

## ARISTOTELES REDIVIVUS ? L'APPROPRIATION DES PREMIERES INTERPRETATIONS HEIDEGGERIENNES D'ARISTOTE CHEZ HANS-GEORG GADAMER ET LEO STRAUSS

Antoine Pageau-St-Hilaire  
(University of Chicago)

« Nebenbei sei bemerkt, daß das, was hier von Aristoteles auf einem inhaltlich schweren Boden von Phänomenen herausgearbeitet und unter dem Titel φρόνησις und σοφία diskutiert wird, dasselbe ist, was später unter dem Titel *theoretische und praktische Vernunft* in der Philosophie zur Diskussion steht. Freilich ist diese neure Diskussion der Vernunftvermögen durch mannigfaltige Einwirkungen innerhalb der Geschichte der Philosophie hindurchgegangen und von dieser durchsetzt, so daß der ursprüngliche Boden ohne Anleitung der Arbeit des Aristoteles nur schwer erkennbar wird<sup>1</sup>. »

Martin Heidegger

Nous savons qu'entre 1921 et 1927, Aristote joue un rôle fondamental dans l'élaboration de l'analytique existentielle chez le jeune Heidegger<sup>2</sup>. De nombreux travaux ont aussi montré que c'est à plus forte raison l'appareil conceptuel de la philosophie *pratique* d'Aristote qui est mobilisé dans cet effort<sup>3</sup>. Plus précisément, la notion de prudence ou de savoir pratique (φρόνησις) joue un rôle ontologique crucial. Interprétée selon le fil conducteur du dévoilement (ἀληθεύειν) propre aux vertus dianoétiques dans l'*Éthique à Nicomaque*, elle permet d'expliquer la structure découvriante du *Dasein* humain, de même que d'expliquer pourquoi ce dernier est plus souvent qu'autrement voilé à lui-même. De façon plus générale, c'est toute la *πρᾶξις* aristotélicienne – et avec elle les concepts qu'elle circonscrit – qui est reprise par Heidegger pour articuler la vie facticielle du *Dasein*. Et dans la mesure où Heidegger cherche alors à se défaire du primat théorético-scientifique des différentes postures idéalistes, la question de l'articulation de la σοφία et de la φρόνησις, de l'idéal

---

<sup>1</sup> Heidegger M., *Platon : Sophistes* [GA 19], Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann, 1992 [1924-1925], p. 60-61.

<sup>2</sup> Heidegger développe ses interprétations d'Aristote entre 1921 et la parution de *Sein und Zeit* (1927), qui devait être à l'origine un *Aristoteles-Buch*. Ces interprétations sont enseignées dans des cours désormais publiés dans la *Gesamtausgabe: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61), *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (GA 62), *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63), *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18), *Platon : Sophistes* (GA 19), *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (GA 22).

<sup>3</sup> Cette percée dans les recherches heideggériennes doit énormément aux travaux pionniers de Taminiaux, Kisiel et Volpi : Taminiaux J., *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Jérôme Million, 1989 ; Taminiaux J., « The Interpretation of Aristotle's Notion of Aretê in Heidegger's First Courses », in F. Raffoul, D. Pettigrew (éd.), *Heidegger and Practical Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 2002, p. 13- 27 ; Kisiel T., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, University of California Press, 1993 ; Volpi F., « *Dasein* comme *praxis* : L'assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie pratique d'Aristote », in *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, *Phaenomenologica*, 1988, n°108, p. 1-41.

théorétique (θεωρία) et de la vie pratique (πρᾶξις) est au cœur de ses travaux sur Aristote.

Les résultats de ces recherches sont exposés dans des cours et séminaires suivis en tout ou en partie par Hans-Georg Gadamer (1900-2002) et Leo Strauss (1899-1973). Cet enseignement a donné une impulsion décisive à leurs propres pensées, et les plaça sur une trajectoire si similaire qu'elle invite voire demande une réflexion comparative. Cette étude cherche à initier la tâche que représente une telle comparaison. Car bien que Gadamer et Strauss eussent alors l'impression d'assister auprès de Heidegger à une authentique résurgence aristotélicienne et que cette impression informa leurs propres réappropriations de la philosophie grecque, tous deux finirent tôt ou tard par apercevoir la charge critique contenue à même ces interprétations, avec le lot de surinterprétations et de mésinterprétations qu'elle impliquait. En termes heideggériens, ils décelèrent peu à peu que la *Destruktion* n'était pas qu'*Abbau* : elle portait aussi en elle sa part de *Zerstörung*. Au terme de cette critique de la philosophie aristotélicienne, Heidegger chercherait à montrer que les origines d'une mécompréhension de la *Seinsfrage* étaient perceptibles déjà chez Platon, si bien que seules certaines méditations présocratiques pouvaient encore qualifier comme authentique pensée de l'être<sup>4</sup>. L'ultime point de rupture entre cette lecture heideggérienne de la philosophie grecque et celle proposée par Gadamer et Strauss se situe à ce point du verdict de Heidegger : bien comprise, la philosophie platonicienne ne représente aucunement la source de la crispation philosophique de la tradition occidentale – d'une métaphysique de la présence qui deviendrait rapidement oublié et abandon de l'être (*Seinsvergessenheit, Seinsverlassenheit*), mais plutôt un riche ressource philosophique pour échapper à la crise de la philosophie moderne. À la lumière de cette découverte progressive, une simple répétition du geste heideggérien devait être évitée, mais une *réappropriation* du retour de Heidegger à Aristote, elle, était possible et peut-être même souhaitable.

Nous proposons ici de retracer les grands traits de cette réappropriation telle qu'elle s'est dessinée chez Gadamer et Strauss. Pour ce faire, nous présenterons les aspects les plus importants des interprétations gadamérienne et straussienne d'Aristote<sup>5</sup> en tâchant de

---

<sup>4</sup> Déjà présente de manière embryonnaire dans le cours sur le *Sophiste* de 1924-1925, la thèse de l'occlusion de l'être sous l'égide d'une métaphysique de la présence chez Platon devient très claire dans le cours de 1931-1932 intitulé *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (GA 34) et la conférence *Platons Lehre von der Wahrheit* (1930/1931, 1942 in GA 9) – voir par exemple Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* [GA 34], Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann, 1988 [1931-1932], p. 142-143, p. 159. Heidegger croit déceler une métaphysique de la présence chez Aristote dès l'été 1924 (voir par exemple Heidegger M., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* [GA 18], Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann, 2002 [1924], p. 30-35 ; p. 319-320). Sur cette soi-disant métaphysique de la présence chez Platon et Aristote, voir par exemple Gonzalez F. J., « Whose Metaphysics of Presence ? Heidegger's Interpretation of *Energeia* and *Dunamis* in Aristotle », in *Southern Journal of Philosophy*, vol. 44, n°4, 2006, p. 533-568. Bien qu'il y ait lieu de distinguer les interprétations heideggériennes d'Aristote et de Platon dans les années 1920 (généralement favorables) et dans les années 1930 (beaucoup plus critiques), certains éléments suggèrent une continuité (voir note 22).

<sup>5</sup> Les premiers travaux de Gadamer sur Aristote remontent à 1928, avec la publication de son étude du *Protrepétique* (1927) et se poursuivent jusqu'à la publication tardive de sa traduction du livre VI de *l'Éthique à Nicomaque*, accompagnée d'une introduction et d'un commentaire (1998). Bien que Strauss traite d'Aristote (et de son rapport à Platon) à diverses reprises dans ses travaux de jeunesse (dans *Philosophie und Gesetz* [1935], mais surtout dans les troisième et huitième chapitres de *Hobbes' politische Wissenschaft* [1936]), son seul traitement thématique d'Aristote demeure le premier chapitre de *The City and Man* (1964).

montrer comment on y perçoit à la fois une inflexion heideggérienne et une distanciation par rapport aux interprétations de Heidegger – question jusqu’ici ignorée par les études portant sur Gadamer, sur Strauss et celles qui ont proposé un traitement comparatif des deux philosophes<sup>6</sup>. Nous démontrons que Gadamer et Strauss s’efforcent de surmonter les difficultés propres au caractère trop ontologique des interprétations heideggériennes afin de réhabiliter la part ontique qui fait de la *πρᾶξις* aristotélicienne une sphère proprement éthique et politique et non seulement une voie d’accès à la question de l’être.

Dans la mesure où telle est la question aristotélicienne cruciale pour le jeune Heidegger, nous chercherons surtout à éclairer la relation entre *θεωρία* et *πρᾶξις*, *σοφία* et *φρόνησις* chez Gadamer et chez Strauss. En plus d’analyser leurs réflexions explicites sur le retour de Heidegger aux Grecs, nos remarques porteront sur leurs interprétations tardives d’Aristote, et ce pour trois raisons méthodologiques. Premièrement, la distance vis-à-vis de Heidegger – surtout dans le cas de Gadamer<sup>7</sup> – s’élabora progressivement, si bien que les lectures *proprement* gadamérienne et straussienne d’Aristote sont plus aisément perceptibles dans des travaux plus « matures ». Deuxièmement, leurs textes tardifs représentent un traitement plus complet de la philosophie pratique d’Aristote<sup>8</sup>. Troisièmement, ces écrits sont beaucoup plus explicites quant à la connexion que Gadamer et Strauss cherchent tous deux à établir entre une interprétation adéquate d’Aristote et une approche convenable à la philosophie de Platon. Parmi ces textes, nous appuierons donc notre interprétation de Gadamer sur l’analyse de la *φρόνησις* dans *Wahrheit und Methode* et sur le dernier chapitre de *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, mais surtout sur les remarques entourant sa traduction du livre VI de l’*Éthique à Nicomaque* – remarques pratiquement ignorées dans la littérature consacrée à Gadamer<sup>9</sup>. L’analyse de la lecture straussienne d’Aristote se

---

<sup>6</sup> Les recherches sur Aristote chez Gadamer et chez Strauss ont jusqu’ici négligé la réappropriation de Heidegger que leurs interprétations représentent. De même, ces travaux passent généralement sous silence le lien intime entre leurs interprétations d’Aristote et leurs appropriations de Platon. Qui plus est, même si on note souvent une filiation heideggérienne commune à Gadamer et Strauss, leurs lectures de Heidegger n’ont jamais fait l’objet d’une étude comparative. À ma connaissance, seuls Coltman et Taminiaux se sont penchés sur le traitement de la *φρόνησις* chez Gadamer en réponse au traitement heideggérien – voir Coltman R., *The Language of Hermeneutics. Gadamer and Heidegger in Dialogue*, Albany, State University of New York Press, 1998 ; Taminiaux J., *Sillages Phénoménologiques. Auditeurs et lecteurs de Heidegger*, Bruxelles, Ousia, 2002 ; Taminiaux J., « Gadamer à l’écoute de Heidegger ou la fécondité d’un malentendu », in J.-C. Gens, P. Kontos et P. Rodrigo (éd.), *Gadamer et les Grecs*, Paris, Vrin, 2004, p. 109-138. Parmi les travaux sur Strauss, Aristote et Heidegger, voir Chacón R., « Reading Strauss From the Start: On the Heideggerian Origins of “Political Philosophy” », in *European Journal of Political Theory*, n°3, 2010, p. 287-307 ; Chacón R., « Philosophy as Awareness of Fundamental Problems, Or Leo Strauss’s Debt to Heidegger’s Aristotle », in *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, vol. 44, n°3, 2018, p. 359-378 et O’Connor D. K., « Leo Strauss’s Aristotle and Martin Heidegger’s Politics », in A. Tessitore (éd.), *Aristotle and Modern Politics: The Persistence of Political Philosophy*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2002, p. 162-207.

