

## Heidegger et l'*aretè*

Jacques Taminiaux  
*Université Catholique de Louvain*

---

La palabra *areté* no figura en *Ser y tiempo*, que sin embargo usa un gran número de términos griegos. Según el índice más reciente, las lecciones de Marburgo, que marcan la génesis del libro de 1927, no la utilizan tampoco aún cuando ellas tratan de textos griegos en los que el uso de la palabra *areté* es frecuente. Solamente el curso de 1924 sobre *El Sofista* de Platón utiliza la palabra, aunque muy escasamente, en su introducción que trata sobre la *Ética a Nicómaco*. El artículo se propone dilucidar esta discreción. Ella se debe a una absorción deliberada de la ética en la ontología.

“Heidegger and *Arete*”. The word *arete* is not found in *Being and Time*, even though it uses a large number of Greek terms. According to the most recent index, the Marbourg lectures that mark the genesis of the 1927 work, do not use it either. Nevertheless, they deal with Greek texts in which the use of the word *arete* is frequent. Only the 1924 course on Plato’s *The Sophist* uses the word, rarely in its introduction that deals with the *Nichomachean Ethics*. This paper intends to elucidate this discretion. It is due to a deliberate absorption of ethics into ontology.

---

Y a-t-il chez Heidegger une pensée de l'*aretè* ?

Il nous semble que la question mérite d'être posée dès que l'on tient pour acquis que l'interrogation philosophique par laquelle Heidegger s'est imposé à notre siècle comme un penseur incontournable s'est articulée à la faveur d'un long débat avec les Grecs. On sait en effet que cette interrogation à laquelle Heidegger donnait le nom d'ontologie fondamentale s'est exprimée pour la première fois publiquement, et avec quel éclat, dans le maître-ouvrage de 1927, *Sein und Zeit*, où Platon et Aristote sont évoqués à maintes reprises. Et l'on sait aussi depuis quelque temps, grâce à l'entreprise de longue haleine qu'est la publication de la *Gesamtausgabe*<sup>1</sup>, que le livre de 1927 est le fruit d'une gestation de plusieurs années, marquée par un enseignement qui était consacré pour une très large part à une interprétation phénoménologique de la philosophie grecque.

C'est ainsi que furent prononcées dès 1921 des leçons sur Aristote, sous l'intitulé *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*<sup>2</sup>, leçons dont est issu le fameux rapport adressé par Heidegger à Natorp en 1922 : *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*<sup>3</sup> et par lequel il justifiait sa candidature à un poste d'enseignement à l'université de Marbourg. C'est ainsi encore qu'en 1923 des leçons d'introduction à la recherche phénoménologique<sup>4</sup> commencent par consacrer plus de trente pages à Aristote ; qu'en 1924 un cours avancé interprète longuement le dialogue platonicien *Le Sophiste* à la lumière rétrospective d'Aristote et tout particulièrement de l'*Éthique à Nicomaque*<sup>5</sup> ; que l'année suivante un cours intitulé *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*<sup>6</sup> traite

---

<sup>1</sup> Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe*. Dans les notes qui suivent on utilisera pour l'oeuvre complète de Heidegger le sigle GA avec le numéro du volume correspondant.

<sup>2</sup> GA 61.

<sup>3</sup> Heidegger, Martin, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, Toulouse : T.E.R., 1992.

<sup>4</sup> GA 17.

<sup>5</sup> GA 19.

<sup>6</sup> GA 21.

abondamment de Platon et d'Aristote ; et qu'enfin un cours de 1926 porte sur "Les concepts fondamentaux de la philosophie antique".

Bref chacune des années qui jalonnent la gestation de *Sein und Zeit* est marquée par un effort assidu d'interprétation des philosophes grecs, surtout de Platon et d'Aristote.

Or il est notoire qu'*aretè* est un mot dont la fréquence, chez les philosophes grecs qui retenaient en priorité l'attention de Heidegger, est telle qu'elle semble défier la comptabilité.

En revanche, *aretè* ne figure pas parmi les mots grecs dont *Sein und Zeit* fait un fréquent usage. De plus, si l'on se fie à l'excellent index publié récemment par Robert Petkovsek et couvrant précisément la période qui va de 1919 à 1927, donc la phase de gestation de *Sein und Zeit*, on peut remarquer que le mot *aretè* ne figure que dans le cours de 1924, et qu'en outre sa présence y est assez discrète puisque seules quelques pages<sup>8</sup> le mentionnent expressément à plusieurs reprises<sup>9</sup>.

À s'en tenir à la lettre des écrits disponibles, on serait donc tenté de conclure très vite que la question que nous formulions en commençant est sans objet puisque les textes envisagés littéralement semblent y opposer une fin de non-recevoir.

Mais peut-être est-il prématuré de conclure de la sorte car il se pourrait que l'absence du mot n'entraîne pas l'absence du thème qu'il désigne.

Mais comment cerner la présence éventuelle du thème sans appui littéral ?

Pour sortir de l'impasse il n'y a pas d'autre issue que de commencer par prêter attention à l'usage que fait Heidegger du mot *aretè* aux pages 53 et suivantes du cours sur *Le Sophiste*<sup>10</sup>. Aussi ténu qu'y soit l'usage explicite du mot, il se pourrait que ces pages offrent à notre exploration tâtonnante une base de certitude susceptible de s'élargir.

---

<sup>7</sup> GA 22.

<sup>8</sup> GA 19, p. 53sq.

<sup>9</sup> Cf. Heidegger-Index (1919-1927), Ljubljana: Presses Universitaires de Ljubljana, 1998.

<sup>10</sup> GA 19.

