Politiques de l'amitié

Jacques Derrida

Galilée

© Editions Galilée, 1994.
9, rue Linné, 75005 Paris.

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC), 3, rue Hautefeuille, 75006 Paris.

ISBN 2-7186-0438-7 ISSN 0768-2395

Jacques Derrida

Politiques de l'amitié

suivi de

L'oreille de Heidegger

Galilée

« Dès lors les absents même sont présents [...] et, ce qui est plus difficile à dire, les morts vivent... »

« Quocirca et absentes adsunt [...] *et, quod difficilius dictu est, mortui vivunt... »*

Cicéron, *Laelius de Amicitia*

Avant-propos

Cet essai ressemble à une longue préface. Ce serait plutôt l'avant-propos d'un livre que j'aimerais écrire un jour.

Sous sa forme présente, ouverte par un vocatif (« O mes amis [...]»), il a donc la forme d'une adresse - risquée, sans la moindre assurance, lors de ce qui fut seulement la *première séance* d'un séminaire donné sous ce titre, *Politiques de l'amitié,* en 1988-89. Le trajet d'une telle introduction s'étend ici très largement, certes, mais il est strictement respecté tout au long de son argumentation, étape par étape, dans sa scansion, dans son schéma logique comme dans la plupart de ses références. Ainsi s'explique, si elle ne se justifie pas, la forme inchoative du propos : préliminaire plutôt que programmatique.

J'espère préparer plus tard la publication d'une série de travaux de séminaires à l'intérieur de laquelle celui-ci vint en vérité s'inscrire, bien au-delà de cette seule séance d'ouverture, y présupposant ainsi ses prémisses et son horizon. Ceux qui le précédèrent immédiatement, donc, il n'est peut-être pas inutile de rappeler ici cet enchaînement, avaient concerné *La nationalité et le nationalisme philosophiques* (1. *Nation, nationalité, nationalisme* [1983-84], 2. *Nomos, Logos, Topos* [1984-85], 3. *Le théologico-politique* [1985-86], 4. *Kant, le Juif, l'Allemand* [1986-87]) et *Manger l'autre (Rhétoriques du cannibalisme)* [1987-88]. Et ceux qui le suivirent concernaient les *Questions de la responsabilité* à travers l'expérience du *secret* et du *témoignage* [1989-93].

Si, artifice ou abstraction, je détache ici l'une de ces nombreuses séances, et seulement la première pour l'instant, c'est que, pour des raisons apparemment contingentes, elle donna lieu à quelques confé-

rences '. De surcroît, elle se trouve avoir été déjà publiée à l'étranger sous des versions un peu différentes et en général abrégées [2]. C'est aussi le cas du texte ajouté en annexe, *L'oreille de Heidegger*. Il appartient au même ensemble [3].

Au cours de l'année académique 1988-89, chaque séance s'ouvrit sur ces mots de Montaigne, citant un propos rapporté d'Aristote : « O mes amis, il n'y a nul amy ». Pour en essayer ensuite, semaine après semaine, les voix, les tons, les modes, les stratégies, pour relancer ensuite l'interprétation ou en faire tourner, comme sur elle-même, la scénographie. Ce texte-ci rejoue en prenant son temps, il *représente* une seule séance, la première. Cette représentation répète donc moins qu'un premier acte, une sorte d'avant-première scène. Tout autre chose qu'une scène primitive, sans doute, bien qu'à revenir si régulièrement sous les traits du *frère,* enjeu sensible de cette analyse, la figure de l'ami semble spontanément appartenir à une configuration *familiale, fraternaliste* et donc *androcentrée* du politique.

Pourquoi l'ami serait-il *comme* un frère ? Rêvons d'une amitié qui se porte au-delà de cette proximité du double congénère. Au-delà de la parenté, la plus naturelle comme la moins naturelle, quand elle laisse sa signature, dès l'origine, sur le nom comme sur le double miroir d'un tel couple. Demandons-nous ce que serait alors la politique d'un tel « au-delà du principe de fraternité ».

Méritera-t-elle encore le nom de « politique » ?

La même question vaut pour tous les « régimes politiques », sans doute, mais elle est sans doute plus grave pour ce qu'on appelle la démocratie, si du moins l'on y entend encore un nom de régime, ce qui, on le sait, aura toujours été problématique.

Le concept du politique s'annonce rarement sans quelque adhérence de l'État à la famille, sans ce que nous appellerons une *schématique* de la filiation : la souche, le genre ou l'espèce, le sexe *(Geschlecht),* le sang,

1. En particulier devant l'*American Philosophical Association,* Washington, en 1988 et, lors d'un colloque de l'Association Jan Hus, à l'Institut français de Prague en 1990.

2. Sous forme d'article (en anglais : « *Politics of Friendship* », dans *The Journal of Philosophy,* vol. LXXXV, n° 11, novembre 1988, New York ; une version plus longue de cet article est parue dans *American Imago, Studies in Psychoanalysis and Culture,* vol. 50, Fall 1993, Johns Hopkins University Press, Baltimore, numéro spécial, *Love,* Thomas Keenan, Spécial Editor, tr. G. Motzkin, M. Syrotinski, Th. Keenan ; en italien, dans *Aut Aut,* mars-avril 1991, 242, tr. M. Ferraris, Milan) ; et en tchèque sous forme de livre *(Politiky Prâtelstvi,* tr. K. Thein, *Philosophia,* Prague, 1994).

3. « *Heidegger's Ear, Philopolemology (Geschlecht* IV) », tr. John P. Leavey Jr., dans *Reading Heidegger,* éd. by John Sallis, Indiana University Press, 1993.

la naissance, la nature, la nation — autochtone ou non, tellurique ou non. Question abyssale, une fois encore, de la *phúsis*. Question de l'être, question de ce qui paraît à naître, à s'ouvrir, à faire pousser ou croître, à produire en se produisant. La vie, n'est-ce pas ? C'est ainsi qu'on croit la reconnaître.

Si aucune dialectique de l'État ne rompt jamais avec ce qu'elle relève et dont elle relève (la *vie* de famille et la société civile), si le politique ne réduit jamais en lui cette adhérence à la génération familiale, si quelque devise républicaine associe *presque* toujours la fraternité à l'égalité et à la liberté, la démocratie, elle, s'est rarement déterminée sans la confrérie ou la confraternité.

Littéralement ou par figure, mais pourquoi cette figure ?

La démocratie s'est rarement représentée elle-même sans la possibilité au moins de ce qui ressemble toujours, si l'on veut bien déplacer un peu l'accent de ce mot, à la possibilité d'une *fraternisation*. La phratriarchie peut *comprendre* les cousins et les sœurs mais, nous le verrons, comprendre peut aussi vouloir dire neutraliser. Comprendre peut commander d'oublier par exemple, avec la « meilleure intention du monde », que la sœur ne fournira jamais un exemple docile pour le concept de fraternité. C'est pourquoi on veut le rendre *docile* et c'est toute l'éducation politique. Que se passe-t-il quand, pour faire cas de la sœur, on fait de la femme une sœur ? et de la sœur un cas du frère ? Telle pourrait être l'une de nos questions les plus insistantes, même si, pour l'avoir un peu trop fait ailleurs, nous évitons de convoquer ici Antigone, ici encore toutes les Antigones de l'histoire, qu'elles soient ou non dociles à l'histoire des frères qu'on nous raconte depuis des millénaires.