<sup>7</sup> Cf. Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke 2. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1990, p. 491 : « Sonst blieb mir das Schreiben auf lange hinaus eine rechte Qual. Immer hatte ich das verdammte Gefühl, Heidegger gucke mir dabei über die Schulter. »

<sup>8</sup> À l’exception, peut-être, de l’article « Praktisches Wissen » de Gadamer (1930), in Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke 5. Griechische Philosophie I*. Tübingen : Mohr Siebeck, 1985, p. 230-248.

<sup>9</sup> Berti est à notre connaissance le seul à avoir traité de ce texte. Voir Berti E., « Gadamer and the Reception of Aristotle’s Intellectual Virtues », in *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 56, n°3, 2000, p. 345-360.

concentrera sur le premier chapitre de *The City and Man*.

Dans la première partie de cet article, nous montrons comment Gadamer suit l'approche phénoménologique d'un retour à l'originaire par le truchement de la *Destruktion*, mais résiste à l'ontologisation de la φρόνησις en refusant de détacher la πράξις de l'action à proprement parler, c'est-à-dire de l'action au sens éthico-politique du terme, avec la charge ontique qu'elle implique. Dans la seconde partie, nous expliquons comment Strauss récupère l'idée heideggérienne d'un retour aux choses mêmes comme réhabilitation d'un rapport *pragma*-tique au monde. Toutefois, Strauss pense que Heidegger a confondu l'ordre de la θεωρία et de la πράξις à un point de les rendre toutes deux méconnaissables, et qu'un retour à Aristote devrait pouvoir expliquer le caractère dérivé de l'attitude théorétique par rapport à la vie pratique sans toutefois rater cette précieuse distinction. Au terme de chacune de ces sections, nous indiquons brièvement en quel sens, pour Gadamer comme pour Strauss, le retour à Aristote permet et prépare un retour à Platon qui échappe au discrédit heideggérien<sup>10</sup>.

## I. Φρόνησις et herméneutique : la réappropriation gadamérienne des interprétations heideggériennes d'Aristote

### I.1 Heidegger et Aristote d'après Gadamer

Gadamer témoigne à plusieurs reprises de l'influence que les premiers enseignements de Heidegger sur Aristote ont eue sur lui<sup>11</sup>. Lecteur privilégié du *Natorp-Bericht* intitulé *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles : Anzeige der hermeneutischen Situation* (1922), Gadamer considère ce texte comme une « véritable source d'inspiration » pour l'ensemble de son projet philosophique : « Quand je relis aujourd'hui cette première partie de l'introduction aux études aristotéliennes de Heidegger [...], c'est comme si j'y retrouvais le fil conducteur de mon propre développement philosophique et devais répéter l'élaboration qui m'a conduit finalement à l'herméneutique philosophique<sup>12</sup> ». Or, en dépit de la « force de [cette] impulsion » à peine descriptible, Gadamer parle de sa première réception des enseignements de son maître dans les termes d'une mécompréhension<sup>13</sup>. C'est donc dire que ce qui l'a fasciné à l'époque dans ces travaux ne s'y trouve pas tout à fait ou que la façon dont il comprend alors ces enseignements ne correspond pas exactement aux intentions de Heidegger. Jacques Taminiaux a justement traité de cette réception inadéquate

---

<sup>10</sup> Il nous semble à cet égard notable que Heidegger ait considéré Aristote comme une bonne introduction à Platon, en suivant le principe selon lequel une interprétation adéquate de la tradition doit remonter de ce qui est plus près de nous à ce qui est plus lointain. En reprenant à leur façon la structure du cours sur *Le Sophiste*, Gadamer et Strauss semblent donner raison à Heidegger en faisant eux aussi des écrits d'Aristote une introduction convenable aux dialogues platoniciens plus difficilement accessibles, notamment dans *Platos dialektische Ethik* et dans *The City and Man*.

<sup>11</sup> Nous savons que Gadamer a assisté au cours de 1923 intitulé *Ontologie. Herméneutique de la facticité*, dont une brève section est consacrée à Aristote, ainsi qu'au cours de 1924-1925, *Platon : Le Sophiste* dont plus du tiers est consacré à Aristote. Voir Gadamer H.-G., *L'herméneutique en rétrospective*, trad. J. Grondin, Paris, Vrin, 2005 [1995], p. 50 et Taminiaux J., *Sillages Phénoménologiques. Auditeurs et lecteurs de Heidegger*, op. cit., p. 158.

<sup>12</sup> Gadamer H.-G., « Un écrit "théologique" de jeunesse », in M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, éd. et trad. J.-F. Courtine, Mauvezin, Trans Europ Repress, 1992 [1989], p. 10-11.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 11-12. Voir aussi Gadamer H.-G., *L'herméneutique en rétrospective*, op. cit., p. 51

en parlant de la « fécondité d'une méprise<sup>14</sup> ». Il nous semble néanmoins possible de retracer dans les textes de Gadamer sur ces cours et écrits sa réception et son appropriation des premières interprétations heideggériennes d'Aristote.

Le contact de Gadamer avec la phénoménologie se produit par la fréquentation de Heidegger plutôt que de Husserl. Tandis que le pionnier de la phénoménologie allemande édifiait ses analyses de la conscience intentionnelle sur la base d'une relative mise entre parenthèses de la tradition philosophique, Heidegger jugeait essentielle une explication philosophique avec celle-ci. Aussi la sensibilité du jeune Gadamer – qui venait alors de rédiger une thèse de doctorat sur Platon – l'a conduit à Fribourg pour apprendre des interprétations heideggériennes d'Aristote plutôt que de la phénoménologie de Husserl<sup>15</sup>. La première dimension des enseignements du jeune Heidegger qui a influencé Gadamer est d'ailleurs cette impulsion phénoménologique de la *Destruktion* de la tradition. Cette *Destruktion* est phénoménologique dans la mesure où elle propose un déblayage des couches interprétatives qui auraient recouvert avec le temps l'intention originaire des concepts<sup>16</sup>. Elle se présente surtout à Gadamer comme un simple dégagement des textes d'Aristote du poids de la tradition thomiste, de la scolastique et de la néo-scolastique qui en aurait progressivement altéré le sens véritable<sup>17</sup>. Par contraste également avec la lecture néokantienne simplificatrice de la pensée d'Aristote qui lui avait été présentée par Paul Natorp et qui, en plus d'être influencée par la scolastique, tendait à absorber simplement les Anciens dans le cadre kantien, cette nouvelle voie vers la philosophie ancienne fait paraître Heidegger comme un véritable *Aristoteles redivivus*<sup>18</sup>. Si ce dernier a pu donner à ce point l'impression qu'Aristote « parlait au présent », c'est que son interprétation faisait rencontrer les problèmes de la philosophie aristotélicienne « en chair et en os », de manière pour ainsi dire immédiate<sup>19</sup>. Outre cette exploitation des intuitions phénoménologiques husserliennes, Heidegger devait également pour ce faire user d'une forme de générosité herméneutique : faire parler Aristote au présent implique de consentir au moins à la possibilité que ses œuvres aient quelque chose à nous dire et qu'en principe, Aristote puisse avoir raison. Heidegger aurait compris avec Platon (voir *Le Sophiste* 246d) qu'un tel exercice exige, au préalable, de rendre la position de son adversaire la plus forte possible, et que c'est seulement par suite qu'on pouvait tâcher de lui répondre. Gadamer a puisé fortement dans cette dimension « positive » de la *Destruktion* herméneutique heideggérienne. Avec son maître, il pense que la philosophie doit s'engager dans un dialogue direct avec la tradition et qu'afin de rendre contemporains des interlocuteurs lointains, un principe de générosité interprétative – supposer humblement que son interlocuteur soit égal ou supérieur à soi – est de mise. Ironiquement cependant, Gadamer, sans doute trop fasciné à l'époque par cette

---

<sup>14</sup> Voir Taminiaux J., *Sillages Phénoménologiques. Auditeurs et lecteurs de Heidegger*, op. cit., p. 155-202.

<sup>15</sup> Voir Gadamer H.-G., *Les Chemins de Heidegger*, trad. J. Grondin, Paris, Vrin, 2002 [1983], p. 162.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 251. Voir Guest G., « Destruction/Dé-struction. *Die Destruktion* », in P. Arjakovsky, F. Fédier, H. France-Lanord (éd.), *Dictionnaire Martin Heidegger : vocabulaire polyphonique de sa pensée*, Paris, Cerf, 2013, p. 333-336.

<sup>17</sup> Voir Gadamer H.-G., *Les Chemins de Heidegger*, op. cit., p. 26, 175, 229.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 237, 252, 259, 278 et Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke 2. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode : Ergänzungen, Register*, op. cit., p. 486.

<sup>19</sup> Gadamer H.-G., « Un écrit théologique de jeunesse », op. cit., p. 11 ; Gadamer H.-G., *Les Chemins de Heidegger*, op. cit., p. 161.

contemporanéité nouvelle d'Aristote et de Platon<sup>20</sup>, n'aperçoit pas au départ l'intention fondamentalement critique derrière le retour heideggérien aux Anciens<sup>21</sup>. Aussi n'a-t-il observé que plus tard la part plus littéralement destructrice qui accompagnait le déblayage de la *Destruktion*<sup>22</sup>, et donc la violence des interprétations heideggériennes qui cherchent ultimement à comprendre les Grecs mieux qu'ils ne se sont compris eux-mêmes, et ce, « au-delà de ce qui est immédiatement présent dans le texte<sup>23</sup> » – violence contre laquelle Gadamer s'est opposé par la suite à maintes reprises<sup>24</sup>.

Mais la force phénoménologique des interprétations heideggériennes ne tient pas uniquement à cette nouvelle voie herméneutique vers Aristote et Platon. Outre la méthode, en effet, les interprétations de Heidegger, en phase avec la phénoménologie, s'efforcent de souligner la concrétude des analyses d'Aristote. Elles accèdent pour ce faire aux textes du Stagirite « par le bas », faisant ainsi de la *Rhétorique* et de l'*Éthique à Nicomaque* les analyses de la vie humaine concrète dont il faut partir pour éviter les embarras de l'idéalisme<sup>25</sup>. Puisque Heidegger cherchait à faire voir que l'aspiration théorique en l'être humain s'enracine dans des dispositions pratiques d'une vie vécue<sup>26</sup>, l'analyse aristotélicienne de la sphère de la *πρᾶξις* occupe une place prépondérante dans ses interprétations. En regard de la *θεωρία*, la *πρᾶξις* désigne d'abord pour lui le domaine de la vie facticielle, c'est-à-dire ce qui concerne l'historicité du *Dasein* et son existence finie. Derechef, la *πρᾶξις* s'oppose à toute notion d'application d'un savoir théorique pur à une situation concrète telle qu'elle pouvait être comprise dans le néokantisme<sup>27</sup>. La *πρᾶξις* est plutôt une sphère d'activité autonome

---

<sup>20</sup> Gadamer parle de cet aveuglement comme d'une naïveté – Gadamer H.-G., *Les Chemins de Heidegger*, op. cit., p. 237 et 247.

<sup>21</sup> Gadamer H.-G., « Un écrit théologique de jeunesse », op. cit., p. 13. Voir aussi Gadamer H.-G., *Les Chemins de Heidegger*, op. cit., p. 237 : « Nous ne nous rendons pas compte qu'Aristote était pour lui le rempart ennemi qu'il cherchait à percer ».

<sup>22</sup> Il est vrai dans les années 1920, Heidegger présente généralement très favorablement Aristote et Platon comme des proto-phénoménologues résolument orientés vers la question de l'être. Ce n'est qu'au début des années 1930 que la critique de l'*Answesenheit* comme solution platonico-aristotélicienne à la question de l'être commence à poindre. Toutefois, deux nuances s'imposent. Premièrement, l'interprétation de Platon et Aristote qui permettra cette critique est déjà en place dès 1924-1925. Deuxièmement, Heidegger n'hésite pas à critiquer ces penseurs sur certains points importants – notamment le primat aristotélicien de la *σοφία* sur la *φρόνησις* pour l'être humain et le statut central du *λόγος* et du *διαλέγεσθαι* chez Platon (Heidegger M., *Platon : Sophistes*, op. cit., p. 178-180 ; p. 195-197).