Les pages dont il s'agit s'inscrivent dans un paragraphe (§ 8) qui a pour thème l'analyse de la *phronèsis* conduite par Aristote au chapitre V du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*. Pourquoi commenter cette analyse dans un cours qui a pour objet *Le Sophiste* de Platon ? Parce que, insiste Heidegger dès le début du cours, les thèmes dont discute ce dialogue — être et non-être, vérité et apparence, connaissance et opinion — ne peuvent être valablement interprétés qu'à deux conditions. La première est que l'on se demande au préalable comment ils peuvent devenir visibles ; la seconde est que l'on s'enquière du terrain à partir duquel le passé historique peut devenir accessible. La première condition sera remplie, prévient Heidegger, si l'on aborde les thèmes en question à titre de phénomènes qu'il s'agit de voir et d'exprimer en fonction de ce qu'ils donnent à voir. Autrement dit, l'interprétation des thèmes en question se doit d'être phénoménologique. Quant à la seconde condition, elle sera remplie si l'on pose en principes herméneutiques non seulement que le passé auquel il faut chercher accès concerne intimement l'interprète au lieu d'être un objet indifférent et détaché de lui, mais encore que l'interprétation doit procéder du clair en direction de l'obscur. C'est pour satisfaire à ces deux principes que Heidegger décide d'interpréter Platon à partir d'Aristote, étant entendu que l'élève voyait plus clair que le maître et qu'il parvint à radicaliser l'enseignement qu'il avait reçu de Platon en situant rigoureusement les thèmes dont débattait celui-ci en rapport intime avec l'existence même de l'homme.

Cela étant, le simple rappel des thèmes dont débattait le dialogue sur *Le Sophiste* permet déjà d'esquisser concrètement le style qu'est censé revêtir le recours à Aristote entrepris par Heidegger en vue de s'assurer des bonnes conditions phénoménologico-herméneutiques de son enquête. Ces thèmes s'énoncent, nous l'avons dit, comme des contrastes ou oppositions — être et non-être, vérité et apparence, connaissance et opinion — qu'il s'agit d'appréhender phénoménologiquement, c'est-à-dire de voir et de décrire, ainsi que d'interpréter eu égard à l'étant humain que ces contrastes concernent de près. Par delà l'énoncé en série des contrastes, il est aisé de s'apercevoir que les thèmes qu'ils évoquent sont étroitement reliés : la connaissance a partie liée avec la vérité, laquelle a partie liée avec l'étant en tant qu'il est, tandis que l'opinion a partie liée avec l'apparence à laquelle il

arrive de faire passer pour étant en vérité ce qui n'a nullement cette dignité. Justement ce qui est en jeu dans la lutte de Platon contre les sophistes, c'est la conquête de cette connaissance à l'encontre de cette opinion. Le détour par Aristote est destiné à établir que dans cette conquête il y va d'une manière humaine d'exister. Et comme c'est, en définitive, la vérité qui relie la connaissance à l'étant en tant qu'il est, le détour par Aristote vise à établir comment la vérité, en même temps qu'elle caractérise l'être des étants auxquels l'existant humain se rapporte, caractérise du même coup, selon des modalités diverses qu'il y a lieu de déterminer, la manière d'être de cet existant.

Or "vérité" en grec, cela se disait *alèthèia*. Le caractère privatif de ce mot, que Heidegger traduit par "dé-voilement", suffit à indiquer, insiste d'emblée le cours qui nous occupe, que pour les Grecs la vérité telle qu'ils l'entendaient n'est pas immédiatement disponible mais qu'elle doit être conquise sur un voilement initial. C'est cette conquête, affirme Heidegger, qui a mobilisé toute l'énergie de Platon et animé sa lutte contre les sophistes et les rhéteurs. Aristote, héritier de son enseignement, non seulement souligne, après lui, que le vrai, au sens du dévoilé, est un caractère de l'étant et de l'être de celui-ci, mais encore, et plus nettement que son maître, met en relation cet état dévoilé de l'étant et de l'être de celui-ci avec le mode d'être de l'existant humain, cet étant capable de dévoiler (*alètheuein*) en tant qu'il est le seul vivant qui parle.

On le voit, le recours à Aristote dans ce cours de 1924 consiste en une réappropriation en termes d'existence de tous les thèmes évoqués ci-dessus. Il s'agit pour Heidegger de montrer que ces thèmes, loin de relever, comme des objets distants, de ce qu'on appelle l'histoire des idées, et des techniques d'analyse, de comparaison, de généalogie, chères aux spécialistes de cette histoire, sont autant de questions qui concernent l'existence même de celui qui leur prête attention. Lorsqu'il écarte au passage la méthode usuelle de cette histoire — éclairer les textes à partir de ceux qui les précèdent, expliquer Platon à partir des Pré-socratiques — il fait tout autre chose que de substituer une méthode rétrospective — éclairer Platon à partir d'Aristote — à une méthode prospective. Il ne s'agit pas tout simplement de substituer la seconde méthode à la première sous prétexte que les élèves sont mieux informés que leurs maîtres, ou que le plus

proche est plus aisé à connaître que le plus lointain. Si Heidegger a recours à l'*Éthique à Nicomaque* pour introduire à Platon, c'est parce qu'il voit se dessiner dans ce traité d'Aristote les axes mêmes de sa propre interrogation philosophique. Et c'est bien pourquoi le langage dans lequel s'exprime sa lecture d'Aristote est déjà celui dans lequel s'exprimera *Sein und Zeit*. Autrement dit, ce qu'il découvre déjà dans l'*Éthique à Nicomaque*, comme il l'affirmera nettement un peu plus tard dans les leçons de 1926 sur "Les concepts fondamentaux de la philosophie antique", c'est une "ontologie du *Dasein*", de même qu'il découvre dans le *De anima* toute une "ontologie de la vie"<sup>11</sup> ; que vient faire l'*aretè* dans ce contexte et comment s'y définit-elle ?