Ce qui lie encore aujourd'hui, peut-être aujourd'hui plus que jamais, la démocratisation à la fraternisation ne se réduit donc pas toujours, pas nécessairement, on le sait, au patriarcat dont les frères commencent par rêver la fin. Le patriarcat n'en finit jamais de commencer par ce rêve. Cette fin continue sans fin de hanter son principe.

Au principe, toujours, l'Un se fait violence et se garde de l'autre.

Nous devrions donc aussi penser en principe, même si nous n'en parlions pas, même si nous ne *le* pensions pas, *au* crime politique.

Non pas nécessairement à ces crimes qu'on appelle politiques, ces assassinats à motivation politique qui alimentent l'Histoire de tant de cadavres. Mais, seconde hypothèse, à *ce* crime dans lequel se constitue peut-être, à la différence d'un refoulement près, l'être-politique du politique, le concept du politique dans sa tradition la plus puissante

(la « possibilité réelle » de la *mise à mort* physique de l'ennemi, en laquelle, nous nous y arrêterons longuement, Carl Schmitt identifie le politique comme tel et qu'il voudrait désespérément distinguer du crime autant que du meurtre). A moins, troisième hypothèse, qu'il ne faille d'abord penser au crime *contre* la possibilité du politique, contre l'homme comme animal politique, le crime pour arraisonner la politique, la réduire à autre chose et l'empêcher d'être ce qu'elle devait être.

Trois crimes, trois hypothèses, dira-t-on, qui introduisent bien mal à des prolégomènes sur l'amitié. Un avant-propos accumulerait ainsi par provision toutes les figures du *grief*. On peut entendre ce mot en français : le dommage, le tort, le préjudice, l'injustice ou la blessure mais aussi l'accusation, le ressentiment ou la plainte, l'appel au châtiment et à la vengeance. En anglais le même mot signifie surtout la douleur ou le deuil mais *grievance* dit aussi le sujet de la plainte, la doléance, l'injustice, le conflit, un tort qu'il faudrait redresser, une violence à réparer.

« O mes amis, il n'y a nul amy » : une plainte, peut-être, et le grief, la *grievance,* la plainte de qui *se* plaint, lui-même, de lui-même, ou de qui se plaint - de l'autre, à d'autres. Mais auprès de qui déposer ici sa plainte contre l'autre, dès lors qu'on s'adresse aux amis pour leur dire qu'il n'y en a pas ? Qu'ils ne sont pas *présents,* qu'il ne sont pas là, présents, vivants, fût-ce pour recevoir la plainte ou pour la juger recevable ? Fût-ce pour entendre tout autrement la grammaire même de cette phrase, une sorte de citation orpheline, dans son idiome d'origine ?

A moins qu'ils ne viennent, les amis, en petit nombre.

Combien sont-ils ? Combien serons-nous ?

(- Oui, en petit nombre, insisterait selon son habitude Aristote, les amis doivent être peu nombreux, sans quoi ils ne sauraient être les amis de cet ami.

- En petit nombre mais qu'est-ce qu'un petit nombre ? Où est-ce que cela commence et finit ? A un ? À un plus un ? Plus une ? À chaque un, à chaque une ? Vous voulez dire à tous et à toutes, à n'importe qui ? Et la démocratie, ça compte ?

- Ça compte, ça compte les voix et les sujets, mais ça ne compte pas, ça devrait ne pas compter les singularités quelconques : pas de *numerus clausus* pour les arrivants.

— Peut-être faut-il encore calculer, mais autrement, autrement avec l'un et avec l'autre.)

À moins qu'ils ne viennent peut-être, un jour, les amis, quel qu'en soit le nombre, et l'unique suffirait aussi, recevoir la phrase dont chacun reste singulièrement le destinataire improbable. À eux de la contresigner pour lui donner sa chance, toujours, chaque fois sa première et unique chance. Chaque fois la dernière, donc.

Mais il aura fallu faire l'épreuve du crime. Trois crimes, disions-nous, et qui s'excluent l'un l'autre. Car nous n'aurions peut-être, en cette *grievance,* que le choix *entre ces crimes,* qui semblent pourtant irréductibles l'un à l'autre. Entre ces incriminations ou récriminations, entre ces formes du *grief* où l'accusation se mêle au deuil pour crier une blessure infinie. Comme si rien ne pouvait se passer et se penser qu'entre des crimes *imputables,* entre des culpabilités, des responsabilités, des compassions, des testaments et des spectres : processions et procès sans fin.

Les abîmes infinis de l'imputabilité ouvrent le deuil sous tous les événements de la mort. Ils menacent toujours d'emporter des limites vers leur fond sans fond. Sur les bords du juridique, du politique, du techno-biologique, ils risquent d'engloutir par exemple les distinctions si fondamentales mais si précaires aujourd'hui, plus problématiques et fragiles que jamais. Est-on sûr de pouvoir distinguer entre la mort (dite naturelle) et la mise à mort, *puis* entre le meurtre tout court (tout crime contre la vie, fût-elle purement « animale », comme on dit quand on croit savoir où le vivant commence et finit) et l'homicide, *puis* entre l'homicide et le génocide (d'abord en la personne de chaque individu représentant le genre, puis au-delà de l'individu : à quel *nombre* commence un génocide, le génocide proprement dit ou sa métonymie ? et pourquoi la *question du nombre* devra-t-elle insister au centre de toutes ces réflexions ? Qu'est-ce qu'un *génos* et pourquoi le génocide concernerait-il seulement une espèce — race, ethnie, nation, communauté religieuse — du « genre humain » ?), *puis* entre l'homicide et, ce serait tout autre chose, nous dit-on, le crime contre l'humanité, *puis* entre la guerre, le crime de guerre, qui serait tout autre chose, nous dit-on, et le crime contre l'humanité. Toutes ces distinctions sont indispensables - *en droit* - mais elles sont aussi de plus en plus impraticables, et cela ne peut pas, en fait et en droit, ne pas affecter la notion même de victime ou d'ennemi, autrement dit le *grief*.

Nous *nous* demanderons alors ce qu'est une décision et *qui* décide. Et si une décision est, comme on nous le dit, active, libre, consciente

et volontaire, souveraine. Que se passerait-il si nous gardions ce mot et ce concept mais en changions ces dernières déterminations ? Et nous nous demanderons aussi *qui* dit ici le droit. Et *qui* fonde le droit comme droit à la vie. Nous nous demandons *qui* donne ou impose le droit à toutes ces distinctions, à toutes les préventions et à toutes les sanctions qu'elles autorisent. Est-ce un vivant ? Un vivant purement et simplement vivant, présentement vivant ? Un présent vivant ? Lequel ? Dieu ? L'homme ? Quel homme ? Pour qui et à qui ? L'ami ou l'ennemi de *qui ?*

« O mes amis, il n'y a nul amy. » Ouvert par une apostrophe, cet essai pourrait seulement laisser entendre un appel, certes, mais à condition d'attirer l'appellation de l'appel, pour l'appeler à son tour, avant même qu'aucune destination soit assurée dans sa possibilité, vers des phrases familières, des phrases contraintes par deux locutions : *faire appel* et *prendre appel*.