<sup>23</sup> Voir Heidegger M., *Platon : Sophistes*, op. cit., p. 77-78. Sur la violence avouée de la *Destruktion*, voir aussi Heidegger M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann, 1991 [1929], p. 202.

<sup>24</sup> Gadamer H.-G., *Les Chemins de Heidegger*, op. cit., p. 53, 163, 221 ; Gadamer H.-G., *L'herméneutique en rétrospective*, p. 94.

<sup>25</sup> Gadamer H.-G., *Les Chemins de Heidegger*, op. cit., p. 248, 21.

<sup>26</sup> En définitive, Heidegger aurait, selon Gadamer, surtout cherché à montrer que la *φρόνησις* est la condition de la *θεωρία*, à laquelle elle demeure inférieure (voir Gadamer H.-G., *L'herméneutique en rétrospective*, op. cit., p. 57, surtout la référence significative à Strauss). Cette position qui affirme le caractère dérivé du théorique mais néanmoins supérieur par rapport à la *πρᾶξις*, est celle de Strauss. On verra cependant plus loin que Strauss pense que Heidegger n'a pas uniquement affirmé le caractère dérivé de la *θεωρία*, mais qu'il a aussi rejeté la possibilité même de la *θεωρία*.

<sup>27</sup> Dans le même sens, voir la pointe de Gadamer contre le néokantisme : Gadamer H.-G., *Aristoteles. Nikomachische Ethik VI*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1998, p. 9 : « *Ist Ethik 'reine' Philosophie oder dient sie nicht auch der Venünftigkeit im Handeln ?* ».

dont la rationalité est immanente et qui a une valeur intrinsèque. Gadamer suit Heidegger sur ce point crucial, qu'il réitère à maintes reprises, y compris dans sa propre traduction du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* et dans d'autres textes tardifs<sup>28</sup>. Il estimait également que cette conquête de la sphère pratique doit tenir compte de l'historicité et de la finitude de l'herméneute – c'est d'ailleurs, d'après une lettre qu'il adresse à Leo Strauss, le principal apprentissage qu'il dit devoir à la fréquentation de Martin Heidegger<sup>29</sup>. En effet, dès sa thèse d'habilitation de 1931, finitude et historicité sont les points d'ancrage de « l'éthique dialectique » qu'il voit à l'œuvre dans le dialogue platonicien. C'est la finitude du *Dasein* dans l'interprétation heideggérienne qui guide ici Gadamer<sup>30</sup> et le conduit à déclasser la *θεωρία* au profit de la *πραξις*. Plus encore, notre temporalité finie empêcherait un accès véritable aux *ἀρχαί*, lesquelles seraient l'apanage du divin<sup>31</sup>, et auraient conduit Aristote à élaborer conceptuellement un espace propre à l'intellect humain, espace au sein duquel il peut librement dévoiler l'étant qui est à sa mesure<sup>32</sup>.

Cette délimitation de la *πραξις* comme le lieu de compréhension ontologique de l'être humain conduit Heidegger, et Gadamer à sa suite, à accorder une attention toute particulière à la vertu qui gouverne la sphère pratique selon la pensée aristotélicienne : la *φρόνησις*. Communément traduite par le terme français de « prudence », l'excellence pratique qu'est la *φρόνησις* est cependant rarement mise en valeur comme telle par Heidegger et Gadamer.<sup>33</sup> Car dans cette acception traditionnelle, le *φρόνιμος* est une personne dont le jugement guide adroitement ses actions. Or, c'est autre chose qu'observent chacun des deux philosophes en interprétant la *φρόνησις* comme une vertu herméneutique.

L'identification d'une dimension herméneutique à la *φρόνησις*, qui sera cruciale dans les développements de *Wahrheit und Methode* consacrés à l'actualité d'Aristote<sup>34</sup>, remonte à la lecture heideggérienne des vertus dianoétiques du livre VI de l'*Éthique*, plus précisément à l'analyse qu'il propose de leurs structures « aléthiques<sup>35</sup> ». Aristote parle en effet des vertus

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 11 et Gadamer H.-G., *Langage et vérité*, éd. et trad. J.-C. Gens, Paris, Gallimard, 1995, p. 234.

<sup>29</sup> Gadamer H.-G. et Strauss L., « Correspondance autour de *Vérité et méthode* », trad. O. Sedeyn, *Philosophie*, vol. 75, n°4, 2002 [1961], p. 84. Voir aussi Gadamer H.-G., *L'herméneutique en rétrospective*, *op. cit.*, p. 89 : « Voilà ce que nous enseigne l'herméneutique de la facticité. Elle vise à s'opposer de manière radicale à l'esprit absolu de Hegel et à sa transparence à lui-même. »

<sup>30</sup> Voir sur ce point Coltman R., *The Language of Hermeneutics. Gadamer and Heidegger in Dialogue*, *op. cit.*, p. 22.

<sup>31</sup> Gadamer H.-G., *L'herméneutique en rétrospective*, *op. cit.*, p. 58.

<sup>32</sup> Voir aussi Heidegger M., *Platon : Sophistes*, *op. cit.*, p. 134 et Fortin E. L., « Gadamer on Strauss : An Interview », in *Interpretation : A Journal of Political Philosophy*, vol. 12, n°1, 1984, p. 12-13.

<sup>33</sup> Gadamer adopte parfois le langage de la prudence pour traduire *φρόνησις* – voir par exemple Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke 1. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (5. Auflage)*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1986 [1960], p. 328, où la *φρόνησις* est définie comme « vertu de la réflexion prudente (*Tugend der besonnenen Überlegung*) ». Dans sa traduction du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, Gadamer rend *φρόνησις* par *Vernünftigkeit* (et *φρόνιμος* par *vernünftig*), *σοφία* par *Weisheit* et *νοῦς* par *Vernunft*.

<sup>34</sup> Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke 1. Wahrheit und Methode.*, *op. cit.*, p. 317-329.

<sup>35</sup> Les études portant sur cette lecture abondent. Puisqu'il ne s'agit ici que d'en présenter les très grandes lignes afin de montrer comment elles sont réappropriées par Gadamer et Strauss, mentionnons seulement, en plus des travaux pionniers de Volpi et Taminiiaux cités plus haut, ceux plus récents de Sommer, Gonzalez et Arrien : Sommer C., *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, Paris, Presses universitaires de France, 2005 ; Sommer C., « L'inquiétude de la vie facticielle. Le tournant aristotélicien

dianoétiques comme de diverses manières dont l'âme se rapporte au vrai – de manière plus heideggérienne, des façons dont l'âme dé-voile [l'étant] (οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ, *EN* 1139b15). Or, dans la mesure où la φρόνησις guide la πράξις humaine, ce qu'elle a à découvrir ou à dévoiler, c'est le bien agir humain (εὖ πράττειν). Heidegger affirme alors que ce que l'être humain dévoile dans la φρόνησις, c'est l'être humain lui-même<sup>36</sup>. Si l'être humain a un tel besoin de dévoilement, c'est que de prime abord et le plus souvent, il est dissimulé à lui-même<sup>37</sup>. La φρόνησις est alors comprise par Heidegger comme une excellence permettant à l'être humain de s'extirper de son recouvrement (la *Ruinanz* ou le *Verfallen*) et de s'éclairer lui-même jusqu'à ce qu'il parvienne à une existence authentique, c'est-à-dire à une prise de conscience de sa mobilité fondamentale (*Grundbewegtheit*<sup>38</sup>), de sa temporalité et par suite de la mort comme l'objet ultime de son souci (*der Tod als der Gegenstand der Sorge*<sup>39</sup>). Ainsi comprise, la φρόνησις est le regard circonspect (*Umsicht, sich umsehen*) qui parvient à interpréter correctement le *Dasein* jusqu'aux significations dernières de sa mobilité. Dans le *Natorp-Bericht* et la première partie du cours sur le *Sophiste* (1924-1925), l'emploi de termes liés au regard (*Umsicht, Hinsehen, umsichtiges Hinsehen, Erblicken, Augenblick*) et à l'éclairage (*Umgangserhellung*) pour décrire la πράξις du *Dasein*<sup>40</sup> fait écho à la visée apophantique d'une herméneutique de la vie facticielle et détache celle-ci de l'action à proprement parler. Cette ontologisation de la πράξις – le rejet de toute dimension ontique, et donc proprement active ou agissante – fait donc de la φρόνησις une vertu herméneutique dont l'objet est le *Dasein*. C'est en continuité avec cette tendance « ontologisante » que Heidegger parle dans le cours sur le *Sophiste* de la φρόνησις comme de la conscience (*Gewissen*)<sup>41</sup> : bien que le terme de *Gewissen* fasse écho à la conscience morale, Heidegger en fera dans son ontologie fondamentale la voie d'attestation de l'être-pour-la-mort de l'être-là humain, soit le moment essentiel de l'herméneutique du *Dasein*<sup>42</sup>.

## I. 2 La réponse de Gadamer à Heidegger

Gadamer a certainement été fasciné par cette attention portée à la φρόνησις, attention qu'il

---

de Heidegger (1921-1922) », in *Les Études philosophiques*, n°1, 2006, p. 1-28 ; Gonzalez F. J., « Beyond or Beneath Good and Evil ? Heidegger's Purification of Aristotle's Ethics », in D. A. Hyland and J. P. Manoussakis (éd.), *Heidegger and the Greeks : Interpretative Essays*, Bloomington, Indiana University Press, 2006, p. 127-155 ; Arrien S.-J., « Herméneutique et φρόνησις chez le jeune Heidegger », in *Revue philosophique de Louvain*, vol. 108, n°3, 2010, p. 421-441 ; Arrien S.-J., *L'Inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, Paris, PUF, 2014. Pour une analyse comparative des différentes approches sur cette question, voir mon étude critique : Pageau St-Hilaire A., « Φρόνησις et inquiétude dans *L'Inquiétude de la pensée* », in *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 94, n°2, 2017, p., 284-288.

<sup>36</sup> On notera le saut dans l'argument heideggérien. Alors qu'on s'attendrait à ce que la φρόνησις opère un dévoilement de l'étant humain *agissant*, il n'en est rien : il s'agit d'un dévoilement de l'être humain *vivant* tout au plus, c'est-à-dire de l'être humain facticiel, historique, temporel. Sur ce point, voir ma critique dans Pageau-St-Hilaire A., « Qu'est-ce qu'être humain ? Heidegger et Arendt autour de la praxis aristotélicienne », in *Philosophiques*, vol. 45, n°1, 2018 p. 124, 130-131, 137.

<sup>37</sup> Martin Heidegger, *Platon : Sophistes*, op. cit., p. 51-52

<sup>38</sup> Heidegger M., *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann, 2005 [1922], p. 349.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 359. Heidegger souligne.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 376, 383 et Heidegger M., *Platon : Sophistes*, op. cit., p. 163-164.

<sup>41</sup> Voir Heidegger M., *Platon : Sophistes*, op. cit., p. 56. Gadamer a témoigné de cette traduction avant la publication du cours de Heidegger sur le *Sophiste* (Gadamer H.-G., *Les Chemins de Heidegger*, op. cit., p. 52, 250).

