmoins il nous faut dire un mot sur l'excellent travail d'Enrique Dussel.

Dussel, philosophe de la libération mexico-argentin, a élaboré depuis plusieurs années une critique des deux aspects des études sur Paul. Dans un texte paru récemment, il refuse de voir dans tous ces travaux quelque chose comme une récupération philosophique de la théologie, mais bien plutôt une « récupération philosophique des textes constitutifs (*fundacionales*) qui incluent *implicitement des catégories critiques* qui sont à l'origine d'une culture »<sup>110</sup> : le monde chrétien et le monde occidental moderne.

Mais le texte de Dussel ne s'arrête pas là. L'idée d'universalité de Badiou lui semble trop ontologique et trop abstraite, sans relation avec le sujet concret historique. Badiou, explorant cette voie, parviendra à une « politique de l'*émancipation* », mais n'atteindra jamais à une « politique de la *libération* »<sup>111</sup>,

<sup>107</sup> Taubes J., *La théologie politique de Paul. Schmitt, Benjamin, Nietzsche, Freud*, op. cit., p. 139.

<sup>108</sup> Sur ce point, voir : Donaggio Enrico, *Una sobria inquietud, Karl Löwith y la filosofía*, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 190ss et Fusaro Diego, *Filosofía a speranza, Ernst Bloch e Karl Löwith interpreti di Marx*, Turin, Il Prato, 2005, p. 34.

<sup>109</sup> Dussel Enrique, *Pablo de Tarso en la filosofía política actual y otros ensayos*, México D.F, Paulinas, 2012, p. 66.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 38.

puisque celle-ci n'advient qu'à l'occasion de l'implosion du système par la mort du juste, qui révèle ainsi son absurdité. Il est clair que Badiou ne comprendra jamais la mort rédemptrice. Car pour lui ce n'est autre que du masochisme !<sup>112</sup>

Que dire de Žižek, englué dans son lacanisme, à la recherche du noyau pervers du christianisme ? Peut-être ce noyau-là n'existe-t-il pas ! « Peut-être qu'il y a un noyau central dans le christianisme qui se tisse autour du *paradigme de l'Exode* »<sup>113</sup>. Žižek semble s'accrocher à l'idée surannée selon laquelle la mort sur la croix était nécessaire au salut, position largement dépassée par les études théologiques depuis les polémiques scotistes du Moyen Âge. Ce que ne voit pas Žižek c'est que la mort du Christ est l'œuvre du « système de la loi et de son pouvoir fétichisé »<sup>114</sup>.

Le caractère révolutionnaire de Paul, sa « déclaration de guerre à l'Empire romain » (Taubes) ne consistent pas en une subversion des valeurs morales et religieuses, mais en une offensive véhémement à l'encontre du système économique de domination et d'esclavage, pierre angulaire qui légitimait ses institutions et son pouvoir<sup>115</sup>. La *lex romana* – voilà le grave oubli de Taubes et d'Agamben – servait à justifier la violence d'institutions corrompues ainsi que de structures de domination<sup>116</sup> qui, ainsi, se perpétuaient en se renouvelant continuellement. Bien que l'esclavage, au moins dans sa possibilité juridique, se soit maintenu jusqu'au XIXe siècle, à partir de Paul on devient irréversiblement conscient que son statut est inacceptable<sup>117</sup>.

Pour terminer, disons que la remarque de Michaël Foessel<sup>118</sup> nous semble tout à fait juste. Ce dernier affirme que le retour à Paul, plus encore le retour au christianisme s'est fait dans la philosophie de ces deux derniers siècles selon trois modes : comme système de représentation à déconstruire (Nietzsche et Marx, nous ajouterons également Freud), comme retour aux sources de la métaphysique occidentale (Didier Franck, pour lequel les remarques que nous avons faites sur B. Sichère valent également) et comme clef de compréhension de nos institutions modernes en tant que produits sécularisés de concepts théologiques (Schmitt, Löwith, Blumenberg).

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>117</sup> Faye J.-P., *Paul de Tarse et les Juifs*, op. cit., p. 25.

<sup>118</sup> Foessel Michaël, « Saint Paul, la fondation du christianisme et ses échos philosophiques », in *Esprit*, *Revue Internationale*, n° 292, février 2003, pp. 79.

Or, ce qui prend de la valeur chez Agamben c'est sa tentative, à partir du contact avec Benjamin, de bâtir une pensée née des déficiences d'une philosophie de l'histoire (la grande intuition de Löwith) basée sur l'idée de progrès et de son dramatique effondrement avec les deux guerres mondiales. Ses observations le poussent à remettre en question nos modèles et représentations du monde, du temps, de l'histoire ; bref, nos images (*Bilder*, car il n'est plus question de *Weltanschauung*).