Il convient de noter tout d'abord que le recours de Heidegger à l'*Éthique à Nicomaque* se concentre exclusivement sur les livres VI et X du traité, laissant ainsi dans l'ombre les longs développements qu'Aristote dans les livres I à V consacre successivement au Bien et au bonheur, à la relation entre le moyen et les extrêmes, ainsi qu'aux *aretai* proprement éthiques que sont le courage, le contrôle de soi, la générosité, la magnificence, la grandeur d'âme, la gentillesse, la bienveillance, la sincérité et la justice. Et si Heidegger ne retient du traité aristotélicien que les livres VI et X, c'est, on s'en aperçoit très vite, parce que l'*alèthèia* et l'étude des façons dont s'y rapporte le vivant doué de parole qu'est l'être humain y jouent un rôle déterminant. On aurait cependant tort d'en conclure que la reprise heideggerienne de la thématique aristotélicienne de l'*aretè*, telle qu'elle est développée dans ces livres, est strictement épistémologique. En effet, les *aretai* dites communément intellectuelles dont ces livres traitent ne sont abordées par Heidegger ni sous un angle éthique, ni sous un angle épistémologique, mais bien plutôt sous un angle essentiellement ontologique. Autrement dit, elles sont abordées par lui comme des modes de dévoilement de l'étant en tant que tel.

Suivons donc sa lecture.

Le livre VI du traité aristotélicien commence par rappeler que le principe juste (*orthos logos*) régissant chacune des dispositions éthiques examinées dans les livres précédents consiste dans le choix du juste

---

<sup>11</sup> GA 22, pp. 182-188.

milieu, à égale distance de l'excès et du défaut. Il rappelle ensuite que les *aretai* de la *psychè* se divisent en deux groupes : les *aretai* éthiques et les *aretai* dianoétiques. À leur tour ces dernières, qui relèvent de la part de la *psychè* douée de *logos*, se subdivisent en deux groupes : celui où la *psychè* prend en vue les étants dont les principes (*archai*) sont invariables, et celui où elle prend en vue les étants susceptibles de variation. Le premier groupe est dit épistémonique, tandis que le second est dit logistique ou délibératif. Cela étant, la tâche que s'assigne Aristote dans ce livre VI est de déterminer pour les aptitudes dianoétiques de la *psychè* relevant de l'un ou de l'autre de ces groupes quelle est la disposition la meilleure (*bestistè hexis*), ce qui équivaut à déterminer d'une part quelle est l'*aretè* épistémonique, et d'autre part quelle est l'*aretè* délibérative. Or chacune des aptitudes dianoétiques de la *psychè* a une fonction aléthéique. Par conséquent, pour repérer l'*aretè* spécifique de chacun des deux groupes, il importe de déterminer dans l'un comme dans l'autre l'aptitude qui exerce le mieux cette opération aléthéique.

C'est en ce point que Heidegger entame sa lecture, en soulignant d'emblée qu'Aristote introduit sa recherche effective "par une énumération programmatique des modes d'*alètheuein*, que sont la *technè*, l'*epistèmè*, la *phronèsis*, la *sophia*, et le *noûs*"<sup>12</sup>. Et Heidegger ne laisse planer aucun doute sur la façon dont il entend ces modes. Alors qu'Aristote les attribue à la *psychè*, Heidegger n'hésite pas à les attribuer au "*Dasein* humain". Pas plus qu'il n'hésite à traduire *alètheuei è psychè* par "le *Dasein* est dévoilant", ou encore par la formule que reprendra *Sein und Zeit* : "le *Dasein* est dans la vérité", en spécifiant que le dévoilement est une détermination de l'être du *Dasein*<sup>13</sup>. Il n'hésite pas davantage, puisque le *Dasein* exerce le dévoilement qui le détermine dans son être en se rapportant à des étants, à introduire d'entrée de jeu, dans sa traduction de l'énumération aristotélicienne des modes dianoétiques d'*alètheuein*, le mot "étant", même si Aristote n'en fait pas expressément mention.

On pressent déjà dans ces conditions que la lecture de la problématique aristotélicienne de l'*aretè* consistera pour Heidegger à définir

<sup>12</sup> Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 3, 1149b 15sq.

<sup>13</sup> Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, § 4.

eu égard au *Dasein* la capacité ontologique de dévoilement inhérente à chacun des modes énumérés par Aristote, de manière à déterminer leur portée. Et puisqu'Aristote définit l'*aretè* en général comme la disposition la meilleure, il s'agira de discerner pour chacun des deux modes fondamentaux de dévoilement que sont l'épistémonique et le délibératif quelle est "sa possibilité la plus propre de découvrir les étants tels qu'ils sont et de les maintenir à découvert"<sup>14</sup>.

Or Aristote soutient que la disposition épistémonique la meilleure est la *sophia*, et il relègue l'*épistèmè* à un rang inférieur. Quant à la disposition logistique ou délibérative, c'est à la *phronèsis* qu'Aristote attribue la dignité d'*aretè*, dignité à laquelle, selon lui, la *technè* ne saurait prétendre.

La question qui nous occupe est donc de savoir si Heidegger souscrit à ces deux hiérarchies et quelle signification il leur attribue.