<sup>42</sup> Voir Heidegger M., *Sein und Zeit (19. Auflage)*, Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 2006 [1927], §57.



interprète dans un premier temps comme une valorisation et qu'il fait sienne<sup>43</sup>. Or, son appropriation de l'interprétation heideggerienne de cette vertu doit être comprise à la lumière de son aveu de mécompréhension :

« En relisant le programme retrouvé, ce qui me frappe aujourd'hui, c'est que dans le manuscrit de Heidegger, ce n'est pas tellement la *Phronèsis* qui vient au premier plan, que bien plutôt la vertu de la vie théorétique, la *Sophia*. Cela indique que ce qui occupait le jeune Heidegger, c'était moins l'actualité de la philosophie pratique que sa signification pour l'ontologie aristotélicienne, pour la *Métaphysique*. Le livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* apparaît en vérité dans cet écrit programme plutôt comme une introduction à la *Physique* d'Aristote<sup>44</sup>. »

Gadamer n'avait donc pas aperçu l'absolutisation de la part ontologique de la *φρόνησις* – c'est-à-dire de son caractère « aléthéique » et de la signification de celui-ci en regard de la *Seinsfrage* – dans l'interprétation de Heidegger. Gadamer formulera cette critique à nouveau dans la postface à sa traduction du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque* (1998), confirmant en quelque sorte qu'il s'agit, en interprétant Aristote, de résister aux erreurs de Heidegger<sup>45</sup>. À rebours de cette interprétation fautive, Gadamer conçoit la possibilité d'accorder une importance à l'*ἀληθεύειν* de la *φρόνησις* sans la reconduire au « regard pur », et donc sans la dissocier complètement de l'agir<sup>46</sup>. En se démarquant clairement ici de Heidegger qui fait délibérément abstraction de toute signification éthique de la *πρᾶξις* aristotélicienne<sup>47</sup>, Gadamer rappelle que « l'impulsion pratique » est une « tension vers le Bien »<sup>48</sup>. Si la fonction dévoilante de la *φρόνησις* a un sens chez Gadamer, elle ne cherche plus à éclairer la seule temporalité du *Dasein*, mais bien à interpréter l'être humain de manière à guider son action.

---

<sup>43</sup> Sur la dévaluation gadamérienne de la *σοφία* et de la *θεωρία* dans son interprétation du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, voir Berti E., « Gadamer and the Reception of Aristotle's Intellectual Virtues », *op. cit.*, p. 358-360.

<sup>44</sup> Gadamer H.-G., « Un écrit "théologique" de jeunesse », *op. cit.*, p. 12. Voir également Gadamer H.-G., *Les Chemins de Heidegger*, *op. cit.*, p. 236 : « Même si les premiers auditeurs, dont j'ai fait partie, n'ont compris cet aspect que beaucoup plus tard, l'intention des interprétations de Heidegger était très claire : il s'agissait de montrer que si Aristote avait bel et bien mis en œuvre le tournant fatal qui conduisait à la métaphysique de la présence, puis à son triomphe, mouvement que la pensée du jeune Heidegger se donnait pour mission de dépasser, Aristote était tout de même le seul penseur auquel Heidegger était disposé à reconnaître le mérite d'avoir développé une conceptualité appropriée à ses intentions ».

<sup>45</sup> Gadamer H.-G., *Aristoteles. Nikomachische Ethik VI.*, *op. cit.*, p. 67.

<sup>46</sup> Gadamer H.-G., *L'herméneutique en rétrospective*, *op. cit.*, p. 58. Cf. Heidegger M., *Platon : Sophistes*, *op. cit.*, p. 167 : « le pur et simple *ἀληθεύειν* propre à la *φρόνησις*, remis à lui-même, ne contribue en rien à l'action ». Ainsi Gadamer, dans son introduction à sa traduction du livre VI de l'*Éthique*, réitère que « dans le cas de la *praxis*, il s'agit aussi d'un type particulier de vérité (*alêtheia*) [*im Falle der Praxis ist es also eine besondere Art von Wahrheit (Aletheia)*] ». Gadamer H.-G., *Aristoteles. Nikomachische Ethik VI.*, *op. cit.*, p. 4.

<sup>47</sup> Heidegger M., *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, *op. cit.*, p. 376. Bien que Heidegger indique que cette abstraction soit provisoire, la « problématique éthique » ne revient pour ainsi dire jamais dans les développements ultérieurs de sa pensée. La raison en est peut-être que du point de vue de l'ontologie fondamentale que Heidegger veut développer, la question du bien éthique suppose une réponse à la question de l'être-en-dette originaire, à savoir, si nous comprenons bien, de la question du néant (voir Heidegger M., *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 286). C'est pourquoi l'être-en-dette le plus propre du *Dasein* s'avère être la résolution, qui, prête à l'angoisse, s'approche le plus de l'expérience du néant (*ibid.*, p. 297).

<sup>48</sup> Gadamer H.-G., *L'herméneutique en rétrospective*, *op. cit.*, p. 57.

La φρόνησις est interprétative puisqu'elle permet à l'être humain de s'orienter dans son rapport à autrui, de manière à se comprendre lui-même et à interagir le plus adéquatement possible avec les autres. À titre précisément de vertu intellectuelle *et* pratique, elle conjugue compréhension *et* action<sup>49</sup>. Dès 1930, Gadamer insiste en effet sur le caractère inséparable du savoir pratique et de la vertu morale, affirmant que « la φρόνησις n'est possible que grâce à (*durch*) la σωφροσύνη<sup>50</sup> ». Suggérant une relation réciproque du savoir pratique et de l'agir moral, Gadamer dit du φρόνιμος dans *Wahrheit und Methode* que « son savoir doit guider son *faire* (sein Wissen soll sein *Tun* leiten)<sup>51</sup> ». Par-delà les analyses présentées dans son *opus magnum*, Gadamer maintient ce lien intime de la φρόνησις comme vertu herméneutique et l'action ontiquement comprise. Dans son introduction à sa traduction du livre VI de *l'Éthique à Nicomaque*, ultime fruit de son travail sur Aristote, il souligne à nouveau ce lien entre la composante herméneutique et la composante agissante de la φρόνησις. D'un côté, il affirme que la πράξις est l'action (*Handeln*) et la conduite de soi (*Sich-Verhalten*) dans le sens du bien agir (*im Sinne der Eupragia*)<sup>52</sup>. De l'autre, il explique que la φρόνησις constitue la vertu herméneutique fondamentale (*hermeneutische Grundtugend*) en ce qu'elle cherche à comprendre autrui (*Verstehen des Anderen meint*)<sup>53</sup>.

À partir de cette caractérisation se profile ce qui constitue pour Gadamer la situation praxique paradigmatique, où action et compréhension humaines se conjuguent de la manière la plus évidente : à partir des interprétations phénoménologiques d'Aristote, on peut donc décrire la situation herméneutique fondamentale comme *situation dialogique*. Le dialogue est en effet le cadre dans lequel se déploie la φρόνησις comme vertu interprétative et comme vertu conduisant l'action, si bien que l'herméneutique – textuelle comme existentielle – s'établira très tôt chez Gadamer sur le modèle du dialogue. Les grandes lignes de cette éthique dialogique sont exposées dès *l'Habilitationschrift* de 1931. Cette éthique correspond, pour l'essentiel, aux « implications interrelationnelles de l'objectivité (*die*

<sup>49</sup> Voir le commentaire de Gadamer sur la compréhension (σύνεσις) en regard de la φρόνησις : « On fait manifestement l'éloge de la compréhension (*Verständnis*) dont quelqu'un fait preuve, lorsqu'en jugeant il se replace dans la plénitude concrète où un autre doit agir (*in die volle Konkretion der Lage versetzt, in der einer zu handeln hat*) ». Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke 1. Wahrheit und Methode*, op. cit., p. 328.

<sup>50</sup> Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke 5. Griechische Philosophie I*, op. cit., p. 247 ; Gadamer H.-G., *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien* suivi de *Le Savoir pratique*, trad. P. David et D. Saadtjian, Paris, Vrin, 1994 [1978, 1930], p. 171.

<sup>51</sup> Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke 1. Wahrheit und Methode*, op. cit., p. 320. Voir Renaud F., « L'appropriation de la philosophie grecque chez Hans-Georg Gadamer », in C. Collobert (éd.), *L'avenir de la philosophie est-il grec ?*, Anjou, Fides, 2002, p. 86 : « Gadamer tente de minimiser l'importance de la distinction aristotélicienne entre vertu intellectuelle et vertu morale. » Il importe toutefois de noter que par ce geste interprétatif, Gadamer, réconcilie les versants théoriques et pratiques à *même la pratique*, c'est-à-dire au risque, comme le dit Renaud, de « s'en [tenir] à un côté de l'alternative aristotélicienne et [d']en compromet[tre] ainsi le sens » (*ibid.*, p. 86). Cf. Cattin E., « L'herméneutique comme philosophie pratique. Aristote dans Gadamer », in *Philosophie*, vol. 73, n°2, 2002, p. 85 : « L'herméneutique philosophique est bien ainsi théorétique, conduisant à la clarté ce qui est en jeu dans le comprendre, et cependant pratique au sens où l'était déjà la philosophie pratique, c'est-à-dire émergeant de la *praxis* elle-même et retournant à la *praxis*, orientée résolument vers elle ».

<sup>52</sup> Gadamer affirmera aussi dans le même sens que la vertu de φρόνησις est inséparable de celle de modération (σωφροσύνη) ce qui distingue fortement son appropriation de la sagesse pratique de celle de Heidegger. Voir Gadamer H.-G., *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien* suivi de *Le Savoir pratique*, op. cit., p. 171.

<sup>53</sup> Gadamer H.-G., *Aristoteles. Nikomachische Ethik VI*, op. cit., p. 7, 9, 15. Sur la φρόνησις comme « vertu herméneutique », voir aussi Gadamer H.-G., *Les Chemins de Heidegger*, op. cit., p. 161 et Berti E., « Gadamer and the Reception of Aristotle's Intellectual Virtues », op. cit., p. 355.

*mitweltlichen Motive der Sachlichkeit*)<sup>54</sup> ». Le fondement de celle-ci est une forme d'égalité de principe selon laquelle chacun des interlocuteurs est ouvert à la possibilité que l'autre ait raison et puisse lui apprendre quelque chose. Il s'ensuit une condamnation de l'orgueil, la malice ou la mauvaise foi (le φθόνος propre à l'éristique selon Platon) au sein de la situation dialogique, de même qu'une exigence de transparence ou d'authenticité discursive : les questions et réponses de chacun doivent être authentique et ne pas chercher à camoufler insidieusement quoi que ce soit. Le bon discernement dans l'application de ces principes n'est assuré par nulle autre vertu que celle de la sagesse pratique au sens aristotélicien, si bien qu'on a pu parler chez Gadamer d'un « socratisme de la φρόνησις<sup>55</sup> ».

Cette réception singulière de la φρόνησις par le truchement des lectures heideggériennes du Stagirite joue un rôle crucial dans l'herméneutique gadamérienne de Platon. En effet, selon Gadamer, Aristote a en vérité poursuivi plus loin l'intention véritable des dialogues socratiques et de la dialectique platonicienne et l'a portée à une détermination conceptuelle judicieuse<sup>56</sup>. Si Gadamer refuse de voir en Platon, comme Heidegger, un précurseur de la métaphysique aristotélicienne, il semble pourtant consentir à une telle filiation sur le plan de la πρᾶξις<sup>57</sup>. Gadamer publiera à cet effet en 1978 *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, ouvrage dans lequel il entreprend de montrer une forte filiation entre Platon et Aristote en ce qui concerne la philosophie pratique<sup>58</sup>.