« Un roi que défait la royauté, un maître que défait la maîtrise »<sup>119</sup>, le Christ, message central de Paul, doit être compris dans la contradiction et à partir de son « caractère aporétique »<sup>120</sup>, comme le dit Ricoeur (2003, p. 85). Prétendre l'en préserver c'est lui confisquer sa valeur révolutionnaire et subversive.

---

<sup>119</sup> Sichère B., *Le jour est proche, La révolution selon Paul, op. cit.*, p. 156.

<sup>120</sup> Ricoeur Paul, « Paul apôtre, Proclamation et argumentation, Lectures récentes », in *Esprit, Revue Internationale*, n° 292, février 2003, p. 85.



## RECENSIONS



**RECENSION DE LEV VYGOTSKY,  
LEÇONS DE PSYCHOLOGIE, PARIS,  
LA DISPUTE, 2011**

---

OLEG BERNAZ

Énoncées pour la première fois en 1932 et traduites en français avec presque un siècle de retard, *Les leçons de psychologie*<sup>1</sup> présentent un ensemble de cours que Lev Semionovitch Vygotski donna à l'Institut Herzen (Saint-Pétersbourg), une institution qui formait des futurs pédagogues et enseignants. Pour comprendre l'immense importance théorique et pratique de ces cours de psychologie, il est nécessaire de rappeler, ne serait-ce que dans un survol schématique, quelques caractéristiques centrales propres au contexte social dans lequel vivait et écrivait Lev Vygotski ainsi que les thèses philosophiques fortes qui structurent le déploiement de ses recherches scientifiques.

L'un des problèmes centraux qui figuraient dans l'agenda des dirigeants politiques russes après la révolution d'octobre 1917 était l'éducation du peuple. Il s'agissait d'une tâche extrêmement difficile non seulement parce que trois citoyens russes sur quatre étaient illettrés, mais aussi parce qu'elle posait immédiatement un autre problème, celui des formateurs qui devaient guider les masses en fonction de l'idéologie dominante à cette époque. Ainsi, l'alphabétisation et l'instruction du peuple étaient deux processus sociopolitiques intimement liés qui prirent leur essor à la fin de la deuxième décennie du vingtième siècle et finirent par trouver leur point d'aboutissement en 1970, quand 99,7 % des citoyens soviétiques furent capables de lire et d'écrire<sup>2</sup>. Il est certain que la question de l'éducation du peuple

---

<sup>1</sup> Vygotski Lev, *Leçons de psychologie*, traduction de Olga Anokhina, Paris, La Dispute, 2012.

<sup>2</sup> Werth Nicolas, « Alphabétisation et idéologie en Russie Soviétique », in *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 10, avril-juin 1986, p. 19.

avait déjà été posée au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, notamment par Alexandre Herzen<sup>3</sup>, peut-être l'écrivain le plus marquant de l'intelligentsia russe, mais elle n'a suscité un très grand intérêt étatique qu'après la Révolution d'octobre. Les recherches en psychologie et en pédagogie développées par Lev Vygotski se rapportent à ces données sociales, leur point de gravitation étant la situation scolaire des enfants et le développement de la pensée enfantine. La situation des enfants en âge scolaire était particulièrement inquiétante dans les premières décennies de la constitution de l'Union Soviétique. En 1926, lorsque 55 % de la population rurale était encore analphabète, 40 % des enfants n'étaient pas scolarisés<sup>4</sup>. Cette condition de fragilité sociale était d'autant plus alarmante si l'on tient compte du fait que la paupérisation de la population urbaine avait conduit les adolescents sans tutelle à la petite criminalité<sup>5</sup>. D'où l'urgence d'une double tâche que les dirigeants politiques des soviets devaient assumer : alphabétiser les enfants, mais aussi les prendre en charge dans un processus d'éducation nationale. C'est dans cette réalité sociale qui pose problème non seulement aux acteurs politiques, mais aussi aux pédagogues soviétiques que nous devons situer les *Leçons de psychologie* de Lev Vygotski.

D'un point de vue strictement théorique, *Les leçons de psychologie* développent longuement une thèse que Vygotski reprendra deux ans plus tard dans *Pensée et langage*<sup>6</sup>, son chef-d'œuvre. Si le public français connaît déjà les idées centrales qui structurent les recherches déployées dans *Pensée et langage*, il a maintenant accès à ses soubassements scientifiques dont les *Leçons...* représentent la cristallisation théorique. Rappelons que l'élément unificateur des études expérimentales que Lev Vygotski avait présentées dans *Pensée et langage* est son idée du développement du rapport qu'entretiennent les fonctions psychiques et le mot. L'analyse de la manière dont langage et pensée s'articulent y est faite dans le cadre de leur développement depuis la petite enfance jusqu'à l'âge scolaire. Cela signifie, en effet, que le lien du langage avec la pensée n'est pas tant thématiqué comme un ensemble de signes logiquement interconnectés, mais plutôt au niveau des conditions d'émergence des significations des mots. Cette observation renvoie aux recherches produites par la linguistique contemporaine aux études expérimentales faites par Vygotski. En mettant en évidence l'importance qu'il y a à choisir pour objet d'étude la genèse de l'unité du rapport entre langage et pensée, Vygotski

---

<sup>3</sup> Kis Théofil, *Les pays de l'Europe de l'Est. Leurs rapports mutuels et le problème de leur intégration dans l'orbite de l'URSS*, Louvain, Éditions Nauwelaerts, 1964, pp. 24–25.