La décision de « faire appel » engagerait une procédure de réexamen. Il y a grief, et grief quant au jugement rendu, quant à ses attendus, quant aux concepts les mieux accrédités du politique et à l'interprétation canonique de l'amitié, quant à la *fraternisation :* en vue de *protester* ou de *contester,* à savoir d'en appeler, devant une autre « instance » testimoniale, du fait au droit et du droit à la justice.

L'élan du « prendre appel », lui, rassemblerait un corps fléchi, d'abord plié sur lui-même dans une réflexion préparatoire : avant le saut, sans horizon, par-delà toute forme de procès.

Chapitre 1

Oligarchies : nommer, énumérer, dénombrer

« O mes amis, il n'y a nul amy. »

Je m'adresse à vous, n'est-ce pas ?

Combien sommes-nous ?

- Est-ce que cela compte ?

- M'adressant ainsi à vous, peut-être n'ai-je encore rien dit. Rien qui soit *dit* en ce dire. Rien peut-être de dicible.

Peut-être faut-il l'avouer, peut-être ne me suis-je même pas encore adressé. À vous adressé, du moins.

Combien sommes-nous ?

— Comment compter ?

- De part et d'autre d'une virgule, après la pause, « O mes amis, il n'y a nul amy », voici les deux membres disjoints d'une seule et même phrase. Une déclaration presque impossible. En deux temps. Inarticulables entre eux, les deux temps paraissent disjoints par le sens même de ce qui semble à la fois affirmé et nié : « mes amis, nul amy ». En deux temps mais en même temps, dans le contretemps de la même phrase. S'il n'y a « nul amy », comment pourrais-je vous appeler mes amis, mes amis ? De quel droit ? Comment me prendriez-vous au sérieux ? Si je vous appelle mes amis, mes amis, si je vous appelle, mes amis, comment oser dire encore, et à vous-mêmes, qu'il n'y a nul ami ?

Or si incompatibles qu'ils paraissent, et voués à s'anéantir dans la contradiction, voici que dans une sorte de désir désespérément dialectique les deux temps forment déjà deux thèses, deux *moments* peut-être, ils s'enchaînent, ils paraissent *ensemble,* ils comparaissent, au présent : ils se présentent comme d'un seul trait, d'un seul souffle, dans le même présent, dans le présent même. En même temps, et devant

on ne sait qui, devant la loi d'on ne sait qui. Le contretemps sourit au rendez-vous, il s'y rend sans retard mais sans renoncement : pas de rendez-vous promis sans la possibilité du contretemps. Dès qu'il y a plus d'un.

Mais combien sommes-nous ?

Et d'abord, déjà vous le pressentez, à prononcer « O mes amis ; il n'y a nul amy », je n'ai encore rien dit *en mon nom*. Je me suis contenté de citer. Porte-parole d'un autre, j'ai rapporté ses mots - qui appartiennent en premier lieu (question de ton, de syntaxe, le geste dans la parole, etc.) à une langue un peu archaïque, elle-même travaillée par la mémoire de l'emprunt ou de la traduction. N'ayant rien signé, je n'ai donc rien pris à mon compte.

« O mes amis, il n'y a nul amy », les mots ne forment pas seulement une citation que présentement je lis dans sa vieille orthographe. Ils retentissent autrement : déjà, il y a si longtemps, ils portaient la citation par un autre lecteur du pays dont je viens, Montaigne, d'« un mot que, dit-il, Aristote avoit très-familier ». C'est dans les *Essais* [1], au chapitre *De l'amitié*.

Voilà donc citée une citation. Mais la citation d'un mot attribué, seulement attribué, par une sorte de rumeur ou d'opinion publique. « O mes amis, il n'y a nul amy », c'est une déclaration *prêtée* à Aristote. On n'en finira pas de gloser sur l'attribution et sur la grammaire même, sur la traduction de ces quatre mots, trois ou quatre mots en grec, puisque le seul substantif de la phrase est répété. Comme une filiation renommée, une origine ainsi surnommée semble se perdre en vérité dans l'anonymat infini d'une nuit des temps. Ce n'est pourtant pas l'un de ces proverbes, l'un de ces « mots » sans auteur assignable et dont le mode aphoristique a rarement la forme de l'apostrophe.

Citation de l'amitié. Citation venue d'un chapitre intitulé *De l'amitié,* selon un titre qui répète, déjà, toute une tradition des titres. Avant de nommer Aristote, Montaigne avait abondamment cité Cicéron, le *De amicitia* autant que les *Tusculanes*. Il avait parfois entraîné le traité cicéronien dans le génie de sa paraphrase, et justement autour de ce « O mes amis... ». Il s'agit alors de distinguer la « souveraine et maistresse amitié » des « amitiez ordinaires et coustumières, à l'endroit desquelles il faut employer le mot qu'Aristote avoit très-familier :... ».

1. Texte établi et annoté par Albert Thibaudet, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1953, p. 226.

Nous avons en mémoire notre *Laelius de Amicitia,* nous entendons déjà l'écho cicéronien. Précisons seulement, par anticipation, que la distinction cicéronienne entre les deux amitiés (« vraie et parfaite » ou « vulgaire et médiocre ») ne va pas sans une note *arithmétique*. Combien d'amis ? Combien sommes-nous ? Déterminant une nomination et une citation *(pauci nominantur :* peu nombreux sont ceux qu'on nomme ou dont on cite le nom quand on nomme l'amitié vraie ou parfaite), elle dit la rareté ou le petit nombre. Nous ne l'oublierons jamais. Les amis sont-ils rares ? Doivent-ils rester rares ? Combien sont-ils ? Quel compte faut-il tenir de la rareté ? Quoi de la sélection ou de l'élection, de l'affinité ou de la proximité, quoi de la parenté ou de la *familiarité (oikeiôtês,* disait déjà le *Lysis),* quoi du *chez-soi* ou du *auprès-de-soi* pour ce qui lie l'amitié à toutes les lois et à toutes les logiques d'universalisation, à l'éthique et au droit, aux valeurs d'égalité et d'équité, à tous les modèles politiques de la *res publica* dont elle reste l'axiome, en particulier à la démocratie ? Que Cicéron l'ajoute comme en passant ne change rien à la force ou à la violence de cette note *oligophilique :*

> « Et je ne parle pas ici de l'amitié vulgaire et ordinaire *(de vulgari aut de mediocri),* qui a pourtant elle aussi son charme et ses avantages ; je parle de l'amitié vraie, de l'amitié parfaite *(sed de vera et perfecta loquor),* telle que l'ont connue les rares personnages que l'on cite *(qualis eorum, qui pauci nominantur, fuit)* '. »

Nuance importante : le petit nombre ne caractérise pas les amis eux-mêmes. Il dénombre *ceux dont on parle,* ceux dont une tradition *cite* l'amitié légendaire, le nom et le renom, le nom selon la renommée. De ces grandes et rares amitiés, les signes publics et politiques portent attestation. Ils prennent valeur d'héritage exemplaire.