Comme nous l'indiquions plus haut, c'est seulement dans les pages qu'il consacre à l'analyse aristotélicienne de la *phronèsis* que Heidegger utilise expressément à plusieurs reprises le mot *aretè*. Cette fréquence même suggère que c'est à la *phronèsis* qu'il attribue par priorité la dignité d'*aretè*. Voilà qui permet de présumer, étant donné le contexte herméneutique que nous avons rappelé à grands traits, que l'analyse aristotélicienne de la *phronèsis* revêt à ses yeux une importance capitale. Mais puisque manifestement la *sophia*, elle aussi, est pour Aristote une *aretè*, et même l'*aretè* la plus haute, on peut présumer, du même coup, qu'il s'agira aussi pour Heidegger d'interroger cette prééminence et de la situer par rapport à l'*aretè* de la *phronèsis*.

Pour peu que l'on soit familier de *Sein und Zeit*, il est aisé de s'apercevoir que l'importance capitale que Heidegger attribue ainsi à l'analyse aristotélicienne de la *phronèsis*, deux ou trois ans avant la publication du maître-ouvrage, tient à ce qu'il y voit se dessiner l'axe central de sa propre analytique du *Dasein*.

Nul besoin d'entrer dans le détail de sa lecture pour s'en convaincre. Quelques coups de sonde peuvent suffire à notre propos.

L'interprétation heideggerienne de la *phronèsis* aristotélicienne au § 8 du cours sur *Le Sophiste* s'engage sur un rappel du caractère aléthérique des deux modes épistémoniques et des deux modes délibé-

---

<sup>14</sup> GA 19, § 5b.

ratifs. Heidegger souligne que ni l'*epistèmè* pour le premier mode, ni la *technè* pour le second ne peuvent prétendre au rang d'*aretè*. Et c'est alors qu'il donne sa propre définition du mot : *aretè* signifie "possibilité authentique et pleinement développée" de dévoilement<sup>15</sup>.

Le paragraphe 8 demande alors à quel titre la *phronèsis* est en droit de prétendre à ce rang d'*aretè*, au sens de "possibilité authentique (*eigentlich*)" de dévoilement tandis que la *technè* ne peut y prétendre.

La réponse est simple : la *phronèsis* peut prétendre à ce rang d'*aretè* dans la mesure où le dévoilement qu'elle opère a pour objet le *Dasein* lui-même.

C'est cette réponse qu'il importe de considérer de près.

Comme la *technè*, rappelle Heidegger, la *phronèsis* met en jeu une délibération. Comme c'est le cas pour la *technè*, la délibération mise en jeu par la *phronèsis*, est, comme telle, relative à quelque chose qui peut être autrement. Mais là s'arrête la ressemblance entre ces deux modes délibératifs. Car ceux-ci diffèrent essentiellement quant à leur but et à leur principe. Le *telos* de l'action qu'éclaire la *technè*, action qui est de *poièsis*, de production ou de fabrication de quelque chose, ce but est quelque chose d'autre que le *Dasein*, "un étant qui lui fait face", un *ergon*, une oeuvre qui tombe en dehors de lui. En revanche, l'action qu'éclaire la *phronèsis*, loin d'être un commerce avec des étants extérieurs est la *praxis*, entendue comme la conduite de la vie même de l'homme, c'est-à-dire comme la manière même dont existe le *Dasein*. Et le but que prend en vue la *phronèsis* n'est pas davantage extérieur (*para*) car il n'est rien d'autre que l'accomplissement de la *praxis*, *eu prattein*, c'est-à-dire l'accomplissement de la manière même dont existe le *Dasein*. C'est dans le *Dasein* lui-même, et non dans des choses qui tombent en-dehors de lui, que réside le *ou heneka* de la *phronèsis*. La différence entre *technè* et *phronèsis* n'est pas moins tranchante si l'on considère l'*archè* ou principe de l'une et de l'autre. En effet, l'*archè* que prend en vue la *technè* pour guider la production d'une oeuvre est elle aussi, par nature, extérieure au *Dasein* : c'est l'*eidòs*, la forme ou le modèle du

---

<sup>15</sup> GA 19, § 7.

produit extérieur qu'il s'agit de faire advenir. En revanche l'*archè* de la *phronèsis* n'est en rien extérieure au *Dasein*, car elle n'est rien d'autre que l'option par laquelle celui-ci se dispose à se découvrir.

La fonction de la *phronèsis* en tant que mode de dévoilement est donc, selon Heidegger, de rendre l'homme "transparent à lui-même", et de conquérir cette transparence en l'arrachant à tout ce qui est susceptible de la voiler ou d'en détourner. Car, insiste Heidegger, "il ne va pas de soi que le *Dasein* doit être dévoilé à lui-même dans son être propre"<sup>16</sup>.

Ce qui est remarquable dans cette lecture heideggerienne d'Aristote, c'est d'abord l'insistance avec laquelle elle se meut dans la sphère de l'*Eigentlichkeit*, du Soi dans ce qu'il a de plus propre. C'est ensuite, en continuité avec cette accentuation du même par opposition à l'autre, l'insistance avec laquelle elle fait basculer l'éthique dans l'ontologique. Là où Aristote écrit que le *phronimos* est celui qui délibère bien eu égard aux choses qui contribuent au bien vivre en général (*poia pros to eu zên olôs*)<sup>17</sup>, Heidegger n'hésite pas à traduire : "qui délibère de façon appropriée eu égard au juste mode d'être du *Dasein* comme tel et en totalité"<sup>18</sup>. Là où Aristote écrit que la *phronèsis* est une "disposition aléthéique relative à l'action et concernant les choses qui sont bonnes pour les êtres humains (*ta anthrôpina agatha*)<sup>19</sup>, Heidegger n'hésite pas à traduire : "une disposition du *Dasein* humain telle qu'en elle je dispose de ma propre transparence"<sup>20</sup>.