<sup>4</sup> Werth N., « Alphabétisation et idéologie en Russie Soviétique », *op. cit.*, p. 29.

<sup>5</sup> Sumpf Alexandre, « L'État entre les parents et leurs enfants », *De Lénine à Gagarine*, Paris, Gallimard, 2013, p. 183.

<sup>6</sup> Vygotski L., *Pensée et langage*, traduction de Françoise Sève, Paris, La Dispute, 1997.

reprend à son compte l'une des idées centrales de la linguistique selon laquelle l'essence du langage réside dans l'association d'éléments hétérogènes, tels le sens et son support matériel, l'image acoustique<sup>7</sup>. Ce qui intéresse au plus haut point Lev Vygotski lorsqu'il décrit le statut de la signification, c'est d'y reconnaître le déploiement d'un acte de pensée articulé sur son épaisseur langagière. C'est une description systématique du développement de cette articulation que nous retrouvons dans les *Leçons...* et qui structure souterrainement le contenu des hypothèses lancées dans *Pensée et langage*. Ainsi, la description du développement de la mémoire, de la perception, de l'imagination, de la volonté et de la pensée montre leur rapport fondamental au fonctionnement du langage. C'est là une description sur laquelle repose la structure argumentative de *Pensée et langage* sans qu'on y retrouve l'analyse systématique de chaque fonction psychique que nous venons de mentionner. Qu'il nous suffise ici de rappeler brièvement le cas du développement de la mémoire chez l'enfant en âge préscolaire pour exemplifier nos remarques générales : si à l'âge préscolaire c'est par le souvenir que l'enfant pense, Lev Vygotski observe qu'à l'âge scolaire l'émergence des concepts *par la médiation du mot* transforme la mémoire tout en l'intellectualisant, ce qui fait que l'enfant se souvient parce qu'il pense tout en construisant des connexions d'ordre logique qu'il ne pourra établir avant l'âge de l'adolescence<sup>8</sup>. Ainsi, la lecture de ces descriptions détaillées proposées par Vygotski dans ses *Leçons...* permet une nouvelle compréhension de *Pensée et langage*. Elle représente en même temps, nous l'avons vu, une lecture nécessaire pour reconstruire le contexte social qui surdétermine les recherches vygotskiennes. C'est une évaluation de la singulière conjonction de ces deux niveaux, théorique et pratique, qui nous permet une juste compréhension des *Leçons...*

---

<sup>7</sup> Comme nous le savons, Ferdinand de Saussure, dans ses *Écrits de linguistique générale*, avait déjà insisté sur le fait que la langue est le siège d'une dualité irréductible, à savoir son aspect interne, le sens, et son aspect extérieur immédiatement saisissable. C'est précisément cette idée qui se retrouve dans la critique amorcée par Vygotski des écrits psychologiques qui précèdent sa propre démarche.

<sup>8</sup> Vygotski L., *Leçons de psychologie, op. cit.*, pp. 86–88.



**RECENSION DE WARREN MONTAG,  
ALTHUSSER AND HIS CONTEMPORARIES,  
DURHAM-LONDON,  
DUKE UNIVERSITY PRESS, 2013**

---

FABIO BRUSCHI

L'ouvrage de Warren Montag *Althusser and His Contemporaries* constitue l'un des meilleurs résultats du renouveau d'intérêt pour la pensée de Louis Althusser auquel on assiste depuis quelques années. En dépassant les formes affectives de rejet ou d'adhésion qui en ont si souvent caractérisé la réception dans le passé, Montag opère un travail critique de grande ampleur en mobilisant à la fois des textes d'Althusser déjà publiés ou encore inédits, des références à ses principaux interlocuteurs des années 50 jusqu'aux années 80, et une perspective de lecture d'autant plus appropriée qu'elle revient sur Althusser en mobilisant la théorie de la lecture symptomale et la conception de la philosophie comme champ de bataille qu'il avait lui-même formulées.

