

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 2001¹ 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 »² 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

¹ 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.

² 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 1966³, 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 »⁴, 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*⁵, 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^e 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'exilé⁶, de « derniers européens » échappés au carnage et plongés dans un nouveau pays, éradiqués de leur culture

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

⁴ 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).

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

⁶ 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 rectorat⁷, 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 posthume⁸, compliqua davantage la possibilité de discuter avec et à partir de lui ces *sombres temps*⁹.

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*¹⁰.

⁷ 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).

⁸ 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).

⁹ 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).

¹⁰ 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 numéro¹¹. 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).

¹¹ 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'inscrire¹².

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 séminaires¹³. 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 ensemble¹⁴, 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

¹² 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.).

¹³ Cf. Heidegger M., *Être et temps*, op. cit., § 6.

¹⁴ 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.