On objectera sans doute que l'introduction par Heidegger dans son interprétation de la *phronèsis* aristotélicienne, de la notion de *Gewissen*, communément traduite par "conscience morale", indique quand même une sorte de résistance à l'ontologisation radicale qui nous paraît marquer sa lecture. Nous croyons au contraire que l'introduction du *Gewissen* confirme cette ontologisation.

Notons d'abord que c'est après avoir poussé plus avant la comparaison entre *technè* et *phronèsis* que Heidegger suggère une proximité entre celle-ci et le *Gewissen*. Il est remarquable, dit-il, que la

<sup>16</sup> GA 19, § 8b.

<sup>17</sup> Aristote, *o.c.*, 1140a 28.

<sup>18</sup> GA 19, § 8a.

<sup>19</sup> Aristote, *o.c.*, 1140b 5.

<sup>20</sup> GA 19, § 8b.

*technè* est susceptible de développement et s'améliore en fonction des échecs qu'elle rencontre, tandis que la *phronèsis* obéit pour ainsi dire à la loi du tout ou rien. Elle ne peut être "plus ou moins complète". Ou bien elle est, ou bien elle fait défaut, de sorte qu'on ne peut dire comme c'est le cas pour la *technè* "qu'elle a une *aretè*" ; il faut dire bien plutôt "qu'elle est en elle-même *aretè*"<sup>21</sup>. De plus, alors que ce qu'a découvert la *technè* peut tomber dans l'oubli, car le savoir-faire qui lui est inhérent peut se perdre, par contre "eu égard à la *phronèsis* il n'y a pas cette possibilité de tomber dans l'oubli", car "elle est à chaque fois nouvelle"<sup>22</sup>. C'est en ce point que Heidegger introduit le *Gewissen*. Il écrit à propos de 1140b 28sq. : "Certes l'élucidation donnée par Aristote est ici très mince. Mais il ressort néanmoins clairement du contexte que nous n'irions pas trop loin dans notre interprétation en disant qu'Aristote a ici rencontré le phénomène du *Gewissen*"<sup>23</sup>. Et il ajoute : "La *phronèsis* n'est rien d'autre que le *Gewissen* mis en mouvement, rendant l'action transparente. Le *Gewissen* ne peut être oublié."<sup>24</sup> Autrement dit, le *Gewissen* ici évoqué n'est pas entendu comme un sens du bien par opposition au mal, mais comme le pouvoir à chaque fois neuf qu'a le *Dasein* singulier de se dévoiler intégralement à lui-même dans son être propre. C'est bien en ces termes que raisonnera *Sein und Zeit*<sup>25</sup> dans son analyse du *Gewissen* comme attestation en chacun d'un "authentique pouvoir-être-Soi". Nous ne pensons pas qu'il y ait ici de notre part projection rétrospective, car l'analyse du *Gewissen* dans *Sein und Zeit* renvoie expressément en note<sup>26</sup> aux thèses énoncées par Heidegger dans une conférence célèbre sur "Le concept de temps"<sup>27</sup>, prononcé à Marbourg en 1924 peu avant le cours sur *Le Sophiste*. Le *Gewissen* ne figure pas nommément parmi ces thèses qui énumèrent quelques structures fondamentales du *Dasein*, telles que l'être-au-monde, l'être-avec-d'autres, la parole comme auto-interprétation du *Dasein*, la *Jemeinigkeit* et la

<sup>21</sup> GA 19, § 8c.

<sup>22</sup> GA 19, § 8c.

<sup>23</sup> GA 19, § 8c.

<sup>24</sup> GA 19, § 8c.

<sup>25</sup> Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, § 54sq.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 268.

<sup>27</sup> Tübingen: Niemeyer, 1989.

*Jeweiligkeit*, la domination du “On” dans la quotidienneté, le souci, etc. Mais même si cette conférence ne nomme pas expressément le *Gewissen*, c’est bien lui qu’elle annonce lorsqu’elle insiste sur la *Gewissheit* avec laquelle chaque *Dasein* peut, à tout moment, appréhender sa “possibilité d’être la plus extrême”, à avoir son être-pour-la-mort. Par ailleurs, cette conférence est évidemment à l’arrière-plan du cours sur *Le Sophiste* puisque Heidegger ne manque pas de préciser lui-même que son interprétation d’Aristote est “fondée sur une phénoménologie du *Dasein*” qu’il ne peut exposer explicitement dans le cadre de ses leçons<sup>28</sup>, mais dont, bien sûr, ses auditeurs savaient qu’il venait d’exposer les linéaments dans la conférence sur “Le concept de temps”.

Qu’en est-il de l’*aretè* de la *sophia* et comment Heidegger la situe-t-il par rapport à celle de la *phronèsis* ?

“Ce qui est le plus frappant, dit-il, est qu’Aristote désigne la *sophia* comme l’*aretè* de la *technè* (1141a 12). Le plus haut mode d’*alètheuein*, la réflexion philosophique, qui selon Aristote est le mode le plus haut de l’existence humaine, est en même temps l’*aretè* de la *technè*. C’est d’autant plus surprenant que la *technè* a pour thème des étants qui peuvent aussi être autrement, tandis que le thème de la *sophia* est en un sens prééminent ce qui est toujours.”<sup>29</sup>

Impossible d’entrer ici dans le détail de l’interprétation heideggerienne de la *sophia* en tant qu’*aretè* de la *technè*. Puisqu’Aristote caractérise aussi la *sophia* comme *aretè* de l’*epistèmè*, Heidegger s’attache à repérer les signes d’une continuité entre la *technè* et l’*epistèmè*, plus précisément à montrer comment la *technè* qui a ses racines dans l’empirie quotidienne parvient à élever celle-ci à un niveau plus élevé de dévoilement, et, par cette métamorphose, à préfigurer l’*epistème*, laquelle à son tour en dépassant la capacité de dévoilement de la *technè* parvient à préfigurer la *sophia*.