Pourquoi *exemplaire ?* Pourquoi exemplaire en un sens très strict ? La rareté s'accorde avec le phénomène, elle vibre avec la lumière, la brillance et la gloire. Si on nomme et cite les meilleurs amis, ceux qui ont illustré l'amitié « vraie et parfaite », c'est parce que celle-ci vient *illuminer*. Elle illustre elle-même, elle fait briller, elle donne à voir, elle rend plus resplendissantes les choses heureuses ou réussies *(secundas*

1. Cicéron, *Laelius de Amicitia,* Les Belles Lettres, texte établi et traduit par R. Combes, p. 16. Pour les nombreuses traductions que nous citerons désormais, nous suivrons la règle suivante : ne jamais prétendre en rien les réviser, ne les modifier (toujours « légèrement », comme on dit) ou n'ajouter entre parenthèses quelques mots de l'original que sur les points que nous jugerons indispensables à la clarté de notre propos.

res splendidiores facit amicitia). Elle fait naître le projet, l'anticipation, la perspective, la pro-vidence d'un espoir qui d'avance illumine l'avenir *(praelucet)* portant ainsi la renommée du nom par-delà la mort. Une projection narcissique de l'image idéale, de sa propre image idéale *(exemplar)* inscrit déjà la légende. Elle grave la renommée dans un rayon de lumière, elle imprime la citation de l'ami dans une convertibilité de la vie et de la mort, de la présence et de l'absence, elle la promet à la revenance testamentaire d'un plus-dé vie, d'un *survivre* qui restera ici l'un de nos thèmes. L'amitié procure bien des avantages, note Cicéron, mais aucun d'eux n'est comparable à cet espoir sans égal, à cette extase vers un avenir qui passera la mort. À cause de la mort, et de cet unique passage au-delà de la vie, l'amitié nous donne donc un espoir qui n'a rien de commun, fors le nom, avec tout autre espoir.

Pourquoi l'avenir est-il ainsi pré-illuminé, au-delà de la vie, par l'espoir que l'amitié projette ou inspire ainsi ? Qu'est-ce que l'espoir absolu, s'il tient à l'amitié ? Si peu développée qu'elle soit, la réponse cicéronienne penche décidément d'un côté, disons *le même,* plutôt que de l'autre, disons *l'autre*. Telle réponse installe ainsi la donne de notre discussion. En deux, trois ou quatre mots, l'ami, est-ce le même ou l'autre ? Cicéron préfère le même, il croit pouvoir le faire, il croit que préférer, c'est toujours cela : si l'amitié projette son espoir au-delà de la vie, un espoir absolu, un espoir incommensurable, c'est parce que l'ami est, comme dit la traduction, notre « propre image idéale ». Nous le regardons comme tel. Et c'est ainsi qu'il nous regarde : amicalement. Cicéron se sert du mot *exemplar* qui veut dire portrait, mais aussi, comme *exemplum,* la copie, la reproduction, l'exemplaire aussi bien que l'original, le type, le modèle. Les deux sens (l'original unique et la copie multipliable) cohabitent ici, ils sont ou paraissent être le même, et c'est toute l'histoire, la condition même de la survie. Or selon Cicéron, on projette ou reconnaît dans l'ami vrai son *exemplar,* son double idéal, son autre soi-même, le même que soi en mieux. Parce qu'on le regarde nous regarder, se regarder ainsi, parce qu'on le voit garder notre image dans les yeux, en vérité dans les nôtres, la survie alors est espérée, d'avance illuminée, sinon assurée, pour ce Narcisse qui rêve d'immortalité. Au-delà de la mort, l'avenir absolu reçoit ainsi sa lumière extatique, il *apparaît* seulement depuis ce narcissisme et selon cette logique du même.

(Il ne suffira pas de prétendre exactement le contraire, comme nous tenterons de le faire, pour le démontrer logiquement, dans un discours décidable ; il y faudra une autre voie et une autre pensée.)

De la logique cicéronienne ce texte de Cicéron à son tour aura aussi

été, pour une histoire (longue et brève, passée et à venir), le témoin glorieux, l'illustre *exemplar*. Cette tradition est peut-être finie, mourante même, elle aura toujours été par essence *finissante,* mais sa « logique » n'en aboutit pas moins, dans la conséquence même du même, à une convertibilité vertigineuse des contraires : l'absent devient présent, le mort vivant, le pauvre riche, le faible fort. Et tout cela, reconnaît Cicéron, est bien « difficile à dire », ce qui veut dire à décider. Ceux qui ricanent devant les discours sur l'indécidable se croient très forts, comme on sait, mais ils devraient commencer par s'en prendre aussi à un certain Cicéron. Par le lire, donc :

> « Car celui qui a devant les yeux un ami véritable a devant soi comme sa propre image idéale *(tamquam exemplar aliquod intuetur sui)*. Dès lors les absents deviennent présents, les pauvres riches, les faibles forts *(et imbecilli valent)* et, ce qui est plus difficile à dire, les morts sont vivants *(mortui vivunt) ;* tant ils inspirent d'estime, de souvenirs, de regrets à leurs amis. Ainsi les uns semblent avoir trouvé le bonheur dans la mort *(ex quo illorum beata mors videtur)* et les autres dans une vie digne d'éloges *(vita laudabilis)*. » *(Ibid.)*

Tout semble donc concourir dans cette possibilité du discours *post mortem,* qui est aussi une force, dans cette *vertu* de l'éloge funèbre : épitaphe ou oraison, citation du mort, renommée du nom après la mort de ce qu'il nomme. Une mémoire s'engage d'avance, dès ce qu'on appelle encore la vie, dans cette étrange temporalité ouverte par la citation anticipée de quelque oraison funèbre. Je vis au présent en parlant de moi par la bouche de mes amis, déjà je les entends parler au bord de ma tombe. L'amitié, la cicéronienne, ce serait la possibilité de me citer moi-même exemplairement, en signant d'avance l'oraison funèbre, la meilleure, peut-être, mais ce n'est jamais sûr, que l'ami prononcera debout quand je ne le serai plus. Déjà, encore quand je ne serai plus. Comme pour faire semblant de me dire, de ma voix même : lève-toi encore.

Qui n'en rêve pas ? Mais qui ne déteste ce théâtre ? Qui n'y verrait se répéter une méprisable et dérisoire mise en scène, la mise à mort de l'amitié même ?

Cette préméditation de l'amitié *(de amicitia, peri philias)* voudrait donc aussi engager, dans son espace même, un travail sur la citation, et sur la citation d'une apostrophe. D'une apostrophe toujours lancée près de la fin, au bord de la vie, c'est-à-dire de la mort.