Récapitulons. Gadamer comprend d'abord de la phénoménologie du jeune Heidegger que la philosophie devait faire face aux textes fondateurs de la tradition philosophique, et il retient du geste de la *Destruktion* qu'il est possible de remonter jusqu'aux origines de cette tradition en désencombrant celle-ci des couches interprétatives qui les auraient peu à peu déformées. Sans percevoir tout d'abord la charge critique et « destructrice » contenue dans ce retour heideggérien aux Grecs, il estime à la fois avec et contre Heidegger qu'un tel dialogue avec Platon et Aristote n'est possible que sur la base d'une herméneutique généreuse qui les conçoit comme des interlocuteurs authentiques plutôt que comme des adversaires à réfuter. Suivant la critique heideggérienne de l'idéalisme théorétique, il cherche à investir l'espace de la πρᾶξις qu'il comprend également comme le domaine où se fait jour la facticité humaine en son historicité et sa finitude. Cependant, la φρόνησις est pour lui plus qu'une vertu qui dirige l'herméneutique du *Dasein* – l'interprétation des τὰ ἀνθρώπινα rassemble

---

<sup>54</sup> Gadamer H.-G., *L'Éthique dialectique de Platon*, trad. F. Vatan et V. Schenck, Arles, Actes Sud, 1994 [1931], p. 71 sq. ; Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke 5. Griechische Philosophie I*, op. cit., p. 27 sq.

<sup>55</sup> L'expression est de Fruchon : Fruchon P., *L'herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité*, Paris, Cerf, p. 333 sq.) J'ai analysé ailleurs cette éthique dialogique chez Gadamer ainsi que de son inspiration aristotélicienne – voir P. St-Hilaire A., « L'aristotélisation gadamérienne de Platon ou l'herméneutique dialogique à la lumière du problème de l'ironie », in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 12, n°3, 2016, p. 1-19.

<sup>56</sup> Gadamer H.-G., *Aristoteles. Nikomachische Ethik VI*, op. cit., p. 15 : « Damit hat er [Aristoteles] in Wahrheit die Intention des sokratischen Dialogs und der platonischen Dialektik weitergeführt und zu begrifflich abgewogener Bestimmtheit gebracht. »

<sup>57</sup> Gadamer H.-G., *Les Chemins de Heidegger*, op. cit., p. 258 et Gadamer H.-G., *Gesammelte Werke 7. Griechische Philosophie III. Plato im Dialog*. Tübingen, Mohr Siebeck, 1991, p. 215-216, 281, 380.

<sup>58</sup> Sur cette importante filiation dans l'interprétation gadamérienne de la philosophie grecque, voir mon analyse de la lecture gadamérienne de la *République* – Pageau-St-Hilaire A., « Philosophy and Politics in Gadamer's Interpretation of Plato's Republic », in *Etica & Politica/Ethics & Politics*, vol. 21, n°3, 2019, p. 182-184 ; 190-194.

compréhension et action dans une situation dialogique qui s'établit entre des interlocuteurs, si bien que le dialogue platonicien peut être conçu comme le lieu par excellence où s'exerce la φρόνησις comme vertu herméneutique<sup>59</sup>. Par suite, Gadamer comprend le dialogue comme le paradigme de la situation herméneutique – et donc de l'approche de Platon comme du contenu de ses écrits, contre Heidegger qui voyait dans la parole échangée une tendance du *Dasein* à se décharger de sa responsabilité envers lui-même. Cette tendance heideggérienne à dévaluer le dialogue platonicien pourrait bien être la cause de la négligence de l'art littéraire de Platon que Gadamer reproche à Heidegger<sup>60</sup> : celle-ci tempère l'abstraction métaphysique par une attention soignée à la facticité du philosopher dans le dialogue, laquelle rend à son tour nécessaire un exercice socratique de la φρόνησις. Ainsi, la réception gadamérienne des interprétations heideggériennes d'Aristote pose les termes théorético-pratiques dans lesquels le platonisme est articulé et réapproprié par Gadamer<sup>61</sup>.

## II. Distinction et hiérarchie : la réponse de Strauss à l'interprétation heideggérienne d'Aristote

### II.1 Heidegger et Aristote d'après Strauss

La façon dont Leo Strauss a reçu les enseignements de Heidegger auxquels il a assisté est documentée de manière beaucoup moins détaillée que dans le cas de Gadamer<sup>62</sup>. Strauss indique néanmoins que le cours de 1922, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, auquel il assista, a suscité chez lui une profonde admiration et l'a conduit peu à peu vers sa propre voie philosophique. Les interprétations heideggériennes d'Aristote lui ont alors semblé incomparablement supérieures à celles du savant Werner Jaeger<sup>63</sup>. Cette fascination a essentiellement deux causes. D'une part, Strauss a été séduit par l'originalité de la phénoménologie, et *a fortiori*

---

<sup>59</sup> Kontos pense néanmoins que la réappropriation gadamérienne de la φρόνησις « abandonne le terrain même de l'action ». Kontos P., « Gadamer, lecteur d'Aristote : *phronèsis* et sciences morales », in D. Lories et L. Rizzerio (éd.), *Le jugement pratique. Autour de la notion de phronèsis*, Paris, Vrin, 2008, p. 330. Il nous faut admettre avec lui que l'entreprise herméneutique n'a pas une vocation éthique ou politique, et qu'en ce sens, la φρόνησις est effectivement subordonnée à un idéal de dialogue et de compréhension plutôt que de réalisation du bien.

<sup>60</sup> Gadamer H.-G., *Les Chemins de Heidegger*, op. cit., p. 255.

<sup>61</sup> Coltman insiste aussi sur ce lien entre l'interprétation d'Aristote et celle de Platon chez Gadamer. Il observe notamment que le fait de tenir de compte de l'interprétation de la φρόνησις permet de porter une attention plus soutenue au contexte dialogique qu'aux soi-disant doctrines platoniciennes. Voir Coltman R., *The Language of Hermeneutics. Gadamer and Heidegger in Dialogue*, op. cit., p. 24, 37. Sur le fait que les lectures gadamériennes d'Aristote invitent à lire Platon, voir aussi Sautereau C., « *Phronèsis* et philosophie pratique dans l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer », in S. Castonguay et C. Sautereau (éd.), *Pratique et langage. Études herméneutiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, p. 142.

<sup>62</sup> Strauss traite principalement de Heidegger dans sa conférence intitulée « Une introduction à l'existentialisme de Heidegger », reproduite dans Strauss L., *La Renaissance du rationalisme politique classique*, éd. T. L. Pangle, trad. P. Guglielmina, Paris, Gallimard, 2009, p. 93-122 et dans un texte sur Husserl et Heidegger intitulé « La philosophie comme science rigoureuse et la philosophie politique », dans Strauss L., *Études de philosophie politique platonicienne*, trad. O. Sedeyn, Paris, Belin, 1992 [1983], p. 41-53. Certains renseignements sont aussi contenus dans des entretiens avec Jacob Klein publiés en langue française dans Strauss L., *Pourquoi nous restons juifs. Révélation biblique et philosophie*, éd. et trad. O. Sedeyn, Paris, Éditions de la table ronde, 2001, p. 115-131. Dans *Droit Naturel et Histoire*, Strauss réfère à Heidegger sous le nom de « l'historiciste radical » à quelques reprises, surtout dans le chapitre 1.

<sup>63</sup> Strauss L., *La Philosophie politique et l'histoire*, éd. et trad. O. Sedeyn, Paris, Le Livre de Poche, 2008, p. 75.

de la phénoménologie heideggérienne, qui s'efforce de révéler, à son avis, le caractère dérivé de toute activité théorique par rapport à un univers préthéorique : « Notre compréhension première du monde n'est pas une compréhension des choses comme des objets, mais une compréhension de ce que les Grecs désignaient comme les *pragmata*, les choses que nous prenons en main et que nous utilisons<sup>64</sup> ». L'épistémologie sophistiquée du néokantisme au sein duquel Strauss a été éduqué apparaît alors comme une tentative vaine de « commencer par le "toit" de l'édifice<sup>65</sup> », c'est-à-dire par la théorie de la connaissance et non par les premières expériences humaines. S'ajoute d'autre part à ce goût pour l'originale la voie herméneutique heideggérienne vers les Grecs, celle de la *Destruktion*<sup>66</sup>. Comme nous l'avons signalé plus haut, la *Destruktion* est phénoménologique puisqu'elle cherche à saisir chez les penseurs anciens l'origine de la philosophie en deçà des concepts abstraits qui l'auraient progressivement occultée :

« Le travail de Heidegger exigeait et comprenait ce qu'il appelait une *Destruktion* de la tradition (*Destruktion* n'est pas un mot aussi fort que « destruction », il signifie faire tomber, le contraire de la construction). Il voulait déraciner la philosophie grecque, spécialement Aristote, mais cela présupposait la mise à nu de ses racines, une mise à nu de ce qu'elle était en soi et non pas telle qu'elle apparaissait à la lumière de la tradition et de la philosophie moderne<sup>67</sup>. »

Or, bien que fasciné par cette découverte simultanée de l'ancrage préscientifique de l'activité théorique et de la possibilité d'un retour aux racines grecques de la philosophie, Strauss a été rebuté toute sa vie durant par l'engagement politique de Heidegger en 1933. Quoique puissent penser les nombreux commentateurs sur la relation entre les recherches philosophiques de Heidegger et son errance politique, il ne fait aucun doute que pour Strauss, les premières expliquent la seconde :

« Ce que je ne pouvais pas digérer, c'était son enseignement moral, car en dépit de ses négations il avait bel et bien un tel enseignement. Le mot clé est la « résolution », sans qu'il donne aucune indication sur ce sur quoi il convient d'être résolu. Il y a une ligne directe qui conduit de la « résolution » de Heidegger à sa prise de parti en faveur de ceux que l'on a appelés les nazis en 1933<sup>68</sup>. »

Sans spéculer sur la nature du lien qui unit les interprétations heideggériennes d'Aristote et la notion d'*Entschlossenheit* et, par suite, de la relation entre celle-ci et la compromission de

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 76-77

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>66</sup> Renaud corrobore cette intuition : « Strauss' Rückbesinnung auf Platon ist – ähnlich wie Gadamer's – eng mit dem Husserlschen und vor allem Heideggerschen Projekt einer Entsedimentierung der abendländischen philosophischen Tradition verbunden ». Renaud F., *Die Resozialisierung Platons : Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer's*, Sankt Augustin, Akademia Verlag, 1999, p. 154.

<sup>67</sup> Strauss L., *Pourquoi nous restons juifs ?*, *op. cit.*, p. 126. Strauss, comme Gadamer, vise surtout ici la tradition thomiste (*ibid.*, p. 117) : « Heidegger fut le premier grand philosophe allemand d'origine et d'éducation catholique ; il eut ainsi dès le départ une familiarité prémoderne avec Aristote ; il fut ainsi prémuni contre le danger de moderniser Aristote. Mais en tant que philosophe, Heidegger n'était pas chrétien. Ainsi, il n'a pas tenté de comprendre Aristote à la lumière de Thomas d'Aquin. »

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 125.

Heidegger avec le nazisme, Strauss pense néanmoins qu'un tel lien est indéniable<sup>69</sup>.

Comme nous l'avons expliqué plus haut, l'interprétation heideggérienne des textes d'Aristote cherche au moins en apparence à destituer le primat classique du théorétique au profit d'une herméneutique du *Dasein* et de son rapport praxique au monde. Cette modélisation de la philosophie sur les limites inhérentes à la *πρᾶξις* fait de l'herméneutique du *Dasein* la seule forme authentique de la pensée<sup>70</sup>, et selon cette interprétation, seul le *Dasein* qui agit résolument fait preuve d'une compréhension adéquate de sa finitude radicale<sup>71</sup>. En dépréciant le βίος θεωρητικός traditionnellement conçu pour rappeler son ancrage dans une facticité préscientifique<sup>72</sup>, Heidegger aurait donc fini par nier la possibilité de la θεωρία et à confondre ainsi la philosophie avec l'action<sup>73</sup>. Cette réduction de la pensée à l'action est problématique en soi pour Strauss, mais elle l'est d'autant plus en raison des termes qui caractérisent cette appropriation heideggérienne de la *πρᾶξις*. Premièrement, en évitant toute considération ontique, l'ontologisation de la *πρᾶξις* sape toutes les questions de moralité – l'agir ainsi valorisé se trouve à être d'emblée par-delà (ou en deçà) bien et mal<sup>74</sup>. Deuxièmement, la prudence qui doit baliser l'action chez Aristote se voit transformée en son opposé : le choix prudent (προαίρεσις) devient la résolution (*Entschlossenheit*).