Cette généalogie de la *sophia*, en tant qu’*aretè* non seulement de l’*epistèmè* mais aussi de la *technè*, permet de montrer du même coup que la *sophia*, au sens où les Grecs l’entendaient, c’est-à-dire comme *bios theorètikos* du philosophe, reste tributaire de son enracinement

---

<sup>28</sup> GA 19, § 9c.

<sup>29</sup> GA, 19 § 8c.

dans l'empirie quotidienne et dans la *technè* qui la prolonge, et cela en dépit du fait que les quatre "moments essentiels" qui constituent la *sophia* — à savoir l'ouverture à la totalité, l'aptitude à dévoiler ce qui reste caché aux *polloi*, la recherche des fondements, et le parti de voir sans autre but que de voir —<sup>30</sup> ne sont évidemment pas des caractéristiques de la quotidienneté.

Bornons-nous au quatrième moment — voir pour voir — car c'est sur lui que Heidegger met l'accent pour interpréter l'*aretè* spécifique de la *sophia*. S'appuyant sur le premier livre de la *Métaphysique* d'Aristote<sup>31</sup>, Heidegger souligne que la *sophia* doit l'autonomie du dévoilement auquel elle s'adonne à ce qu'elle a pour thème ce qui est à la fois but et principe de l'étant. Lorsqu'Aristote dit, à ce propos, que la *sophia* vise le bien le plus haut, le *malista agathon*, Heidegger s'empresse de lui rendre mérite d'"accomplir pour la première fois une compréhension ontologique fondamentale de l'*agathon*"<sup>32</sup>. Mérite, autrement dit, d'entendre l'*agathon* comme un nom de l'être. L'*agathon*, insiste-t-il, n'est ici "rien d'autre qu'un caractère ontologique de l'étant"<sup>33</sup>. Pour Aristote ce caractère est propre à l'étant qui est toujours et qui comme tel est à lui-même son propre principe et son propre but. C'est à l'égard d'un tel étant que la *sophia* accède à son thème propre. Et c'est à son égard que le seul comportement correct est de pure *theoria*. Le caractère divin, donc autonome, de la pure contemplation qui définit la *sophia*, et en quoi consiste son *aretè* tient donc chez Aristote à ce qu'elle a pour objet l'*aei*, ce qui est toujours et, comme tel, divin, et qu'elle-même consiste, en tant que contemplation, à se tenir constamment présente auprès de l'*aei*.

Dans ces conditions, la *phronèsis*, laquelle a pour objet le *Dasein* humain, ne saurait accéder au rang de *sophia* que si ce *Dasein* était "de tous les étants du monde un étant au sens le plus propre", c'est-à-dire un étant toujours identique et le restant pour toujours. Tel n'est évidemment pas le cas. Au lieu d'être depuis toujours et pour toujours "l'être de l'homme naît et meurt, il a son temps déterminé,

<sup>30</sup> GA 19, § 14.

<sup>31</sup> Aristote, *Métaphysique*, I, 2.

<sup>32</sup> GA 19, § 16a.

<sup>33</sup> GA 19, § 16a.

son *aiôn*”<sup>34</sup>. Le privilège qu’Aristote attribue à la *sophia* sur la *phronèsis* tient donc, en définitive, selon Heidegger, à ce que la première, et elle seule, a commerce avec les étants qui “pour les Grecs ont une priorité ontologique”, les étants qui pour eux sont au sens propre, c’est-à-dire ceux qui sont toujours.

Cependant, remarque encore Heidegger, le privilège qu’Aristote attribue à la *sophia* sur la *phronèsis*, donc l’*aretè* supérieure de la première par rapport à la seconde, ne tient pas qu’à la prééminence ontologique de l’objet de la *sophia* par rapport à l’objet de la *phronèsis*. Il est dû aussi à la structure spécifique de l’*alètheuein* exercé par la première, comparé à celui qu’exerce la seconde. S’agissant de cette comparaison structurelle, Heidegger écrit : “la question est de savoir si le mode d’être de leur *alètheuein* respectif est plus ou moins élevé. Même si ni l’un ni l’autre ne pouvaient rien accomplir, la question du caractère spécifique de leur *aretè* resterait nécessaire. Car l’*aretè* est quelque chose comme une *teleiôsis* : c’est ce qui amène un étant à lui-même dans son être le plus propre”<sup>35</sup>.

Aux yeux de Heidegger, cette *teleiôsis* réside dans l’*eudaimonia*, notion aristotélicienne qu’il faut entendre, insiste-t-il, en un sens qui est, une fois encore, “strictement ontologique”, car la notion signifie l’accomplissement de l’être du *Dasein* humain<sup>36</sup>.

La question est donc de savoir, eu égard à l’*eudaimonia* ainsi entendue ontologiquement, en quel sens la *sophia* a priorité sur la *phronèsis*. La réponse est que le *theorein* dans lequel la *sophia* s’établit et qu’elle prend pour demeure, cette pure vision qu’Aristote appelle *noûs* satisfait à toutes les composantes structurelles de l’*eudaimonia* : la disposition la plus excellente, la pure aptitude à percevoir (*noein*), la persévérance uniforme et ininterrompue, la pure présence au dévoilé, l’autarcie, la propriété de pénétrer le cours complet de la vie au lieu d’apparaître occasionnellement. Sur tous ces points, la vision qu’atteint la *phronèsis* à l’issue de sa délibération, vision qui est par-delà le discours, *aneu logou*, et qui consiste dans le coup d’œil de la décision, cette vision est déficiente, car elle reste alourdie par l’action

---

<sup>34</sup> GA 19, § 19.