Il y a différentes manières d'interpréter une pensée complexe, changeante et parfois même contradictoire comme celle d'Althusser. On peut opposer (pour ne prendre que l'exemple le plus évident) le théoricien de la structure des années 60 à celui de l'aléatoire des années 80 et affirmer que, si dans chacune de ces phases la pensée d'Althusser est fondamentalement homogène et cohérente, il n'y a non seulement aucun rapport de continuité entre elles, mais même un rapport de négation réciproque. On peut au contraire considérer que ces deux tendances coexistent tout au long de la pensée d'Althusser, la première en en constituant la figure exotérique et la seconde l'ésotérique. Si cette deuxième perspective semble mieux pouvoir rendre compte de ce que les parutions récentes de textes inédits d'Althusser nous ont appris sur son parcours intellectuel, elle suppose, tout autant que la première, une cohérence au fond de la pensée d'Althusser en fonction de

laquelle les tensions qui l'habitent peuvent être réduites à une certaine unité. La première perspective insiste en effet sur la cohérence interne de chaque phase, alors que la seconde pointe à la cohérence interne de chacune des couches qui habitent chaque phase, mais aussi de l'ensemble du parcours à travers une théorie de la double vérité.

La perspective de Montag nous paraît beaucoup plus fructueuse, dans la mesure où, tout en admettant aussi la possibilité d'introduire dans la pensée d'Althusser une certaine cohérence, sans laquelle toute compréhension deviendrait impossible, elle ne fait pas du principe de cette cohérence l'opérateur d'une réduction des tensions à l'œuvre dans cette pensée, mais au contraire le levier pour les expliquer dans leur nécessité. Montag considère en particulier qu'il ne faut pas démontrer la cohérence de la pensée d'Althusser en la réduisant à l'une ou l'autre de ses thèses (à telle phase, à telle couche de pensée, etc.), mais au niveau de la nouvelle problématique qu'il a essayé d'introduire dans l'espace idéologique de son époque. On peut donc affirmer que, du début à la fin de sa vie, Althusser s'est débattu avec cette problématique et que, pour pouvoir la déployer, il a dû entreprendre des parcours différents, parfois en conflit ou même en contradiction entre eux. C'est pourquoi il faut opérer une lecture symptomale, afin d'identifier les lieux où ces tensions se manifestent en tant qu'ils nous permettent d'accéder à la problématique qui les a produites. Cela ne signifie pas qu'il faut considérer les différentes thèses formulées par Althusser comme autant d'apparences qui s'effaceraient dans l'unité essentielle de sa problématique. Le caractère contradictoire de la pensée d'Althusser est en effet une nécessité interne à sa problématique, qui n'existe que dans les formes auxquelles a donné lieu la tentative de la constituer dans les conditions du champ philosophique de son temps.

D'ici découle un deuxième aspect de l'analyse de Montag, qui confronte l'œuvre d'Althusser à celle de ses interlocuteurs principaux, en reprenant l'idée althussérienne de la conjoncture théorique comme champ de bataille. Si la problématique d'Althusser n'existe que dans les effets produits par la tentative de la mettre en place, il faut la ressaisir à travers les positions théoriques par rapport auxquelles elle se construit, que ça soit en s'y ralliant ou en s'y opposant. Ainsi, *Althusser and His Contemporaries* est une tentative de faire dialoguer Althusser avec certains parmi les penseurs les plus éminents de son époque, comme Lévi-Strauss, Derrida, Lacan, Foucault et Deleuze.

L'ouvrage de Montag se divise en trois parties. La première, consacrée à la question de la structure, déconstruit une fois pour toutes l'image d'un Althusser « structuraliste ». Dès l'époque de *Pour Marx* et *Lire Le Capital*, Althusser met en effet le structuralisme lévi-straussien en parallèle avec l'herméneutique phé-

noménologique, afin de les critiquer en tant qu'ils reproduisent, plus ou moins consciemment, une philosophie du sujet et de la totalité expressive, en réduisant les différences constitutives de leurs objets à un principe unique qui les totalise. à l'encontre de cette tendance, Althusser propose une conception de la structure comme articulation d'instances différentes dont l'efficacité inégale est déterminée par la contingence de leurs rapports. Il ouvre ainsi la voie pour une identification de la structure et de la conjoncture, orientée par l'idée spinoziste d'une causalité structurale qui n'existe que dans ses effets. Montag montre bien que cette identification ne va toutefois pas sans produire des tensions. Comment en effet rendre compte de la durée d'une conjoncture sans réintroduire une conception de la structure comme principe interne de ses effets accidentels ? De ce problème découlent les hésitations d'Althusser, bien relevées par Montag, face à l'idée de structure latente qui, introduite dans la première édition de *Lire Le Capital*, est effacée à partir de la deuxième.

