

## 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 recourent 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 recouplement 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 aristotélicienne 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.