



HAL
open science

Compte rendu de l'ouvrage "Taminiaux (Jacques) - La fille de Thrace et le penseur professionnel, Arendt et Heidegger."

Gil Delannoi

► To cite this version:

Gil Delannoi. Compte rendu de l'ouvrage "Taminiaux (Jacques) - La fille de Thrace et le penseur professionnel, Arendt et Heidegger.". *Revue Française de Science Politique*, 1993, 43 (6), pp.1032-1035. hal-03567419

HAL Id: hal-03567419

<https://sciencespo.hal.science/hal-03567419>

Submitted on 12 Feb 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

TAMINIAUX (Jacques) - *La fille de Thrace et le penseur professionnel, Arendt et Heidegger*. — Paris, Payot, 1992. 22 cm, 246 p. (Critique de la politique)

Le philosophe Heidegger fut un nazi authentique. S'il ne s'est pas trop dépensé, il ne s'est pas déjugé non plus. Quel philosophe, quelle philosophie furent employés dans cette affaire ? J. Taminiaux veut l'expliquer en lisant l'œuvre d'Hannah Arendt comme une réponse à Heidegger. Pour le moins, ce fut un dialogue de sourds : Heidegger n'a pas répondu et H. Arendt ne s'était pas formellement adressée à lui. Mais la confrontation a laissé des traces écrites sous forme de livres. H. Arendt, en effet, braquait quelques armes philosophiques contre la philosophie des grands penseurs attitrés. Sa critique porte donc contre le professeur qu'elle admira et aima, et porte même au-delà du cas Heidegger. J. Taminiaux parle le grec, l'allemand et l'heidegger. Il argumente parfois par allusions. Pour le suivre sur cet intéressant parcours, on peut donc essayer de traduire et de commenter.

Si la philosophie de l'action d'H. Arendt s'affirma comme polémique ironique contre « le penseur professionnel », la question était typique et antique. Thalès observait les étoiles et tomba dans un puits, et la fille de Thrace qui le délivra se moqua de lui. Heidegger fut-il ce sage contemplatif incapable de sagesse pratique ? H. Arendt l'écrivit très tôt, avec l'amertume de la rupture. « Egoïsme, goût du néant, irresponsabilité, illusion du génie, désespoir, romantisme » (p. 22) sont les termes qu'elle emploie pour qualifier l'ontologie heideggerienne. C'est en rapport avec cette rupture, selon J. Taminiaux, que l'on saisira en profondeur pourquoi H. Arendt insiste tant sur Homère, Périclès, l'opinion commune (*doxa*),

le bonheur (*eudaimonia*). Elle refusait que le monde commun à tous les hommes soit jugé inauthentique au nom de la pensée pure. Elle défendait la valeur du travail, de la fabrication. Or Heidegger, traduisant Aristote, n'avait-il pas traduit sans scrupule *eudaimonia* par « authenticité » (*Eigentlichkeit*) ? L'idéal de la vie bonne, de l'état bénéfique, du bonheur dans une limite humaine, était ainsi recouvert d'un vernis heideggérien qui en changeait toute la couleur. H. Arendt n'acceptait pas qu'on inverse ainsi le concept aristotélicien de contemplation. Là où Heidegger voyait l'individuation découler de la mort, elle rappelait que l'individuation commence à la naissance, naît avec la vie. La contemplation n'a de sens et n'est possible que dans un monde où d'autres sont présents. Dans ce monde, le récit, la délibération, l'action entre tous et tous donnent un sens à la vie, selon H. Arendt. La pensée pure (*sophia*) erre lamentablement dès qu'elle est privée de jugement (*phronêsis*, prudence). Et « celui-là qui, jour après jour, se retirait du monde commun des apparences pour penser était aussi celui qui soudainement se prétendit capable de conseiller un tyran. » (p. 35). Comment passe-t-on aussi aisément de la méditation au despotisme ?