<sup>35</sup> GA 19, § 24b.

<sup>36</sup> GA 19, § 25a.

dont elle est servie, par les circonstances changeantes auxquelles elle doit faire face, donc par une recherche renouvelée, et enfin par une absence d'autarcie dans la mesure où "les possibilités d'être eu égard à la praxis dépendent de l'être avec autrui"<sup>37</sup>.

Pour schématiser qu'il soit, ce parcours suffit à montrer, croyons-nous, qu'il y a bel et bien dans cette interprétation heideggerienne d'Aristote une pensée de l'*aretè*, et que cette pensée englobe à la fois la *phronèsis* et la *sophia*.

Comme Heidegger lui-même dit que son interprétation est "fondée sur une ontologie du *Dasein*" qu'il n'expose pas explicitement dans son cours, la question se pose de savoir si cette phénoménologie reprend à son compte et dans quelle mesure ce qu'elle prétend être l'enseignement d'Aristote au sujet de la *phronèsis* et de la *sophia*, ainsi qu'au sujet de la prééminence de l'*aretè* de la seconde sur celle de la première. Que cette phénoménologie du *Dasein*, qui est une ontologie, reprenne à son compte l'enseignement aristotélicien au sujet de la *phronèsis* et de sa prééminence sur la *technè*, cela nous paraît hors de doute pour autant que la première soit entendue comme la vue par le *Dasein* de son être le plus propre, c'est-à-dire comme le *Gewissen* qui rend transparent le pouvoir le plus propre d'être soi, tandis que la *technè* quotidienne ne dévoile que des étants dont le mode d'être n'est nullement celui du *Dasein*. Que l'ontologie phénoménologique du *Dasein* reprenne à son compte ce que le cours de 1924 considère comme l'enseignement d'Aristote au sujet de la prééminence de la *sophia*, c'est à première vue beaucoup moins évident, puisque la *sophia* aristotélicienne se rapporte à des étants dont le mode d'être est celui d'une présence perpétuelle, donc d'une temporalité infinie qui n'est nullement celle du *Dasein*. Pourtant, à y regarder de plus près, l'insistance avec laquelle Heidegger souligne l'excellence du *bios theorètikos* et soutient d'un bout à l'autre de son cours que "l'existence philosophique est une des possibilités les plus extrêmes du *Dasein* humain"<sup>38</sup>, ainsi que l'attention qu'il prête aux composantes structurelles de la *theoria* à laquelle l'existence philosophique s'adonne, suffisent à indiquer que la *sophia* aristotélicienne est elle

<sup>37</sup> GA 19, § 25b.

<sup>38</sup> GA 19, § 1c.

aussi susceptible d'être réappropriée par l'ontologie phénoménologique du *Dasein*. A quelles conditions ? Voilà ce le cours de 1924 ne précise pas nettement mais qu'il suggère lorsque Heidegger y laisse entendre d'une part que, selon Aristote, l'*aretè* est pour le *Dasein* sa possibilité la plus propre de dévoilement et d'accomplissement de son être, et que, d'autre part et contradictoirement, l'*aretè* la plus éminente, celle de la *sophia*, non seulement dévoile des étants dont le mode d'être perpétuel n'est nullement celui du *Dasein*, mais encore, grâce à ce dévoilement même, conquiert une immortalité qui n'est pas inhérente à l'existence du *Dasein*.

Voilà qui suggère, sans que cela soit dit expressément dans le cours sur *Le Sophiste*, que la phénoménologie ontologique du *Dasein* se propose de résoudre cette contradiction.

La solution consistera à assigner pour tâche à la *sophia* de prendre en vue prioritairement non plus le mode d'être perpétuel du ciel, mais le mode d'être du *Dasein* lui-même. Cette solution n'est qu'effleurée dans le cours de 1924. Elle effleure lorsque Heidegger "pose la question de savoir quel est le sens de l'être qui procure l'orientation sur la base de laquelle Aristote en vient à attribuer à la *sophia* une priorité sur la *phronèsis*"<sup>39</sup>. À cette question Heidegger répond un peu plus loin que ce sens de l'être consiste dans "la présence perpétuelle", et il précise que les Grecs ont "dérivé ce sens de l'être, l'être comme absolue présence, à partir de l'être du monde", entendu comme nature<sup>40</sup>, et que dès lors ils ont eu "tendance à aligner la temporalité du *Dasein* humain sur l'éternité du monde"<sup>41</sup>. Autrement dit, la dernière composante de l'*eudaimonia* grecque était la possibilité de s'immortaliser, de "ne pas atteindre de fin"<sup>42</sup>.

La solution apportée par Heidegger à la contradiction que nous venons de formuler et qui, cela va sans dire, était flagrante à ses yeux, consistera pour la phénoménologie ontologique du *Dasein* à ajuster le *bios theorètikos* sur le mode d'être le plus propre du *Dasein*, c'est-à-dire sur sa temporalité finie et mortelle — thème central, répétons-le,

---

<sup>39</sup> GA 19, § 23.

<sup>40</sup> GA 19, § 25.

<sup>41</sup> GA 19, § 25.