Il est clair que pour Strauss, une telle transformation est due à une confusion entre θεωρία

---

<sup>69</sup> Sur l'interprétation heideggérienne de la προαίρεσις aristotélicienne comme *Entschlossenheit*, Volpi F., « *Dasein* comme *praxis* : L'assimilation et la radicalisation heideggérienne de la philosophie pratique d'Aristote », *op. cit.*, p. 31-32). Ces interprétations donnent évidemment raison à l'intuition générale de Strauss, pour qui, comme l'affirme avec justesse O'Connor (« Leo Strauss's Aristotle and Martin Heidegger's Politics », *op. cit.*, p. 168), le *Discours du rectorat* devait constituer un texte privilégié pour comprendre la pensée de Heidegger. Sur la question du *Rektoratsrede* et l'interprétation heideggérienne des Grecs, on consultera avec profit les études de Gonzalez et Sommer sur le « programme platonicien » de l'engagement politique de Heidegger : Gonzalez F. J., « Heidegger's 1933 Misappropriation of Plato's *Republic* », *Problemata : quaderni di filosofia*, vol. 3, 2003, p. 39-80 ; Sommer C., *Heidegger 1933. Le programme platonicien* du *Discours du rectorat*, Paris, Hermann, 2013.

<sup>70</sup> Concernant l'*Eigentlichkeit* de la philosophie heideggérienne, voir Sommer C., *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, *op. cit.*, p. 309-311.

<sup>71</sup> Voir Heidegger M., *Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 62.

<sup>72</sup> Dans son résumé du séminaire de 1922 auquel Strauss assista, Kisiel (Kisiel T., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, *op. cit.*, p. 240) indique que la connaissance est interprétée par Heidegger comme un « mouvement de la vie » ou une « façon de se rapporter au monde ». Dans sa traduction interprétative de la première phrase de la *Métaphysique*, par exemple, Heidegger traduit en effet εἰδέναι par *Leben im Sehen*, place la σοφία sous l'égide de l'authenticité en la traduisant par *das eigentliche Verstehen* et insiste sur l'ancrage facticiel de cette attitude théorétique (Heidegger M., *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, *op. cit.*, p. 17, 36sq., 53). Strauss reprend un sens cette caractérisation préthéorique de l'attitude théorique en parlant de la philosophie comme un « mode de vie » et la vie philosophique comme la meilleure vie.

<sup>73</sup> Voir O'Connor (O'Connor D. K., « Leo Strauss's Aristotle and Martin Heidegger's Politics », *op. cit.*, p. 166-167) et Strauss L., *Droit naturel et histoire*, trad. E. Dampierre et M. Nathan, Paris, Flammarion, 2008 [1953], p. 36 : « Pour esquiver le danger qui menace la vie, Nietzsche avait deux solutions : il pouvait soit insister sur le caractère strictement ésotérique d'une analyse théorique de la vie, c'est-à-dire restaurer la notion platonicienne de la 'noble supercherie', soit *refuser la possibilité de la théorie à proprement parler* [deny the possibility of theory proper] et concevoir ainsi la pensée comme essentiellement asservie ou dépendante de la vie ou du destin. Si Nietzsche lui-même ne se prononça pas, ses successeurs du moins adoptèrent le second terme de l'alternative » (trad. modifiée, nous soulignons).

<sup>74</sup> Cf. Gonzalez F. J., « Beyond or Beneath Good and Evil ? Heidegger's Purification of Aristotle's Ethics », *op. cit.*

et *πρᾶξις*, confusion dont la philosophie heideggérienne serait probablement un exemple paradigmatique – c’est ce qu’il laisse entendre dans une lettre à Eric Voegelin datée du 14 mars 1950 :

« La philosophie existentialiste apparaîtra peut-être un jour comme l’effort paradoxal pour conduire la pensée de la *praxis*, du pratique à ce qui constitue, à mes yeux, ses conséquences les plus absurdes. Dans ces conditions, la pratique cesse assurément d’être effectivement *praxis* pour se transformer en “existence”. Si je ne me trompe pas entièrement, la racine de *toutes les ténèbres modernes* depuis le XVII<sup>e</sup> siècle se trouve dans l’occultation de la différence entre la théorie et la *praxis*, occultation qui conduit d’abord vers la réduction de la *praxis* à la théorie (c’est ce que signifie le soi-disant rationalisme) et ensuite, en revanche, *vers le rejet de la théorie au nom d’une praxis qui n’est plus intelligible en tant que praxis*<sup>75</sup>. »

## II.2 La réponse de Strauss à Heidegger : autonomie de la *πρᾶξις*

Voilà précisément ce que Strauss reproche à Heidegger : une confusion théorético-pratique qui glisse vers une forme de *πρᾶξις* qui n’a paradoxalement rien d’une *πρᾶξις*. Pour surmonter cette tendance dévastatrice, il pense devoir renouer avec une forme de rationalisme qui soit capable de bien distinguer la *θεωρία* de la *πρᾶξις* afin de redonner à chacune ses lettres de noblesse, c’est-à-dire leur intelligibilité propre. S’il y a donc une réception des lectures heideggériennes d’Aristote chez Strauss, celle-ci doit surtout s’observer dans une appropriation hautement critique qui cherchera à retourner aux Grecs en radicalisant la méthode phénoménologique pour prévenir toute ontologisation de la *πρᾶξις*. À cet égard, O’Connor est allé jusqu’à caractériser l’interprétation straussienne d’Aristote en ces termes : « It became the central vehicle through which Strauss worked out his own complicated appropriation of and resistance to Heidegger<sup>76</sup> ». Bien que nous pensions que le rapport complexe de la pensée de Strauss à celle de Heidegger dépasse largement les limites de son interprétation d’Aristote<sup>77</sup>, O’Connor a tout de même raison d’indiquer que le commentaire des *Politiques* qu’on trouve dans *The City and Man* propose un correctif aux principes supposément erronés qui auraient conduit Heidegger à ontologiser la *πρᾶξις*. Cette tâche s’articule en deux temps : il s’agit d’abord d’autonomiser la *πρᾶξις* par rapport aux autres domaines du savoir et d’en garantir à la fois la validité et la spécificité, puis d’établir une hiérarchie entre *θεωρία* et *πρᾶξις*.

Or, comme nous l’avons dit, il ne s’agit pas simplement pour Strauss de critiquer Heidegger. En faisant sien un aspect important de la méthode phénoménologique, Strauss s’approprie la pensée heideggérienne en la critiquant : en effet, la motivation première de son retour à

---

<sup>75</sup> Strauss L. et Voegelin E., *Foi et philosophie politique. Correspondance Strauss-Voegelin 1934-1964*, in P. Emberley et B. Cooper (éd.), trad. S. Courtine-Denamy, Paris, Vrin, 2004, p. 96

<sup>76</sup> O’Connor D. K., « Leo Strauss’s Aristotle and Martin Heidegger’s Politics », *op. cit.*, p. 164.

<sup>77</sup> Voir Marshall T., « Leo Strauss, la perception politique et la philosophie constitutionnelle », in F. Coppens, D. Janssens et Y. Yomtov (éd.), *Leo Strauss. À quoi sert la philosophie politique ?*, Paris, PUF, 2014, p. 171 : « Dans *Droit naturel et histoire*, sa réponse à *Être et Temps* de Heidegger [...] ». Pour une appréciation plus générale de la confrontation entre Strauss et Heidegger, voir Velkley R. L., *Heidegger, Strauss and the Premises of Philosophy. On Original Forgetting*, Chicago et London, University of Chicago Press, 2011.

Aristote est de retrouver l'enracinement préscientifique de la philosophie, et par suite d'une certaine continuité entre le théorique et le préthéorique. Il soutient dès lors que la compréhension préthéorique des choses politiques doit être trouvée dans « l'opinion de sens commun sur les choses politiques », c'est-à-dire « les choses politiques telles que le citoyen et le politique en font l'expérience<sup>78</sup> ». Selon Strauss, cette matrice de la philosophie politique « nous est donnée dans la *Politique* d'Aristote ». Cette idée est si cruciale pour Strauss qu'il en fait l'argument principal de la thèse qui sous-tend tout son commentaire d'Aristote, à savoir que ce dernier est le fondateur de la science politique. Le nerf de cette science politique serait de n'être « rien d'autre que la forme pleinement consciente de la compréhension de sens commun des choses politiques » qui ne « présuppose pas la "science" » au sens théorique du terme<sup>79</sup>. Cette appréhension phénoménologique du politique consiste pour l'essentiel, comme l'a fait remarquer Widmaier, à regarder plus loin que le citoyen ou le législateur, mais « dans la même direction<sup>80</sup> ». Ainsi, la *Politique* d'Aristote chercherait essentiellement à consolider l'assise préthéorique d'un savoir politique possible sans occulter cet univers préscientifique par quelque spéculation théorique que ce soit. On remarquera cependant que le cadre phénoménologique décrit par l'analyse straussienne d'Aristote n'est pas celui de l'historicité de l'existence humaine comme elle l'est chez Heidegger, ni même celui d'une situation dialogique comme chez Gadamer, mais bien un cadre proprement *politique*, c'est-à-dire celui de la πόλις : Strauss semble penser qu'il n'y ait pas de facticité plus originaire que celle de la cité<sup>81</sup>.

Cette nécessité proprement phénoménologique d'un non-recouvrement du préthéorique par le théorique conduit l'interprétation straussienne d'Aristote à une conclusion tout aussi évidente que déterminante. Si la compréhension préthéorique ne peut être informée par la théorie qu'au risque d'être déformée par celle-ci, une science politique pleinement conforme à la phénoménalité du politique aura sa sphère de rationalité propre. Comme Gadamer, Strauss pense donc que la *πραξις* possède chez Aristote une forme de rationalité immanente, décrite par la vertu intellectuelle qu'est la *φρόνησις*. Mais contrairement à Gadamer, Strauss affirme que « le domaine régi par la prudence est clos<sup>82</sup> ». Cette *clôture* du domaine pratique est décisive pour Strauss. En effet, si « les principes de la prudence – les fins à la lumière desquelles la prudence guide l'homme sont connues indépendamment de la science théorique », la *πραξις* *exclut* de son champ du savoir toute *θεωρία*<sup>83</sup>. Dans la mesure où

---

<sup>78</sup> Strauss L., *La Cité et l'homme*, trad. O. Sedeyn, Paris, Le Livre de Poche, 2005 [1964], p. 82.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 82-83.

<sup>80</sup> Widmaier C., « Leo Strauss : sens historique et pensée de la tradition », *Esprit*, vol. 11, n°289, 2002, p. 45.

<sup>81</sup> Voir Zuckert M. P. et Zuckert C. H., *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*, Chicago et London, University of Chicago Press, 2014, p. 159. Sur la *Lebenswelt* husserlienne ou l'*In-der-Welt-sein* heideggérien comme objet de réappropriation de la part de Strauss, voir aussi Renaud F., *Die Resokratisierung Platons : Die platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamer*, *op. cit.*, p. 155.

<sup>82</sup> Strauss L., *La Cité et l'homme*, *op. cit.*, p. 106.