H. Arendt pense que la vie de penseur éloigne de la pratique et finit souvent par rendre la pensée elle-même très spéculative. La passion pour la pensée dégénère en passion pour la tyrannie. On l'a vu depuis Platon. K. Popper arrivait à la même conclusion dans sa *Société ouverte*. Popper et Arendt forcent le trait. Platon peut-être, mais ni Socrate, ni même le Socrate de Platon ne penchent vers la tyrannie. Et a-t-il existé un philosophe plus professionnel qu'Aristote ? Il ne se passionna pourtant pas pour la tyrannie. Enfin, il y avait chez Heidegger un romantisme et un nihilisme inconcevables pour les Grecs. Mais le diagnostic n'est pas invalidé par ces nuances. Au demeurant, Arendt garde de l'estime pour l'œuvre spéculative d'Heidegger. Elle ne repousse pas cet effort de pensée.

Heidegger, au début de *Sein und Zeit*, comparait la profondeur de Platon et d'Aristote à la platitude de Thucydide. Cela prouve qu'il n'avait aucun sens du récit. En fait, il n'était pas non plus très proche d'Aristote, et reprenait, accentuait le mépris platonicien (et héraclitéen) envers le grand nombre ignare. Comme Platon, Heidegger prend la *sophia* pour de la science et refuse tout compromis avec la rhétorique. Comme Hegel, il confond la *politeia* de Platon avec l'essence de la cité grecque alors qu'elle en était la critique. La cité grecque, à la différence du penseur, tablait sur la pluralité des opinions, et ne se fondait pas sur la vérité des sages experts, mais sur le vote des gouvernés et la stratégie des gouvernants. S'il n'avait pas tordu Aristote dans son sens existentiel, Heidegger aurait dû admettre que vivre humainement, plus que produire ou penser, c'est d'abord agir. La *praxis* (qui n'a d'autre fin qu'elle-même, dans des rapports humains harmonieux) suppose donc que l'on essaie de comprendre les autres (*sunnesis*) et qu'on soit indulgent (*sungnômê*). On n'est pas prudent (*phronimos*) si l'on ne se soucie que de soi (fût-ce pour contempler) : il faut atteindre ce qui est bon pour soi, pour la cité et pour l'humanité en général (*Ethique à Nicomaque*, livre VI). Pour Aristote, le bonheur apporté par la pensée et la contemplation est d'une qualité supérieure au bonheur pratique, au bonheur de l'action, mais il ne lui est en aucun cas contraire (*Ethique à Nicomaque*, livre X).

Heidegger n'a pas admis cette reconnaissance philosophique de l'imperfection politique. Il se défie de la pluralité au nom d'une vérité unique. Il ne retient pas la leçon contenue dans la prudence d'Aristote, pour qui le professionnel de la pensée n'a pas de supériorité de jugement en matières publiques ou privées. A l'inverse, Heidegger croit au génie. Pour lui, si la technique est méprisable, le penseur, le poète, le fondateur d'Etat sont des créateurs authentiques. Dans cet univers, le Führer est possible, surtout si l'on ajoute que le peuple allemand est le peuple métaphysique. Plus tard, en poursuivant sa critique de la technique, Heidegger gommait le thème du génie et mettra l'accent sur « l'oubli de l'être », formule plus neutre.

Pour J. Taminioux, ce sont donc deux lectures d'Aristote qui s'affrontent : spéculative, selon Heidegger (très loin du modèle sur certains points), praxéologique, selon Arendt (p. 115). Dans cette seconde hypothèse, on ne juge pas que

la pensée est supérieure à la parole, mais qu'elle en procède comme d'une source et d'une contrainte. Pour bien comprendre la politique, mieux vaut penser avec Aristote que « ce qui apparaît à tous, c'est cela que nous nommons être » (*ha gar pasi dokei taut' einai phamen*, *Ethique à Nicomaque*, 1 172 b).