<sup>42</sup> GA 19, § 25.

de la conférence de 1924 sur “Le concept de temps” — au lieu de l’aligner comme le faisaient les Grecs sur ce mode d’être impropre qu’est la temporalité infinie de la nature. Il n’est pas exagéré de dire que ce réajustement consistera du même coup à aligner la *sophia* sur la *phronèsis*, pour peu que celle-ci, une fois ontologisée et radicalisée, soit entendue non plus simplement comme discernement relatif aux affaires humaines et aux décisions qu’elles appellent en vue de la vie bonne au coeur de la pluralité humaine, mais bien plutôt comme *Gewissen* au sens strictement heideggerien du mot, c’est-à-dire, ainsi que le soutiendra *Sein und Zeit*, comme attestation préontologique en chaque *Dasein* de sa possibilité la plus propre d’être Soi, son être-pour-la mort. Il n’est peut-être pas exagéré non plus de soutenir, dans la même perspective, que la manière même dont *Sein und Zeit* caractérisera le *Gewissen*, version purement ontologique de la *phronèsis*, préalablement allégée de son insertion dans la mouvance des affaires humaines, sera fortement tributaire — cercle herméneutique oblige, une fois encore — des traits que relevait Heidegger en 1924 dans les composantes structurelles caractéristiques de l’*alètheuein* inhérent à la *sophia*, à savoir notamment la pure vision silencieuse, l’autarcie solitaire, et le rassemblement du cours complet de la vie.

Concluons et résumons notre parcours.

La lecture heideggerienne d’Aristote se dit fondée sur la phénoménologie du *Dasein*, mais il nous paraît évident — cercle herméneutique oblige — que cette phénoménologie, à son tour, se fonde sur une certaine lecture d’Aristote, une certaine réappropriation, sans doute bien plus minutieuse et détaillée que notre parcours n’a pu l’indiquer, de l’*Éthique à Nicomaque*. Cela seul suffirait à expliquer pourquoi maints lecteurs de *Sein und Zeit* ne peuvent s’empêcher à première lecture de conférer une connotation morale au mouvement binaire de la description conduite par le livre, c’est-à-dire à la mise en contraste de l’*Eigentlichkeit* et de la quotidienneté, du souci et de la préoccupation.

En tout cas, il résulte de cette circularité que l’orientation délibérée de la phénoménologie du *Dasein* sur le mode d’être le plus propre du *Dasein* et sur sa temporalité mortelle s’accompagne, à l’exception bien sûr de l’alignement sur la perpétuité de la nature, de la reprise à son propre compte de ce qu’elle déchiffre dans les textes

grecs : le dévoilement comme conquête sur la distortion, l'oubli, l'apparence ; le dépassement de la *technè* et de la *poièsis* inhérentes à la quotidienneté, l'être-dans-la-vérité ; le langage comme expression de l'étant comme tel ; le privilège du *bios theorètikos* ; l'acheminement de celui-ci vers une vision de dernière instance.

Mais justement il résulte de cette reprise dont l'axe est massivement ontologique et essentiellement régi par la question du dévoilement du sens de l'être, que paradoxalement cette phénoménologie ne saurait répliquer à la question éthique "comment bien vivre ?" que par cette réponse : "soyez philosophe", ou par ces autres questions : "à quelle condition êtes-vous proprement vous-même ?, quelle est la possibilité d'être qui vous est la plus propre ?"

Pour nous en tenir au thème de la présente étude, il est significatif, à cet égard, qu'à aucun moment de sa lecture de l'*Éthique à Nicomaque*, Heidegger n'utilise la traduction traditionnelle du mot *aretè* : vertu, que le contraste du bien et du mal présent dans le texte aristotélicien soit immédiatement canalisé par lui vers l'opposition du dévoilement et du voilement, et que les rares fois où il s'autorise à définir l'*aretè*, il ne lui attribue d'autre signification que celle d'une possibilité de dévoilement propre au *Dasein*. C'est pourquoi il écrit : "On ne peut forcer l'éthique grecque dans le mode de questionnement de l'éthique moderne, c'est-à-dire dans les alternatives d'une éthique des conséquences ou d'une éthique des intentions. Le *Dasein* était simplement vu eu égard à sa possibilité d'être comme telle, en quoi ni les intentions ni les conséquences pratiques ne jouent aucun rôle. Même l'expression *èthos* correspond à cette conception de l'être de l'homme ; *èthos* signifie *Haltung*, être en propre"<sup>43</sup>. On ne saurait mieux dire que le registre du pouvoir est plus fondamental que celui du devoir.

Il ne nous paraît pas douteux qu'une telle ontologisation de l'*aretè* et de l'éthique en général implique le privilège du Soi sur autrui, et l'on comprend que Levinas, fasciné dans sa jeunesse par l'ontologie fondamentale de Heidegger, se soit obstiné bien vite à lui rétorquer que le Bien n'est pas un nom de l'Être, et que l'ontologie, parce

---

<sup>43</sup> GA 19, § 25.

qu'elle se meut dans l'orbite du Même, y absorbe autrui, et ne saurait donc être fondamentale.

Mais nous ne doutons pas non plus qu'en dépit de la fameuse *Kehre*, Heidegger, même lorsqu'il eut renoncé à son ontologie fondamentale, et substitué la méditation d'Héraclite et de Parménide à celle d'Aristote et de Platon, ait jamais changé sa façon de voir à ce sujet. À preuve ces mots de la *Lettre sur l'Humanisme* : "Si, conformément au sens fondamental du mot *èthos*, le terme "éthique" veut dire que celle-ci pense le séjour de l'homme, alors la pensée qui pense la vérité de l'Être comme l'élément initial de l'homme en tant qu'existant est déjà en elle-même l'éthique originelle."<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Heidegger, Martin, *Lettre sur l'Humanisme*, Paris : Aubier, 1957, p. 144.