<sup>83</sup> On notera qu'à la lumière du syllogisme pratique, et en particulier depuis les travaux d'Aubenque (Aubenque P., *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 2014 [1963], p. 139-143), il semble plus judicieux de traiter du problème de la prudence en termes d'universel et de particulier plutôt qu'en termes de relations fins-moyens comme le fait Strauss. Toutefois, il n'est pas certain que ce changement d'approche affecte substantiellement la position de Strauss. Aubenque (*Ibid.*, p. 142) reconnaît en quelque sorte que les principes qui commandent l'action vertueuse sont hors de la délibération et du choix prohairétique : « Le difficile n'est pas de savoir qu'il faut être courageux ni de décider que ce qui a été reconnu comme courageux doit être



l'errance heideggérienne repose selon Strauss sur une occultation de la différence entre ces deux domaines, l'affirmation de l'autonomie de la *πρᾶξις* chez Aristote constitue un correctif considérable.

Mais cette autonomisation de la sphère pratique est en même temps ce qui assure chez Strauss le caractère moral de la *πρᾶξις*. En effet, la *πρᾶξις* présuppose que la vertu est supérieure au vice et qu'il est bon et noble de bien agir. Ces présuppositions sont celles des citoyens bien élevés, des *gentlemen* à qui seulement la science politique d'Aristote serait destinée<sup>84</sup>. Outre les raisons pédagogiques qui motiveraient une telle sélection des destinataires de la *Politique*, Aristote considère que la *πρᾶξις* doit reposer sur ces prémisses afin de rester indépendante des considérations théoriques. En effet, si un citoyen, au lieu de s'interroger sur les moyens de bien agir ou de se demander quelles sont les vertus morales, posait la question « pourquoi agir vertueusement ? », une investigation théorique serait nécessaire. Si la *πρᾶξις* doit supposer que la vertu est bonne, et même qu'elle est « digne de choix pour elle-même », c'est parce qu'une démonstration de la bonté et de la dignité intrinsèque de l'acte vertueux demanderait des spéculations psychologiques<sup>85</sup> – sur la nature de l'âme et de ses facultés – ainsi que métaphysiques – notamment sur le lien entre la bonté intrinsèque des actes vertueux et la notion d'*ἐνέργεια*. Or, ce ne sont pas pour ces raisons psychologiques ou métaphysiques que les *gentlemen* agissent vertueusement, mais par éducation, habitude et exercice : les principes qui guident leur prudence proviennent uniquement du domaine de la *πρᾶξις*. Ainsi, la clôture de la sphère pratique assure la moralité de l'action puisqu'elle la suppose toujours. Ce « *nomos* non écrit que les gens bien élevés reconnaissent partout » constituerait alors la « limite ou le plafond » de toute *πρᾶξις*. La *φρόνησις* est donc éminemment morale pour Strauss et tient explicitement lieu de « conscience morale<sup>86</sup> », contrairement à la conscience amoral (*Gewissen*) qu'y voit Heidegger et qui est assimilée en dernier lieu à une révélation de notre être-pour-la-mort. La sagesse pratique traduite comme prudence se voit alors comprise comme une forme de modération ou de piété – et donc comme un sens moral des limites<sup>87</sup> – qui permet de prévenir les risques liés à l'ontologisation heideggérienne de la *φρόνησις*, laquelle cherche plutôt à investir la *πρᾶξις* non certes contre la vertu morale, mais *sans* la vertu morale. En

---

accompli. Mais où est le courage *hic et nunc* ? ». Par ailleurs, Aubenque (*ibid.*, p. 144) reconnaît que même si la prudence est une vertu dianoétique, il y a bel et bien chez Aristote une *scission* entre théorie et pratique, scission qui permet un « nouvel intellectualisme pratique ».

<sup>84</sup> Strauss L., *La Cité et l'homme*, *op. cit.*, p. 107. Strauss traduit ainsi *καλοκάγαθός*, qui désigne celui qui est bon et noble.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 107-108.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 105, 106, 108.

<sup>87</sup> Voir Strauss L., *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, p. 123 : « Du fait de sa rationalité, l'homme dispose de plus de possibilités qu'aucun être au monde : la conscience de cette latitude, de cette liberté est associée au sentiment que l'exercice sans frein de cette liberté n'est pas juste. La liberté de l'homme va de pair avec une terreur sacrée, avec une sorte de pressentiment [*divination*] que tout n'est pas permis. Nous pouvons appeler cette terreur sacrée la conscience naturelle de l'homme ». On ne pourrait trouver formulation plus opposée à la valorisation heideggérienne de l'*Entschlossenheit*. Certes, la liberté du *Dasein* humain est confinée dans certaines limites, c'est-à-dire que l'*Entwurf* est circonscrit par la *Geworfenheit* (le *Dasein* est un projet, mais un projet *jeté*). Toutefois, Heidegger tient à préciser et insiste sur le fait que ces limites n'ont *rien* à voir avec une conscience morale de l'interdit (cf. Heidegger M., *Sein und Zeit*, §57-59).

liant de manière inséparable la prudence et la morale, l'autonomisation straussienne de la *πρᾶξις* vient du même coup garantir l'autonomie morale et prévenir ses dérives.

Pourtant, la question que Strauss dit interdite à la *πρᾶξις* aristotélicienne est en même temps éminemment philosophique – c'est d'ailleurs celle que pose Adimante à Socrate et qui initie l'interrogation philosophique de la *République* de Platon (II, 367e)<sup>88</sup>. Il est incontestable – et ce dialogue platonicien le prouve bien – qu'un tel questionnement nécessite de s'élever de la simple pratique à des considérations théorétiques. Mais il est beaucoup moins évident qu'une telle élévation implique à son tour une rupture avec la sphère pratique : comment la *θεωρία* peut-elle considérer la justice en faisant pleinement abstraction des choses humaines qui sont justes et injustes, soit de la *πρᾶξις* ? Comment, autrement dit, une philosophie politique théorétique peut-elle être parfaitement imperméable à l'action humaine ? Mais, de l'autre côté, une *θεωρία* qui s'attache aux choses humaines ne court-elle pas le risque de se compromettre avec le politique, voire littéralement de se *politiser* comme semble l'avoir fait la pensée heideggerienne ? Car bien qu'il cherche à réhabiliter la philosophie politique, Strauss déplore les confusions entre l'activité philosophique et les convictions politiciennes<sup>89</sup>. La tâche qui lui incombe consiste donc à concevoir une articulation entre *πρᾶξις* et *θεωρία* qui garantit une autonomie de la *θεωρία* en regard de la *πρᾶξις* sans priver la première de son intérêt pour les choses politiques et sans nier toute continuité entre le théorique et le préthéorique (négarion qui minerait les fondements phénoménologiques de la position aristotélicienne)<sup>90</sup>.

### *II.3 La réponse de Strauss à Heidegger (suite) : le philosophe et le citoyen*

Strauss ne nie jamais qu'il existe une continuité entre *πρᾶξις* et *θεωρία*. Au contraire, il insiste sur le fait que la vie morale et politique « fait signe au-delà d'elle-même », c'est-à-dire vers la « vie consacrée à la philosophie<sup>91</sup> ». Le citoyen éclairé peut en venir à s'interroger sur le fondement de l'action. Au moment où il questionne la loi non écrite qui régit la sphère de la prudence ou qu'il cherche à la fonder en raison, il s'ouvre à la philosophie et peut alors comprendre que « la prudence apparaît en dernière instance comme soumise à une science<sup>92</sup> ». Cette possibilité conduit Strauss à admettre que « la sphère morale et politique

---

<sup>88</sup> Sur la caractérisation de la philosophie politique socratique-platonicienne par cette percée hors de la *πρᾶξις*, voir Collins S. D., « Aristotle's Political Science, Common Sense, and the Socratic Tradition in *The City and Man* », in T. Burns (éd.), *Brill's Companion to Leo Strauss's Writings on Classical Political Thought*, Leiden, Brill, 2015, p. 457.

<sup>89</sup> Si on exclut, bien entendu, ses écrits politiques de jeunesse. Ses travaux *académiques* de jeunesse ainsi que ces ouvrages philosophiques à partir de sa « réorientation » vers la philosophie prémoderne dans les années 1930 témoignent de cette distance de la philosophie et de la politique active. Cette position est on ne peut plus explicite dans sa critique du livre de John Wild, *Plato's Theory of Man* (Strauss, L., « On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy », in *Social Research*, vol. 13, n°3, 1946, p. 351) : « His [Plato's] teaching can never become the subject of indoctrination. In the last analysis his writings cannot be used for any purpose other than for philosophizing. In particular, *no social order and no party which ever existed or which ever will exist can rightfully claim Plato its patron* » (nous soulignons).

<sup>90</sup> Nous suivons ici de près O'Connor (O'Connor D. K., « Leo Strauss's Aristotle and Martin Heidegger's Politics », *op. cit.*, p. 164) sur la tâche qui incombe à Strauss. Voir aussi Zuckert M. P. et Zuckert C. H., *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*, *op. cit.*, p. 150.

<sup>91</sup> Strauss L., *La Cité et l'homme*, *op. cit.*, p. 110.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 113.

n'est donc pas totalement fermée à la science théorique<sup>93</sup> ». Mais comment peut-il affirmer sans se contredire que la sphère de la prudence est à la fois close et ouverte à la sphère théorique ? Lorsque Strauss affirme que le domaine de la prudence est clos ou autonome, il signifie qu'il ne dépend en aucune façon de la θεωρία, et lorsqu'il affirme que cette fermeture n'est pas complète, il indique qu'il est possible de passer d'une sphère à l'autre : le citoyen peut devenir philosophe et le philosophe a nécessairement été d'abord un citoyen – toute philosophie naît pour Strauss d'une remise en question des opinions morales et politiques<sup>94</sup>. Dès lors, ne faudrait-il pas dire que le philosophe est à la fois citoyen et philosophe, et admettre en ce sens que θεωρία et πράξις peuvent cohabiter en l'être humain qui philosophe et qui est aussi moralement et politiquement vertueux ? Il s'agit là pour Strauss d'une impossibilité de principe. Dans la mesure où le philosophe a remis en question le νόμος non écrit des citoyens, il questionne la valeur intrinsèque de la vertu morale<sup>95</sup>. Puisque, selon Strauss, la philosophie est zététique<sup>96</sup> – qu'elle est une recherche de la sagesse plutôt qu'une possession de celle-ci, le fondement de la valeur intrinsèque des vertus morales ne peut pas être définitivement établi et le philosophe doit s'en remettre à considérer l'action juste comme un *moyen nécessaire à la réalisation de son activité théorique*. C'est cette instrumentalisation de la vertu morale qui distinguerait essentiellement le philosophe du bon citoyen<sup>97</sup>. Ainsi le philosophe politique serait en mesure de considérer les choses humaines d'un point de vue théorique sans pour autant participer à la πράξις : θεωρία et πράξις demeurent de cette façon autonomes car le citoyen qui opère le passage vers la sphère théorique n'agit plus véritablement à titre de citoyen. Strauss insiste sur cette idée en affirmant que le philosophe en ce sens n'est jamais un partisan, ni même un patriote, mais un étranger à sa cité et un citoyen du Tout<sup>98</sup>. Or, encore une fois, le caractère transpolitique de la vie philosophique est reflété dans l'excellence de la personne magnanime, confirmant une fois de plus qu'Aristote conçoit la continuité entre la sphère préscientifique et la sphère

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>94</sup> Strauss va en fait bien plus loin : « Lorsqu' Aristote le philosophe adresse sa science politique à des gentilhommes plus ou moins parfaits, il leur montre autant que possible que le mode de vie du parfait gentilhomme fait signe vers le mode de vie philosophique ; il enlève ce qui fait écran. Il formule pour ses destinataires le *nomos* non écrit qui était la limite de leur vision *tout en se tenant lui-même au-delà de cette limite*. [...] Le gentilhomme est par nature susceptible d'être touché par la philosophie ; la science politique d'Aristote est une tentative pour faire passer à l'acte cette puissance » (Strauss L., *La Cité et l'homme*, *op. cit.*, p. 111-112, nous soulignons).