La deuxième partie, consacrée à la question du sujet et de l'idéologie, décèle dans la pensée d'Althusser un conflit entre, d'un côté, une position somme toute assez classique d'après laquelle l'idéologie est un ensemble de représentations séparé d'un réel qu'elle aide à se reproduire en le déformant et, de l'autre côté, une tentative, très proche de celle de Foucault, de mettre en relief la matérialité de l'idéologie, c'est-à-dire son existence et efficacité réelles dans des pratiques encadrées par des rituels et des institutions. Le noyau de cette tension réside dans la manière dont on conçoit la dimension imaginaire constitutive de toute idéologie. Soit on oppose l'imaginaire au réel, et l'on fait du premier une illusion à laquelle l'on peut échapper à travers une connaissance du deuxième – ce qui risque de reproduire toutes les apories du vieux problème du rapport entre être et pensée – ; soit on affirme, à nouveau avec Spinoza, que l'imaginaire est réel, c'est-à-dire qu'il n'est lui-même rien d'autre qu'une pratique façonnant les corps d'une certaine manière. Selon Montag, seulement cette deuxième acception du concept d'imaginaire est à même de reconnaître la portée novatrice de la conception althussérienne de l'idéologie.

Malgré l'intérêt des distinctions introduites, c'est dans cette deuxième partie que l'analyse de Montag nous semble rencontrer ses limites principales. Tout d'abord, l'explicitation du côté spinoziste de la théorie de l'idéologie proposée par Althusser mériterait à notre avis d'être mise en rapport avec sa conception de la science, peut-être à travers une comparaison avec la théorie des trois genres de connaissance de Spinoza. Or, cette notion de science, ainsi que ses liens problématiques avec celle de philosophie et plus généralement d'intervention intellectuelle, est le grand absent de l'œuvre de Montag. Directement liée à ce manque est l'ab-

sence d'un questionnement des possibilités ouvertes par la nouvelle conception de l'idéologie pour penser l'émancipation et la transformation sociale. On pourrait enfin se demander si l'insistance sur la dimension spinoziste de la conception althussérienne de l'idéologie comporte nécessairement, comme Montag semble le suggérer, l'abandon de notions comme celles de représentation ou de croyance à la faveur des notions de pratique, rituel, appareil, etc., ou s'il ne faudrait pas plutôt considérer qu'Althusser a, toujours dans le sillage de Spinoza, tenté de penser ces séries de termes en tant qu'elles renvoient à une seule et même entité prise sous deux perspectives différentes.

La troisième partie, consacrée au couple spéculaire origine/fin, identifie une oscillation dans la pensée d'Althusser entre la nécessité de critiquer la téléologie rassurante impliquée par ce couple, et le simple remplacement des contenus classiquement attribués à ces termes avec l'idée d'un chaos fondamental qui, d'être contingent, n'en est pas moins originel et rassurant. Pour critiquer cette tendance qui hante les textes du dernier Althusser, Montag opère un déplacement passionnant en dépoussiérant l'un de ses premiers articles, « L'internationale des bons sentiments », où le couple origine/fin, qui prend ici la forme du destin tragique de l'humanité toute entière, est critiqué en tant qu'il détourne les hommes des conflits du présent vers un futur sur lequel ils n'ont aucune prise.

On le comprend : la problématique que, selon Montag, Althusser s'est efforcé tout au long de sa vie de travailler est celle d'une théorie spinoziste de l'histoire et de l'action. Le principal mérite du travail de Montag est d'avoir mis en relief cette problématique ainsi que les différentes positions parfois contrastantes que la tentative de la mettre en place dans le cadre idéologique de son époque a obligé Althusser à assumer. Ce travail permet ainsi de remettre à l'ordre du jour la problématique d'Althusser, afin de vérifier sa capacité de prendre des nouvelles formes et de produire de nouveaux effets dans la conjoncture idéologique actuelle.

**RECENSION DE KAREL NOVOTNÝ,  
NEUE KONZEPTE DER PHÄNOMENALITÄT,  
WÜRZBURG, KÖNIGSHAUSEN & NEUMANN,  
2012**

---

ISTVAN FAZAKAS

Dans son nouvel ouvrage, Karel Novotný se questionne sur la nature [Natur] ou l'essence [Wesen] (les deux termes reviennent souvent sous la plume de l'auteur et il les utilise comme synonymes) de la phénoménalisation et de l'apparition (p. 9)<sup>1</sup>. Un tel questionnement est central dans la pensée de ce qui fût appelé, dans un livre de Hans-Dieter Gondek et László Tengelyi, une nouvelle phénoménologie en France<sup>2</sup>. Selon Tengelyi, la nouveauté de la phénoménologie française contemporaine consiste dans un changement dans le concept du phénomène en tant que tel, et notamment dans le fait que le phénomène est désormais saisi comme événement [Ereignis] (cf. *Neue Phänomenologie in Frankreich*, pp. 38–39). Or, pour introduire la pensée du phénomène en tant que tel, ou encore en tant que rien d'autre que phénomène, Novotný s'appuie ouvertement – entres autres, mais principalement – sur Patočka (*Vom Erscheinen als solchem*) et sur les recherches contemporaines sur la phénoménalité et sur la nouvelle phénoménologie en France effectuées par Tengelyi. Toutefois, quand il se réfère au passage de *Die neue Phänomenologie in Frankreich* qu'on vient d'évoquer, il ne cite pas la phrase sur le phénomène comme événement, et il ne se sert presque jamais du concept de l'événement pour définir le phénomène en tant que tel, ne fût-ce que dans une brève note en bas de page renvoyant à un article de Tengelyi dans le