Que se passe-t-il quand on cite une apostrophe ? Cela se laisse-t-il citer, l'apostrophe, ce mouvement vif et singulier, ici maintenant, cet

élan par lequel je *me tourne* vers la singularité de l'autre, vers toi, l'irremplaçable que je prends à témoin ou que je prends à partie ? Peut-on non seulement répéter mais citer l'emportement de cette adresse unique ? Inversement, l'apostrophe aurait-elle jamais lieu, et le gage qu'elle donne, sans la possibilité d'une substitution ?

Ces thèmes, le gage apostrophique et sa citation, nous les relierons plus tard, ils en sont sans doute inséparables, à celui du *nom :* au nom de l'ami et, dans le nom, à la mortalité de l'ami, aux mémoires et au testament que, de la même appellation, justement, ils appellent.

Familiarités. Qu'est-ce que la familiarité ? Qu'est-ce que la proximité familiale ? De quelle affinité d'alliance ou de parenté *(Verwandschaft)* s'agit-il ? À quelle familiarité élective pourrait-on comparer l'amitié ? À lire Montaigne, Montaigne lisant Cicéron, Montaigne rapportant un « mot » « très-familier », nous voilà déjà, autre testament, tournés vers Aristote. Énigmatique et familier, il survit et surveille en nous (mais combien sommes-nous ?). Il veille sur la forme même de nos phrases au sujet de l'amitié. Il informe notre précompréhension alors même que nous tentons, comme nous allons le faire, de nous retourner sur elle, voire contre elle. Ne sommes-nous pas tenus de respecter au moins, en premier lieu, l'autorité des questions aristotéliciennes ? La structure et la norme, la grammaire de telles questions ? Aristote n'est-il pas le premier, en effet, dans la tradition maïeutique du *Lysis,* certes *(Lysis, è peri philías)* mais au-delà de lui, en lui donnant une forme directement théorique, ontologique et phénoménologique, à poser la question de l'amitié *(peri philias),* de savoir *ce qu'elle est (ti esti), quelle* et *comment* elle est *(poîôn ti),* et surtout si elle se dit en un ou en plusieurs sens *(monakhôs légetai è pleonakbôs)* [1] ?

Il est vrai qu'au beau milieu de cette série de questions, entre celle de l'être ou l'être-tel de l'amitié et celle de la plurivocité possible d'un dire de l'amitié, il y a la question elle-même terriblement équivoque : *kai tis o philos*. Elle demande *ce qu'est* l'ami mais elle demande aussi *qui* est l'ami. Cette hésitation de la langue entre le *quoi* et le *qui* ne semble pas faire trembler Aristote, comme si c'était au fond une seule et même interrogation, comme si l'une enveloppait l'autre, et comme si la question « qui ? » devait se plier d'avance à la question ontologique du « quoi ? », du « qu'est-ce que c'est ? ».

Cette sujétion implicite du *qui* au *quoi* appellera peut-être de notre part une question en retour - ou en appel. Elle n'ira pas sans une

1. *Éthique à Eudème,* 1234b, 18 et suiv.

protestation : au nom de l'ami ou au nom du nom. Si cette protestation prend une allure politique, elle sera peut-être moins proprement politique qu'il n'y paraît. Elle signifiera plutôt le principe d'une résistance possible à la réduction du politique, voire de l'éthique, à l'onto-phénoménologique. Elle résistera peut-être, au nom d'une autre politique, à une telle réduction (réduction puissante, assez puissante en tout cas pour avoir peut-être construit le concept dominant du politique). Et elle prendra le risque de dérouter la tradition du *Lysis,* Elle tentera d'entraîner ailleurs ce qui nous y est dit, dès les premiers mots, de la route et du nom, d'un nom propre et singulier, au moment où ce dialogue « maïeutique » sur l'amitité *(è péri philias)* commence, à la croisée d'on ne sait combien de *passages, routes* ou *apories,* par l'amour *(érôs)*. Il commence aussi, ne l'oublions pas, par « détourner » Socrate d'un chemin qui le conduisait « tout droit » *(euthu)* de l'Académie au Lycée [1].

Les héritiers d'Aristote, oui, depuis quand, le sachant ou non, ne le serions-nous plus ? Et combien d'entre nous ? Et tournés, par lui déjà, vers l'héritage même, vers le thème de quelque dernière volonté, vers le testamentaire en soi ? *L'Éthique à Eudème* [2], par exemple, inscrit d'emblée l'amitié, la connaissance et la mort, mais aussi la survie dans une seule et *même* configuration. Le même ici n'est autre que l'autre. Il a au moins la figure de l'autre. La nécessaire *conséquence* de cette étrange configuration donne à penser. Au-delà de toute frontière ultérieure entre l'amour et l'amitié, mais aussi entre la voix passive et la voix active, entre l'aimer ou l'être-aimé, il y va de l'*aimance* [3]. Il faut savoir comment il *vaut mieux* aimer l'aimance. Aristote ne rappelle pas seulement qu'il vaut mieux *aimer*. Mais qu'il vaut mieux aimer *ainsi, et non ainsi :* et qu'ainsi *il vaut mieux aimer qu'être aimé*. Une singulière

1. Platon, *Lysis,* 203a, 204e.

2. 1239a, 35-40.

3. Heureuse coïncidence : dans le séminaire dont je m'inspire ici, j'avais cru ce mot d'*aimance* indispensable pour nommer une troisième ou première voix, dite moyenne, au-delà ou en deçà de l'aimer (d'amitié ou d'amour), de l'activité et de la passivité, de la décision et de la passion. Or voici pour ma chance que je le rencontre, ce mot, et inventé par un ami, par un poète-penseur que j'admire. Abdelkebir Khatibi chante ce mot nouveau dans *Dédicace à l'année qui vient,* Fata Morgana, 1986 «Je n'aurai désiré que l'Aimance », « notre loi d'Aimance », « aux frontières de l'Aimance », « Va et viens dans le cycle de l'Aimance», « Aimance Aimance... Le seul mot que j'aie inventé/Dans la phrase de ma vie ? » ; il le rappelle au début de *Par-dessus l'épaule,* Aubier, 1988, qui présente l'« aimance en deux séquences, l'une adressée aux femmes, et l'autre aux hommes ».

préférence déstabilise, dès lors, et dissymétrise l'équilibre de toute différence : un *il vaut mieux* donne le pas à l'acte sur la puissance. Une activité l'emporte, elle prévaut sur la passivité.

On serait tenté de poursuivre d'un pas sûr, en bonne scolastique aristotélicienne : ce i/ *vaut mieux* donnerait acte de sa prévalence à la forme sur la matière. Et à déduire ainsi, on ne prendrait plus garde à une inquiétante conséquence. Nous précipitant vers la fin, telle prévalence viendrait alors, pour une fois, chez Aristote, pour une seule fois, non seulement lier l'aimance au mourir, mais situer la mort du côté de l'acte et du côté de la forme. Pour une fois, mais irréversiblement.

Comment cela ? Comment l'acte, *cette fois-ci,* se porterait-il vers la mort ? Comment la porterait-t-il ? Car il porte en lui la mort dans ce cas, il la comporte. Préférence et référence. Mais il la porte en lui en se portant vers elle. Il se transporte en elle par ce qui, en lui, à la mort d'un seul trait adresse sa référence.