De là vient la nécessité de se défaire de toute pose et d'aller, au moins dans le style, plus loin que la critique faite par Arendt. La pose philosophique est aussi encombrante que la pose poétique. Cette pose du penseur n'est pas que ridicule, elle est dangereuse. En comparaison d'un Heidegger, comme paraît salubre l'ironie d'un Montaigne ou d'un Voltaire contre les spéculations sur l'être. Sur le fond, ira-t-on jusqu'à dire, avec Arendt (et plus encore Isaiah Berlin), que les philosophes, par souci de la cohérence, ont toujours renâclé devant la pluralité ? Sans doute. Pourtant, au moins depuis les sceptiques grecs, la diversité des philosophies n'est-elle pas devenue un argument de la pluralité ?

Quelles sont les conditions de la politique ? Selon Arendt, dans le fil de la *Poétique* d'Aristote, le théâtre est l'art politique par excellence, et c'est là que la sphère pratique se transforme en art. Le sujet d'*Antigone*, c'était d'apprendre à juger. En matière d'action, juger ne consiste jamais à appliquer une règle mais à chercher une mesure. Il est téméraire de suivre les experts et leurs règles techniques ou les fanatiques et leurs valeurs suprêmes. Seul un partage des paroles et des actes crée une vie politique. Les experts n'y sont guère enclins.

Un scepticisme tempéré serait en accord avec la vision politique d'Arendt telle que la présente J. Taminiaux. Cela consiste à délaissier la triade romaine (religion, autorité, tradition) que le christianisme a longtemps maintenue, et à se méfier des penseurs professionnels qui se croient inspirés par la divinité. Cela consiste à ne pas s'enfermer dans le *cogito*, comme si l'on avait grandi dans un désert (contre Descartes et Husserl), et à ne pas croire que la pensée soit la seule action authentique (le penchant de l'hégélianisme). Cela consiste à surmonter la contradiction entre l'être et l'apparence, à vivre dans l'apparence. Cela consiste surtout à faire une différence entre la connaissance (qui vise la vérité) et la pensée (qui cherche le sens). Le tort des penseurs professionnels est de croire faire œuvre de science quand ils font œuvre de pensée. Or la science est dans l'apparence, elle prolonge l'activité des sens, corrige ses erreurs, affine la perception commune, elle dit le « comment » et ne prétend pas au « pourquoi ». Elle décrit et ne justifie pas. Celui qui veut expliquer, justifier, légitimer, ne peut prétendre détenir la vérité absolue sans risquer de se comporter de manière tyrannique.

La bonne figure serait Socrate, le penseur non professionnel. Il a deux passions : pensée et action. Il vit dans deux situations : appartenance sociale et retrait individuel. Il n'est pas noyé dans la foule, ni élu hors du commun. Socrate ne veut pas gouverner ni conseiller les princes, mais il ne se soumet pas non plus à la domination. Sa pensée est aporétique. Socrate veut seulement réfléchir sur les opinions et inciter les autres à le faire aussi. Les affirmations de Socrate sont rares : mieux vaut subir l'injustice que la commettre ; mieux vaut être en désaccord avec tous qu'avec soi-même. En effet, penser n'est-ce pas se tenir compagnie à soi-même ? Une vie qui ne se demande pas ce que c'est que bien vivre n'est pas digne d'être vécue, dit Socrate. Il ne prône pas la contemplation solitaire d'un ordre invisible. Il cherche une éthique avant tout. Ce n'est pas la pensée mais la faculté de juger qui peut affronter la particularité des situations. Pour Arendt, s'il y a une main invisible, si l'histoire du monde est le jugement du monde, alors les individus ne comptent pas (tendance hégélienne) ; mais s'il existe une pluralité d'expériences, seuls les individus mesurent l'histoire (tendance kantienne, p. 213).

Socrate essaya de prouver son innocence à ses juges, mais il ne fit aucune concession. De cet échec, Platon s'éleva contre la politique au nom de la philosophie. Socrate, lui, tenait à respecter les formes de la politique. Il n'a donc persuadé ni ses juges, ni des disciples. Platon rompit avec ce qui constituait la politique. Socrate n'avait pas voulu cela. L'oracle de Delphes était ironique : Socrate était le plus sage parce qu'il savait qu'il n'était pas sage. Il n'y a pas de

sagesse certaine pour les hommes. Ainsi, le côté ironique de Platon est socratique, mais sa tyrannie de la vérité est antisocratique. Socrate admettait un peu de rhétorique dans le discours politique et savait qu'on ne pouvait utiliser la dialectique qu'avec un seul ou quelques interlocuteurs (p. 217). Le rôle du philosophe n'est pas de gouverner la cité ni de la détruire, mais d'accoucher les esprits, de rendre les citoyens plus sincères. Les premiers dialogues de Platon sont les meilleurs à cet égard. Ils n'ont pas de résultat.