---

<sup>1</sup> Tous les renvois à une pagination sans autres indications se rapportent à *Neue Konzepte der Phänomenalität*.

<sup>2</sup> Gondek Hans-Dieter – Tengelyi László, *Die neue Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp, 2011.

dernier chapitre portant sur la philosophie de Marc Richir (p. 169.) Néanmoins, il souscrit à la thèse selon laquelle une caractéristique générale de la phénoménologie contemporaine est d'essayer de penser le sens sans poser l'instance d'une conscience donatrice (p. 165). L'idée de l'émergence du sens sans une donation de sens par une conscience conduit-elle nécessairement à une pensée d'événement de sens [Sinnereignis] ou y a-t-il des autres voies pour penser la phénoménalisation ? Cette question n'est pas explicitement posée. En tout cas, il ne s'agit guère dans l'ouvrage de Novotný d'une thématization systématique de l'évènement, mais plutôt de la corporéité et de la subjectivité de la phénoménalisation comme des concepts directeurs pour penser les déplacements d'accents dans la pensée phénoménologique (il suffit, pour s'en rendre compte, de jeter un coup d'œil au sous-titre du livre ainsi qu'aux titres des différents chapitres). L'auteur nous livre donc des analyses qui saisissent la renonciation à l'idée de la donation du sens par une conscience comme une possibilité de penser d'une manière autre – et peut-être plus fondamentale – la corporéité et la chair (p. 12).

Le livre se compose de huit chapitres appelés *essais* par Novotný, chacun portant sur un sujet spécifique et un ou plusieurs auteurs différents. à l'exception de la première partie du premier essai, qui récapitule les concepts essentiels de Husserl pour définir le phénomène, tous les chapitres traitent des nouvelles conceptions de la phénoménalité en se référant à Michel Henry, Merleau-Ponty, Patočka, Levinas, Marion et Richir. Il est peut-être inutile de répéter ici le *Leitmotiv* de tout compte rendu qui relève de sa tâche même ; notons cependant que, comme il s'agit d'un texte qui puise dans l'œuvre des différents auteurs, le livre prend une ampleur conceptuelle et une richesse thématique que nous ne serons pas capables d'évoquer, ne fût-ce qu'en forme des allusions et en dépit de sa densité. Il est donc inévitable d'être sélectif.

Le point de départ husserlien est fixé avec une référence au *Vème Investigation logique*, où Husserl introduit ce que Novotný appellera tout au long de son livre la *différence phénoménologique originelle* [*ursprüngliche phänomenologische Differenz*]. Il s'agit de la fameuse distinction entre le vécu et la chose, c'est-à-dire l'idée selon laquelle il y a une différence fondamentale entre l'*apparaître* de la chose (le vécu) et la chose *apparaissant*, et notamment que les apparitions elles-mêmes n'apparaissent pas, mais elles sont vécues. Selon cette différence originelle le phénomène est conçu comme l'apparaissant, contrairement au vécu ou à l'apparaître, qui à son tour ne se phénoménalise pas (p. 19). Or, le phénomène est toujours constitué par une donation de sens opérée par la conscience intentionnelle (p. 18). Ce sont ces deux thèses qui serviront comme axes de la réflexion et qui vont être mise en question lors des analyses que Novotný effectue dans *Neue Konzepte*

*der Phänomenalität* : il s'agira de se questionner sur le rôle fondamental de la conscience dans la constitution du phénomène, mais aussi de reconsidérer la relation entre apparition et apparaissant. En ce qui suit, on aimerait esquisser, même si très schématiquement, trois problématiques qui se cristallisent dans le livre et qui découlent de la critique que les auteurs traités par Novotný ont adressée à Husserl. Ces esquisses ne sont que des choix – peut-être arbitraires – des quelques exemples pour illustrer les grands thèmes des recherches présentées dans l'ouvrage.