Voyons donc venir la mort sur le chemin de cette argumentation. Ne s'agit-il pas, d'ailleurs, de la mort en tant qu'on la voit venir, et même en tant qu'un savoir sait ce qu'il sait à la voir venir, seulement à la savoir venir ?

Aristote le déclare donc : à l'amitié il convient d'aimer plutôt que d'être aimé. N'oublions pas l'horizon général de cette affirmation. Il y va de la justice et de la politique. Ce passage de *l'Ethique à Eudème* s'ouvre en effet sur la question de ce qui est juste, *le juste (to dïkaion)* dans l'amitié '. Ce qui surgit en premier lieu, c'est bien la question du juste ou de la justice, *dikaiosûne*. Celle-ci caractérise un comportement. Elle consiste à se conduire d'une certaine façon : en accord avec le juste, en harmonie avec le principe du juste. Dans sa dignité comme dans sa nécessité, cette question est immédiatement égale à celle du beau et du désirable dans l'amitié. Elle vient donc aussi en premier lieu, aussitôt après l'ouverture générale au sujet de l'amitié *(peri philias) :* Qu'est-ce que l'amitié ? Comment ou quelle est-elle ? Qu'est-ce qu'un ami ? L'amitié se dit-elle en un ou en plus d'un sens [2] ?

Toute la tâche devrait consister, certes, à déterminer cette justice. Mais cela ne paraît possible qu'à forcer plusieurs *apories*. On commencera, et comme toujours dans la référence implicite au *Lysis* (214-216), par l'aporie d'une amitié qui paraît également vouée au semblable et au dissemblable [3]. Mais avant même cette première aporie, on ne dira

1. 1234b 21.
2. 1234b 18-20.
3. 1235a 5.

le juste et on ne forcera le passage qu'en se réglant d'abord sur une opinion communément admise. Cette opinion concerne *l'œuvre même du politique :* l'acte ou l'opération *proprement* politiques reviennent à créer (à produire, à faire, etc.) le plus d'amitié possible *(tês te gar politikês érgon einai dokei mâlista poiêsai philian* [1])•

Comment entendre *le plus possible ?* Combien ? Cela se calcule-t-il ? Comment interpréter la possibilité de ce maximum ou de cet optimum dans l'amitié ? Comment l'entendre politiquement ? Le *plus d'amitié,* est-ce que cela doit encore appartenir au politique ?

Aimer, voilà ce qu'on entend avant tout, de bon sens, voilà ce qu'il faut entendre, ce qu'on ne peut pas ne pas entendre, en toute confiance quand résonne le mot *d'amitié :* l'amitié consiste à aimer, n'est-ce pas, c'est une façon d'aimer, bien sûr. Conséquence, implication : c'est donc un acte avant d'être une situation, *l'acte* d'aimer plutôt, plus tôt que *l'état* d'être aimé. Une action avant une passion. L'acte de cette activité, cette intention d'aimer, le *phileîn,* est plus propre à l'amitié elle-même *(kata ten philian)* que la situation qui consiste à se laisser aimer ou à se faire aimer, en tout cas à être aimé *(phileisthai).* L'être-aimé dit certes quelque chose de la *philîa,* mais seulement du côté de l'aimé *(philéton).* Il ne dit rien de l'amitié *elle-même* qui implique *en elle-même, proprement,* essentiellement, l'acte et l'activité : il faut bien que quelqu'un aime pour savoir ce que veut dire aimer, puis, et seulement alors, être aimé.

L'amitié, l'être-ami, donc, qu'est-ce que c'est que ça ? eh bien, c'est aimer *avant* d'être aimé. Avant même de penser ce que veut dire *aimer, l'amour, l'aimance,* il faut savoir qu'on ne le saura qu'en interrogeant d'abord l'acte et l'expérience d'aimer plutôt que l'état ou la situation de l'être aimé. Et pourquoi cela ? Quelle en est la raison ? Peut-on savoir ? Eh bien, en raison du *savoir,* justement — qui s'accorde ou s'allie ici à l'acte. Et voilà la force obscure mais invincible d'une tautologie. L'argument paraît simple en effet : il est possible d'être aimé (voix passive) *sans le savoir,* mais il est impossible d'aimer (voix active) *sans le savoir.* La science ou la conscience de soi se sait *a priori* comprise, comprise et *engagée* dans l'amitié de *qui aime,* à savoir dans l'ami, mais elle ne l'est plus ou ne l'est pas encore du côté de qui *est aimé.* L'ami, c'est celui qui aime avant d'être celui qu'on aime : celui qui aime avant d'être l'être-aimé, et peut-être (mais c'est autre chose, même si la conséquence est bonne) celui qui aime avant d'être aimé.

1. 1234b 22-23.

Science ou conscience *engagée* veut dire ici deux fois requise : d'avance impliquée comme une condition de possibilité (chaîne théorique) et tenue par un gage, une promesse, une alliance (chaîne performative). Cela peut toujours revenir à cette évidence analytique : il faut partir de l'ami-aimant et non de l'ami-aimé pour penser l'amitié. Cet ordre est irréversible. On peut être aimé en restant dans l'ignorance de cela même, qu'on est aimé, et rester à cet égard comme au secret. On pourrait dire qu'un tel secret ne se lève jamais. Mais on ne peut pas aimer, et surtout on ne doit pas le faire, en restant dans une telle ignorance de l'amitié même *(ésti gar lanthânein philoûmenon, philoûnta d'oú* [1]). Axiome : l'amitié que je porte à quelqu'un, et sans doute aussi l'amour, ne saurait demeurer un secret pour moi. Avant même d'être déclaré (à l'autre, à haute voix), l'acte d'aimer serait ainsi, à sa naissance même, *déclaré*. Il serait en soi déclaré, porté à la connaissance ou à la conscience. La déclaration serait en vérité inscrite à même son acte de naissance. On n'aime qu'à déclarer qu'on aime. On ne peut aimer sans savoir qu'on aime. Appelons cela, par commodité, un axiome : la prémisse de tout ce raisonnement semble en appeler au bon sens, elle se pose comme indiscutable. Comme *incontestable* en vérité : on ne peut témoigner contre elle sans prendre parti pour elle.