<sup>95</sup> Selon Mansuy, c'est cette caractérisation de la philosophie comme « supramorale » et « transpolitique » qui empêche Strauss de lire convenablement Aristote. Voir Mansuy D., « Aristote, Leo Strauss et le droit naturel », in *Laval théologique et philosophique*, vol. 70, n°2, 2014, p. 328-329. Selon Zuckert et Zuckert, c'est plutôt ce qui l'empêche d'être aristotélicien (Zuckert M. P. et Zuckert C. H., *Leo Strauss and the Problem of Political Philosophy*, *op. cit.*, p 166.)

<sup>96</sup> Sur le sens zététique de la philosophie chez Strauss, voir notamment Tanguay D., *Leo Strauss. Une biographie intellectuelle*, Paris, Grasset, 2003, p. 163-164 et 341-342.

<sup>97</sup> Strauss L., *La Cité et l'homme*, *op. cit.*, p. 109. Il s'agit évidemment du bon citoyen aux yeux d'Aristote. Le bon citoyen moderne – machiavélien, hobbesien ou encore lockéen – peut sans grande difficulté entretenir un rapport instrumental à la vertu publique. Pour une caractérisation des plus radicales de la duplicité du philosophe straussien et de son instrumentalisation de la vertu, voir O'Connor D. K., « Leo Strauss's Aristotle and Martin Heidegger's Politics », *op. cit.*, p. 181 : « An uncharitable critic might think Strauss's interpretation makes Aristotle fulfill on the intellectual plane the male sexual fantasy of the lover who is both the madonna and the whore : sober decency in public, maniac eroticism in private ».

<sup>98</sup> Voir Strauss, L. *De la tyrannie*, trad. H. Kern, Paris, Gallimard, p. 172, 201, 343-344.

théorique<sup>99</sup>.

L'instrumentalisation de la vertu morale par le philosophe est le dispositif qui permet à Strauss de penser une forte autonomie des sphères pratique et théorique, mais aussi de les hiérarchiser. Bien que l'être humain magnanime qui est un bienfaiteur pour sa cité soit en un sens au-dessus de celle-ci, il demeure prisonnier des honneurs qui lui sont dus. Le philosophe quant à lui n'a pas besoin de la cité, si ce n'est qu'à titre de moyen ; or, la personne magnanime ne peut en aucun cas instrumentaliser sa cité, auquel cas sa magnanimité perdrait son sens : la plus grande autarcie du philosophe montrerait la supériorité de celui-ci sur celle du citoyen le plus excellent, de la θεωρία sur la πράξις<sup>100</sup>.

En somme, Strauss parvient par son interprétation de la pensée politique d'Aristote à esquisser une réponse à l'errance heideggérienne en distinguant et en autonomisant les domaines de la pensée et de l'action et en garantissant la moralité de l'action. Cette stratégie interprétative permet d'éviter une politisation de la θεωρία et une valorisation d'une πράξις qui n'est plus intelligible en tant que πράξις, c'est-à-dire une πράξις sans prudence, sans limites – la résolution devançante. En plus de rétablir cette distinction qu'aurait brouillée Heidegger, il cherche à réaffirmer la supériorité de la θεωρία pour pallier le rejet de la θεωρία qu'il croit apercevoir chez Heidegger. Mais cette autonomisation des sphères du savoir et cette hiérarchie ne conduisent jamais Strauss à penser que l'activité théorique existe abstraitement. Celle-ci se déploie au contraire depuis un univers préthéorique particulier. Simplement, cette facticité du philosophe sur laquelle insistent tant Heidegger et Gadamer n'est pas l'*In-der-Welt-Sein* du *Dasein*, ni même la situation dialogique de l'herméneute. Le véritable cadre *pragma*-tique qui constitue la matrice de toute compréhension est celui de la communauté politique, de la cité et de la compréhension préthéorique qui forment les citoyens via les opinions, les lois, les us et coutumes. Cette facticité politique et cette hiérarchie entre la θεωρία et la πράξις font de l'allégorie platonicienne de la caverne la représentation phénoménologiquement adéquate de la philosophie et de sa situation. Au lieu de constituer, comme pour Heidegger, une représentation figurée de l'*Ideenlehre* ultimement réductible à une soi-disant métaphysique de la présence<sup>101</sup>, cette métaphore célèbre deviendra pour Strauss le véhicule par excellence de l'articulation d'une tension fondamentale entre philosophie et politique qu'il cherche à démontrer dans ses interprétations de Platon<sup>102</sup>. En les faisant apparaître au fil de sa lecture d'Aristote et de sa réponse au Aristote de Heidegger, Strauss nous présente le prisme de sa lecture des *Dialogues* de Platon.

---

<sup>99</sup> Strauss, L. *La Cité et l'homme*, op. cit., p. 110-111.

<sup>100</sup> Strauss réaffirme ici hiérarchie traditionnelle qui veut que la πράξις soit supérieure aux arts (à la ποίησις) et que la sagesse théorique (σοφία) soit supérieure à la φρόνησις (Strauss L., *La Cité et l'homme*, op. cit., p. 106).

<sup>101</sup> Voir par exemple Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, op. cit., p. 95-116, 124, 142-143.

<sup>102</sup> J'ai traité de cette question en comparaison avec Gadamer dans Pageau-St-Hilaire A., « Philosophy and Politics in Gadamer's Interpretation of Plato's *Republic* », op. cit., p. 173-178.

## Conclusions

Gadamer et Strauss ont donc été tous les deux inspirés par les interprétations heideggériennes d'Aristote pour articuler leur propre compréhension de l'articulation de la θεωρία et de la πράξις. Toutefois, leurs réceptions de ces interprétations témoignent de l'équivoque qui marque le traitement réservé par Heidegger à ce problème dans la philosophie aristotélicienne. D'un côté, Gadamer a vu d'abord dans l'ontologisation de la πράξις une valorisation de la part pratique du comprendre au détriment de la θεωρία pour ensuite déceler chez Heidegger un souci plus grand pour la σοφία et la θεωρία que pour la φρόνησις et la πράξις. De l'autre, Strauss a d'abord été fasciné par la redécouverte heideggérienne de la θεωρία et de son enracinement dans le monde préthéorique dont elle dérive, pour ensuite voir dans le développement de ses interprétations d'Aristote un rejet de cette activité théorique au profit d'une πράξις dégénérée<sup>103</sup>. Cette ambivalence du geste heideggérien réside dans le fait que, comme Strauss l'indique, il y a une confusion du pratique et du théorique dans la πράξις ontologisée de Heidegger qui conduit à interpréter la πράξις tantôt comme une herméneutique du *Dasein* (ce que déplore Gadamer), tantôt comme l'agir résolu qui témoignerait de la conscience la plus aiguë de la finitude humaine (ce que critique Strauss)<sup>104</sup>. Et bien que l'herméneutique du *Dasein* puisse laisser entrevoir des implications éthiques et politiques, Heidegger n'a jamais cherché à réfléchir sur ces implications dans leurs concrétudes ontiques<sup>105</sup>. En lui répondant, Gadamer et Strauss ont donc su restituer le sens éthique et politique de la philosophie pratique d'Aristote.

Il n'en demeure pas moins que c'est à partir de ce point de départ que Gadamer et Strauss se réapproprient la problématique de Heidegger. Leurs lectures de la philosophie pratique d'Aristote indiquent comment ils conçoivent la relation entre théorie et pratique et de quelle

---

<sup>103</sup> Cela semble aller à l'encontre de la thèse de Taminiaux (Taminiaux J., *Sillages Phénoménologiques. Auditeurs et lecteurs de Heidegger*, *op. cit.*, p. 215), qui soutient au contraire que Strauss conserve de Heidegger le primat du βίος θεωρητικός sur le βίος πολιτικός. Taminiaux – plus proche de Gadamer et d'Arendt à ce sujet – a peut-être raison, mais à condition que Strauss ait tort lorsqu'il voit un rejet de la θεωρία chez Heidegger. Un examen de cette question dépasse largement les limites de cette étude. Pour un aperçu du débat autour de ce problème et mon interprétation, qui abonde dans le sens de Gadamer, Arendt et Taminiaux, voir cependant Pageau St-Hilaire A., « Φρόνησις et inquiétude dans *L'Inquiétude de la pensée* », *op. cit.*, p. 284-290.

<sup>104</sup> Cette ambivalence repose surtout sur le choix des textes de Heidegger. Si l'on considère les premiers développements de la πράξις ontologisée, on peut comprendre, comme semble l'avoir fait Gadamer, la πράξις comme une herméneutique du *Dasein*. Or, si on lit cette ontologisation à la lumière de *Sein und Zeit*, la distinction aristotélicienne entre vertu et vice se voit transformée en un partage entre l'authenticité de l'agir résolu et l'inauthenticité de l'existence quotidienne. Voir sur ce dernier point Gonzalez F. J., « Beyond or Beneath Good and Evil? Heidegger's Purification of Aristotle's Ethics », *op. cit.*, p. 143.

<sup>105</sup> On cherchera en vain une « éthique » de l'authenticité en bonne et due forme dans *Sein und Zeit*, car si l'authenticité est bel et bien supérieur à l'inauthentique du point de vue de la *Seinsfrage*, l'analytique existentielle ne cherche pas à indiquer un impératif d'authenticité – authenticité qui est par ailleurs vécue dans le solipsisme et seulement très difficilement avec autrui (cf. Heidegger M., *Sein und Zeit*, *op. cit.*, §40, p. 188). En ce qui concerne la critique du *das Man* et l'enthousiasme de Heidegger par rapport au *das Volk* comme *Mitsein* authentique (*Ibid.*, §§26-27 ; §74), on y perçoit au mieux des indices précurseurs de la politique du discours du rectorat. Quant à « l'éthique originaire » dont parle la *Lettre sur l'humanisme*, elle n'exige rien d'autre que de penser « la vérité de l'être comme caractéristique fondamentale de l'être humain existant » (Heidegger M., *Wegmarken*, Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann, 1976 [1919-1961], p. 356 : « dann ist dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines existierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik » [nous soulignons]).

façon ces interprétations conduisent à une lecture de Platon et modèlent pour ainsi dire celle-ci. Gadamer reprend à Heidegger la *πρᾶξις* conçue comme historicité et la dimension herméneutique de la *φρόνησις* pour élaborer une situation où interprétation théorique et action se répondent l'une l'autre : la situation dialogique nous conduit ainsi aux dialogues platoniciens et nous indique les termes dans lesquels il convient de les aborder. Leo Strauss reprend de Heidegger et de la phénoménologie l'attention portée à la facticité préthéorique qui précède et permet l'activité théorique – le cadre *pragma*-tique de la communauté politique –, mais de manière à conserver une distinction ferme entre la *πρᾶξις* et la *θεωρία*. En thématissant tout de même l'ouverture à la sphère théorique au sein de la *πρᾶξις* aristotélicienne, il suggère que la science politique d'Aristote est une discipline qui pointe au-delà d'elle-même, c'est-à-dire vers une investigation autrement plus large et complexe : la philosophie politique platonicienne. L'autonomie que son interprétation d'Aristote confère respectivement à la *θεωρία* et à la *πρᾶξις* indique donc que sa compréhension des dialogues de Platon sera différente de celle de Gadamer.

Il n'en demeure pas moins qu'en dépit de cette différence, un souci commun à chacun des deux philosophes pour l'origine préthéorique de la philosophie les incite à porter une attention très soignée à la forme dramatique de l'œuvre platonicienne. Celle-ci est selon tous deux un élément *essentiel* de la pensée platonicienne puisqu'elle reflète l'importance d'une réflexion sur le caractère facticiel, la situation pratique, de l'activité philosophique. En renonçant à l'ontologisation heideggérienne d'Aristote, ils seront donc conduits à réfléchir avec et sur Platon sans être tentés de chercher inlassablement dans son œuvre une occlusion du sens originel de l'être et de la vérité.