Une des problématiques, peut-être la plus centrale, de *Neue Konzepte der Phänomenalität*, est celle de la relation entre conscience, affectivité et corporéité. Une première mise en cause du rôle fondateur de la conscience est effectuée en référence à Michel Henry. Contre la tendance réductrice-épistémologique de Husserl, Henry met en valeur l'affectivité, qu'il interprète comme ce qui assure l'auto-révélation et en même temps rend possible le sensible. Cependant, dit Novotný, on ne peut pas ne pas voir dans cela un bouleversement dans l'autre extrême. Car l'extension de l'affectivité à toute forme de sensibilité est hautement problématique. Il vaudrait mieux faire la distinction entre le sensible tel qu'il se présente dans l'affectivité et le sensible tel qu'on en parle à propos de la perception (p. 40). Contrairement à cette radicalisation de l'affectivité qui aboutit à un renversement total de la thèse du jeune Husserl, on peut, avec Merleau-Ponty, penser une autre possibilité. Au lieu de mettre l'accent sur l'affectivité de la vie et la passivité contre l'activité de la conscience intentionnelle, Merleau-Ponty thématise la corporéité de l'expérience. Pour Novotný, Merleau-Ponty joue un rôle important dans le débat sur la conscience et l'affectivité, parce que, et surtout dans ses ouvrages tardifs, il a essayé de surmonter le dualisme de la différence phénoménologique originelle de Husserl. Le concept, où plutôt l'élément au sens des anciens de *la chair* ne peut pas être absorbé ni par la conscience, ni par le monde des objets. Cependant, cela ne veut pas dire que dans la chair la différence entre le vécu et ce qui est vécu soit complètement annulée, elle est plutôt réinterprétée (p. 47). Le concept clé pour cette réinterprétation est celui de *l'écart*, qui comme *chair* est propre à la fois à la conscience et au monde sensible. C'est cet écart qui ouvre l'espace de jeu dans lequel des choses peuvent venir à l'encontre d'un Je (p. 66).

Une deuxième problématique pourrait être dégagée sous le nom du « transcendantal ». Il s'agit, en effet, de la question de la condition de possibilité de la phénoménalisation. Comment se fait-il que des phénomènes apparaissent ? Qu'est-ce qui rend possible l'apparaître ? Cette problématique ressort par exemple dans un passage du livre sur Patočka où il est question du monde. Dans ce passage Novotný récapitule l'idée patočkienne selon laquelle c'est le monde en tant que champ de l'apparaître *dans* lequel et *par* lequel l'étant apparaît (p. 83). Mais est-

ce que le transcendantal peut être donné lui-même ? Y a-t-il une donation de ce qui donne ? Ces questions qui vont être les questions directrices du chapitre sur Marion étaient déjà posées par Patočka. Or, la réponse de Patočka est la suivante : le champ phénoménal, qui a comme fonction de montrer, se montre lui-même, à partir de lui-même (p. 82). Cependant, la question du transcendantal n'est pas présente que dans le chapitre sur Patočka, mais il resurgit dans toutes les analyses de Novotný. Il suffit, pour trouver d'autres exemples, de penser à l'analyse de l'affectivité chez Michel Henry dont il était déjà question et qu'on pourrait aussi appeler une affectivité transcendante, mais aussi à la question de la chair chez Merleau-Ponty, qui rend possible l'expérience. Les deux premières problématiques sont donc intimement liées.

Une troisième problématique serait celle de la phénoménologie elle-même. Quelles sont les limites de la phénoménologie et quelles sont ses nouvelles fondations ? Ces questions sont posées à propos de Levinas, Marion et Richir. La phénoménalisation rencontre ses propres limites dans ce que Levinas thématise comme le visage de l'autre. Novotný souligne l'idée levinasienne selon laquelle ce qui me parle dans le visage ne peut pas être un phénomène, ne peut pas être donné comme un phénomène, car c'est l'infini même (p. 120). Dans la rencontre de l'autre il y a quelque chose de singulier qui se passe, qui ne peut plus être saisi avec le schéma de la différence originelle de Husserl. Il s'agit plutôt, insiste Novotný, d'une « inversion éthique » de l'intentionnalité, et notamment dans la mesure où ce n'est pas l'autre qui est l'objet de l'intention de *ma* conscience, mais c'est moi qui suis donné pour l'autre et c'est seulement à partir de la dimension éthique de la rencontre qu'on peut parler d'un sujet quelconque (p. 118). Dans la rencontre il n'est plus question de la phénoménalisation, mais de l'éthique. Or, c'est exactement cette opposition entre la phénoménalité et la signification éthique qui trouvera sa radicalisation dans les œuvres tardives de Levinas, et qui aboutira au détachement du problème de l'apparaître de la subjectivité et de la corporéité (pp. 141–142). Contrairement à Levinas qui pousse la phénoménologie classique à ses limites en mettant en valeur l'éthique, Marion et Richir cherchent sa refondation. Les deux derniers chapitres portent sur ces tentatives de la nouvelle phénoménologie en France qui, en s'appuyant sur les concepts-clés de la donation et la réduction, ont conduit à deux thèses opposées : « *Autant de réduction, autant de donation* »<sup>3</sup> ; « *d'autant plus de réduction, d'autant moins de donation* »<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Marion Jean-Luc, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, P.U.F., coll. « Epiméthée », 1997, p. 23, c'est nous qui soulignons.