Mais dans l'ombre, les objections se pressent en foule. Nous les abandonnerons, pour l'instant, à leur virtualité. Être aimé, qu'est-ce que cela veut dire ? Rien peut-être, rien en tout cas de l'amitié elle-même dont l'aimé, en tant que tel, n'a rien à savoir, parfois rien à faire. Être aimé, cela reste donc, au regard de l'amitié même, donc au regard de l'ami, un accident *(to men gar pbileisthai sumbebekôs[ibid.])*. On peut *penser et vivre* l'amitié, le propre ou l'essentiel de l'amitié, sans la moindre référence à l'*être-aimé,* plus généralement à *l'aimable*. En tout cas sans avoir à en partir, comme d'un principe. Si nous nous fiions ici aux catégories de sujet et d'objet, nous dirions dans cette logique que l'amitié *(philia)* est d'abord accessible du côté de son sujet, qui la pense et la vit, non du côté de son objet, qui peut être aimé ou aimable sans se rapporter d'aucune façon au sentiment dont il reste précisément l'objet. Et si nous disons bien « penser et vivre », c'est que, nous le verrons plus loin, la vie, le souffle, l'âme se trouvent toujours et nécessairement du côté de l'aimant ou de l'aimer, alors que l'être-aimé de l'aimable peut être sans vie, il peut appartenir au règne du non-vivant, du non-psychique ou du «sans âme» *(en apsùkhô*[2]*)*. On

1. 1239a 33-34.
2. 1237a 35-40.

ne peut aimer sans vivre et sans savoir qu'on aime mais on peut encore aimer le mort ou l'inanimé qui n'en savent donc rien. C'est même à la possibilité d'aimer le mort qu'une certaine aimance vient à se décider.

Cette incommensurabilité entre l'aimant et l'aimé ne cessera plus d'excéder toute mesure et toute modération, c'est-à-dire le principe même d'un calcul. Elle introduira *peut-être* un désordre virtuel dans l'organisation du discours aristotélicien. (Ce « peut-être » marque déjà le pas hésitant de notre lecture.) Quelque chose tremble par exemple dans la hiérarchie qu'Aristote dit naturelle *(phûsei),* c'est-à-dire inscrite dès la naissance, entre ceux qui sont portés à aimer (à baiser, à caresser), les *philetikoi,* et d'autre part, au-dessous, les derniers, les *philôtimoi*. Ces derniers préfèrent être aimés, ils recherchent donc les honneurs, la distinction, les signes de reconnaissance [1]. De surcroît, même s'il n'y avait aucune dimension essentiellement erotique, aucun désir à l'œuvre dans cette hiérarchie dissymétrisante de la *philîa,* comment en respecter la structure formelle dans le rapport entre le monde sublunaire et le Premier Moteur ?

Si Éros et Philia sont bien des mouvements, n'avons-nous pas ici une hiérarchie et une dissymétrie inverses ? Premier Moteur ou Acte pur, Dieu met en mouvement sans se mouvoir et sans être mû, il est le désirable ou le désiré absolu, analogiquement et formellement à la place de l'aimé, donc du côté du mort, de ce qui peut être inanimé sans cesser d'être aimé ou désiré *(apsûkhon)*. Or à la différence de ce qui se passe dans l'amitié, personne ne contestera que cet objet absolu du désir se trouve aussi au principe et au sommet de la hiérarchie naturelle, alors même qu'il ne se laisse mouvoir ou émouvoir par aucune attraction.

Redescendons vers le monde sublunaire. La dissymétrie risque, en apparence et au premier abord, de compliquer le schème égalitariste de l'*isótes* ou le schème réciprocaliste, si je puis dire, ou *mutualiste* de l'amitié en retour *(antiphileîn),* tel qu'Aristote semble les privilégier ailleurs avec insistance [2]. Le *phileîn* serait donc plus approprié à l'essence de l'amitié *(kata ten philian) ;* l'acte d'aimer conviendrait davantage à l'amitié, sinon à l'aimé *(philéton)*. Aristote propose alors d'en donner une preuve ou un signe *(semeion)*. Entre connaître et être connu, si un ami avait à choisir, il choisirait le connaître plutôt que l'être-connu. Chaque fois qu'il évoque cette alternative et détermine le choix, Aristote se place dans l'hypothèse où les deux expériences (le connaître et l'être

1. 1239a 27-30.
2. Cf. par exemple *À Eudème* en 1239a 4 et 20. *À Nicomaque* 1159b.

connu, l'aimer et l'être-aimé, l'aimant et l'aimable) ne sont pas compatibles, à l'instant où elles ne paraissent pas possibles *à la fois* [1]. Mais peu importe au fond. Même si le mouvement de l'acte et la passivité de l'état étaient simultanément possibles, si cela pouvait arriver en fait, la structure essentielle des deux expériences et des deux rapports n'en resterait pas moins différente. Cette différence irréductible, c'est elle qui compte et permet de compter. C'est elle qui justifie la hiérarchie intrinsèque : connaître ne signifiera jamais, pour un être fini, être connu ; ni aimer être aimé. On peut aimer être aimé mais aimer sera toujours plus, mieux et autre chose qu'être aimé. On peut aimer être aimé - ou aimable, mais d'abord il faut savoir aimer, et savoir ce que veut dire aimer en aimant. La structure de l'un doit rester ce qu'elle est, hétérogène à celle de l'autre, et celle-là, celle de l'aimer pour l'aimant, nous dit en somme Aristote, sera toujours préférable à celle-ci, celle de l'être-aimé comme aimable. Aimer sera toujours préférable à être-aimé, comme l'agir au pâtir, l'acte à la puissance, l'essence à l'accident, le savoir au non-savoir. C'est la référence et la préférence même.

Pour le faire comprendre, *l'Éthique à Eudème* met en scène l'exemple de ce que font les femmes, dans l'*Andromaque* d'Antiphon. Il s'agit d'un exemple d'adoption ou de nourrice, de maternité prothétique, de substitution ou de supposition d'enfants, *en tais upobolais,* et nous voici déjà dans *cette familiarité d'élection* qui restera partout notre thème. Ces mères mettent leurs enfants en nourrice et les aiment sans chercher à en être aimées en retour. Elles se savent aimantes, elles savent qu'elles aiment et qui elles aiment mais elles acceptent de n'être ni connues ni aimées en retour. Car vouloir être connu, cela semble être un sentiment « égoïste », comme on traduit souvent, c'est en tout cas un sentiment tourné vers soi, en faveur de soi, pour l'amour de soi *(autou éneka)*. Il est passif, plus pressé de recevoir ou de jouir du bien que de le faire, dit littéralement Aristote *(tou pâskhein ti agathon alla me poiein) ;* mais on pourrait aussi bien dire : prompt à recevoir le bien qu'on n'a pas plutôt qu'à donner celui qu'on a (voire, comme le dira un jour Plotin, et c'est autre chose, à donner celui-là même qu'on n'a pas). L'*Ethique à Nicomaque* rappelle le même exemple, en vue de la même démonstration. Mais Aristote insiste alors sur la *joie* ou sur la *jouissance* maternelle, et pour y voir encore un signe ou une preuve *(semeion d'ai mêtéres tô philetn khairousai*[2]*)*.