Aristote fut fidèle à la politique de Socrate. L'amitié plus encore que la justice cimente la cité, pensait-il. Pour faire vivre ensemble des gens inégaux et différents, la politique doit égaliser en respectant la pluralité. L'amitié est justifiée par Aristote d'un point de vue individuel car « personne ne choisirait de vivre sans ami même s'il possédait tous les biens » (*Ethique à Nicomaque*, I 155 a). L'amitié est plus élevée que la justice, puisqu'elle n'est même plus nécessaire entre amis (p. 218). Si la *République* de Platon est la maladie des penseurs professionnels, l'*Ethique à Nicomaque* en est le remède. Voir le monde avec les yeux de l'autre est le type même de la perspicacité politique, pour Arendt. La *phronêsis* est l'aptitude à juger, et en plein paradoxe, parce qu'il est également nécessaire de reconnaître les apparences et de s'en écarter. C'est le risque du socratisme. Il doit prendre du recul à l'égard de l'opinion commune mais sans la détruire totalement, ce qui reviendrait à se détruire lui-même. Kant notait que la compagnie est indispensable au philosophe. Celui-ci n'a pas de supériorité sur les autres hommes. La raison n'est pas faite pour l'exercice solitaire mais pour communiquer. Au fond, c'est un art de vivre qu'il faut opposer à l'ontologie heideggerienne et aux dérives politiques du grand penseur.

Contre Heidegger, il y aurait d'autres critiques à faire que celles résumées par le titre de « penseur » et la plume d'Arendt. Il faudrait s'interroger sur le mythe romantique de « l'authenticité », tel qu'il est opposé à l'utopie rationaliste du progrès. Il faudrait encore s'interroger sur les rapports de la pensée et de la puissance. La figure de Platon ou le système hégélien ne résument pas toutes les aventures de l'esprit. Toutefois, la réaction de l'élève déçu était juste. Elle a le grand mérite de rappeler ce qui sépare la pensée de la science (une science politique vraiment scientifique serait, en effet, dépourvue de sens, sans être privée de descriptions utiles). Elle a le mérite, plus grand encore, de ne pas faire de procès politique à une œuvre de pensée. C'est la tentation courante, paresseuse, narcissique, hypocrite, et tôt ou tard obscurantiste. Or, avant d'avoir des conséquences politiques, une pensée est un effort de réflexion qui doit être abordé comme tel. Au demeurant, toute pensée a ou pourrait avoir des variantes de gauche et de droite. Un choix politique détestable n'anéantit pas une philosophie, même quand elle justifiait ce choix. C'est d'un autre ordre, d'un autre registre. De même, il n'anéantirait pas une science. Pour la pensée importe le sens ; pour la science, le savoir ; pour l'action, une part de liberté et peut-être de bonheur. Dans l'action, nous visons ce qui nous plaît, pour une foule de motifs plus ou moins intéressés, mais la pensée et la science, au contraire, sont tournées vers un sens et un savoir qui, hélas, sont souvent indifférents sinon contraires à ce qui nous plaît. Ou doit-on penser avec Héraclite qu'il ne serait pas meilleur pour les hommes que tout ce qu'ils souhaitent se produise ? (éd. Conche, frag. 47).

Faire la différence entre ce qui relève de l'action, de la pensée ou de la science peut paraître un projet modeste. C'est une modestie que bien des gouvernants, des penseurs, des scientifiques n'ont pas eue, et dont les conséquences ont été fortement senties par les gens qu'ils tenaient pour ordinaires.

Gil DELANNOI

Centre d'étude de la vie politique française
Fondation nationale des sciences politiques