<sup>4</sup> Richir Marc, *Intentionnalité et intersubjectivité*, in D. Janicaud, *L'intentionnalité en question*, Paris, Vrin, 1995, p. 154, souligné dans l'original.

Ces exemples ne suffisent sans doute pas pour illustrer la richesse et la complexité des analyses de Novotný et donnent peut-être l'impression que les différents chapitres portent sur des problématiques différentes. Or, il ne s'agit nullement de cela ; les problématiques qu'on a dégagées sont entrelacées et surgissent tout au long du livre. C'est pourquoi ce livre doit être lu en entier si l'on veut avoir une vue approfondie sur les problèmes de la subjectivité et de la corporité, du transcendantal ou de la phénoménologie et la phénoménalisation en général. Cependant, le partage du livre nous permet aussi de lire les différentes parties comme des essais indépendants, car on trouvera toujours une exposition claire des questions ainsi qu'une récapitulation des idées fondamentales dans chaque chapitre.



## SUR LES AUTEURS

---

**Chiara Pasqualin** a étudié la philosophie à l'université de Padoue et également à la *Scuola Galileiana di Studi Superiori*. De janvier 2010 à avril 2013, elle a effectué un doctorat cotutelle à l'université de Padoue et à l'université d'Innsbruck. Sa thèse s'occupe du concept de „Befindlichkeit“ dans l'œuvre de Heidegger.

**Simone L. Maestroni** a étudié la philosophie à l'université de Pavie et à Heidelberg. Depuis 2011, il est chercheur scientifique au poste de professeur à la chaire de théorie de la connaissance à l'université de Bonn et traducteur de l'allemand en italien (plusieurs livres et articles). Depuis 2012, il est doctorant en „EuroPhilosophie“ (doctorat cotutelle à l'université de Bonn et à Toulouse) avec une thèse sur la philosophie moyenne de Schelling. Ses domaines de spécialisation sont le germanisme, la théorie de la traduction et la philosophie de la religion.

**Attilio Bragantini**, ancien élève du Master Erasmus Mundus EuroPhilosophie. Il a étudié la philosophie à l'université de Milan, Tübingen, Louvain, São Carlos et Toulouse. Il est actuellement doctorant en philosophie politique à l'université de Padoue. Il s'occupe principalement de la pensée de Hannah Arendt et de Michel Foucault.

**Oriane Petteni** est ancienne élève du master Erasmus Mundus EuroPhilosophie. Après un mémoire portant sur « État moderne, État-Nation et démocratie. Pour la relecture axiologique d'un lourd héritage » et la publication d'articles consacrés au concept de nomadisme chez Deleuze et à son utilisation en géographie, au narrateur kafkaïen et à son rapport à la pensée politique hégélienne ainsi qu'à Cla-

rice Lispector et son rapport à Lacan lecteur de Hegel, elle est désormais doctorante à Liège, collaboratrice scientifique à l'Ulb et mandataire d'une bourse FRFC concernant un projet sur les « nouvelles normativités ».

**Saki Kogure**, ancienne élève du master Erasmus Mundus EuroPhilosophie, est doctorante à l'Université Catholique de Louvain. Sa recherche doctorale porte sur le concept de vie au croisement de la psychanalyse et de la philosophie politique à partir de l'œuvre de Giorgio Agamben.

**Aníbal Pineda Canabal** est doctorant FNRS à l'Université Catholique de Louvain. Il a aussi étudié aux universités de Coimbra et de Prague dans le cadre du master Erasmus Mundus EuroPhilosophie. Ses intérêts de recherche portent sur la philosophie juive allemande du début du XX<sup>e</sup> siècle et notamment sur la question de la philosophie de l'histoire chez Ernst Bloch.



ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

# *Interpretationes*

STUDIA  
PHILOSOPHICA  
EUROPEANEA  
VOL. III / NO. 1 / 2013

Obálka a grafická úprava – Layout and cover design: Kateřina Řezáčová

Vydala Univerzita Karlova v Praze

Nakladatelství Karolinum, Ovocný trh 3–5, 116 36 Praha 1

Published by Charles University in Prague

Karolinum Press, Ovocný trh 3–5, 116 36 Praha 1

<http://cupress.cuni.cz>

Praha 2014

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Typeset by Karolinum Press

Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum

Printed by Karolinum Press

MK ČR E 19831

ISSN 1804-624X