Comment passer de la jouissance maternelle à la mort ? Ce passage

1. *À Eudème* 1239a 36 ; *À Nicomaque* 1159a 30.
2. 1159a 28.

n'est pas visible dans l'immédiateté du texte. Nommant, certes, la jouissance de l'amour maternel en tant qu'il renonce à la réciprocité, *l'Éthique à Nicomaque* n'y associe toutefois ni le survivre ni le mourir. L'*Éthique à Eudème* dit le renoncement de la mère, dans son amour même, mais sans nommer la jouissance et pour enchaîner aussitôt sur la mort. Nous venons de rappeler cette chaîne logique. Vouloir être connu, se rapporter à soi en vue de soi, recevoir le bien plutôt que le faire ou le donner, c'est tout autre chose que connaître. Le connaître connaît pour faire et pour aimer, pour l'amour et en vue de faire et d'aimer *(to de ginôskein tou poiein kai tou phileîn éneka),* dit alors Aristote, qui conclut : « C'est pour cette raison que nous louons ceux qui continuent à aimer leurs morts car ils connaissent mais ne sont pas connus » *(dio kai tous emménontas tô phileîn pros tous tethneôtas epainoumen. ginôskousi gâr, all' ou gindskontai* [1]*)*. L'amitié pour le mort porte donc cette *philia* à la limite de sa possibilité. Mais du même coup, elle met à nu le ressort ultime de cette possibilité : je ne pourrais pas aimer d'amitié sans en projeter l'élan vers l'horizon de cette mort. *L'horizon,* c'est la limite *et* l'absence de limite, la perte de l'horizon à l'horizon, l'anhorizontalité de l'horizon, la limite comme absence de limite. Je ne pourrais pas aimer d'amitié sans m'engager, *sans me sentir d'avance* engagé à aimer l'autre par-delà la mort. Donc par-delà la vie. Je me sens, et d'avance, avant tout contrat, *porté* à aimer l'autre mort. Je me sens ainsi (porté à) aimer, c'est ainsi que je *me sens* (aimer).

L'autologie donne à penser, comme toujours : je me sens aimer, porté à aimer le mort, cet être-aimé ou cet être-aimable dont on a déjà dit qu'il n'était pas nécessairement vivant, et que donc il portait la mort dans son être-aimé, à même son être-aimable, dans la portée de la référence à son être-aimé même. Rappelons-le, et faisons-le dans les mots d'Aristote. Celui-ci nous explique pourquoi on peut se réjouir et il y a lieu de se réjouir d'aimer *(dio to phileîn khaîrein),* mais on ne saurait se réjouir, ou du moins, dirions-nous, pas essentiellement, pas intrinsèquement, d'être aimé *(all' ou to phileisthai estin)*. La jouissance, le se-réjouir n'est pas immanent à l'aimé mais à l'aimer, à son acte, à son *enérgeia* propre [2]. Le critère de cette distinction suit une ligne apparemment indivisible. Elle passe entre le vivant et le mort, l'animé et l'inanimé, le psychique et l'a-psychique. Question de respiration ou d'inspiration : aimer appartient seulement à l'être doué de vie ou de souffle *(en empsûkô)*. Être aimé, en revanche, cela reste toujours possible

1. 1239a 40, 1239b 1-2.
2. 1237a 35-40.

du côté de l'inanimé *(en apsûkhô),* là où une *psukhë* peut avoir déjà expiré. « On aime aussi les êtres inanimés » *(phileitai gar kai ta âpsukha) (ïbid).*

(Nous nous efforçons de parler ici dans la logique des deux *Éthiques* d'Aristote, en faisant tout ce qui paraît possible pour respecter les nervures conceptuelles de son argumentation. Si le lecteur familier d'Aristote trouve que le ton change pourtant, et le pathos et les connotations, s'il soupçonne quelque dérive lente, discrète ou secrète, demandons-lui, demandons-nous quelle en est la loi, et plus précisément s'il en est une et qui soit pure, la loi d'ordre purement conceptuel, logique ou proprement philosophique. Une loi qui ne soit pas seulement d'ordre psychologique, rhétorique, poétique. Que se passe-t-il ici ? Et si ce qui se passe se passait justement entre les deux ordres que nous venons de distinguer, à leur jointure même ? N'oublions pas, s'agissant de psychologie, que la question de la *psukhë,* ou de la vie animée, est au cœur de toute réflexion philosophique sur la *philia*. On ne saurait en exclure, pour Aristote, ni la rhétorique ni la poétique ; et les poètes sont cités, plus d'une fois cités à la barre comme témoins, voire comme juges de la vérité.)

Si la *philia* vit, et si elle vit à l'extrême de sa possibilité, elle *vit* donc, elle s'anime, elle devient *psychique* depuis cette ressource du survivre. Cette *philia,* cette *psukhë* entre amis sur-vit. Elle ne peut pas se survivre comme acte, mais elle peut survivre à son objet, elle peut aimer l'inanimé. Aussi s'élance-t-elle, dès le seuil de cet acte, vers la possibilité que l'aimé soit mort. Il y a là une dissymétrie première et irréductible. Mais la même dissymétrie *se partage,* en quelque sorte, dans une topologie irreprésentable ; elle se plie, se retourne et se dédouble à la fois dans l'hypothèse de l'amitié *partagée,* celle qu'on dit paisiblement réciproque. Je ne survis à l'ami, je ne puis ou ne dois lui survivre que dans la mesure où il porte déjà ma mort et en hérite comme le dernier survivant. Il porte ma propre mort et, d'une certaine façon, il est le seul à la porter, cette propre mort de moi ainsi d'avance expropriée.

(Je dis cela au masculin [l'ami, il, etc.] non pas dans la violence narcissique ou fraternelle d'une distraction mais pour annoncer une question qui nous attend, justement la question du frère, dans la structure canonique, c'est-à-dire androcentrée, de l'amitié.)

En tout cas, la *philia* commence par la possibilité de survivre. Survivre, voilà l'autre nom d'un deuil dont la possibilité au moins ne se fait jamais attendre. Car on ne survit pas sans porter le deuil. Tautologie invincible à aucun vivant, tautologie de la survivance, Dieu même n'y pourrait rien.

Fragile et poreuse paraît, ici encore, la différence entre l'effectif et le virtuel, entre le deuil et la possibilité du deuil. L'appréhension angoissée du deuil (sans laquelle l'acte d'amitié ne surgirait pas, dans son énergie même) s'insinue *a priori,* elle s'anticipe, elle hante, elle endeuille l'ami avant le deuil. Et elle pleure avant la déploration, elle pleure la mort avant la mort, et c'est la respiration même de l'amitié, l'extrême de sa possibilité. Survivre, c'est donc à la fois l'essence, l'origine et la possibilité, la condition de possibilité de l'amitié, c'est l'acte endeuillé dé l'aimer. Ce temps du survivre donne ainsi le temps de l'amitié.

Mais un tel temps se donne en se retirant. // *n'arrive qu'à s'effacer.* Il se livre et se soustrait deux fois et selon deux modalités, comme nous allons le voir, en deux temps aussi incompatibles qu'indissociables : la ferme ou stable constance d'une part et, d'autre part, le recommencement, le re-nouvellement, la répétition indéfinie de l'instant inaugural, toujours *de nouveau,* à nouveau, le neuf dans la réitération. Et ce double contretemps livre la vérité de l'amitié dans l'étrange lumière d'un contre-jour : le présent ne s'y présente que depuis une source de lumière phénoménale qui ne vient ni de lui (le présent n'est plus la source) ni du lieu depuis lequel il surgit ou auquel il apparaît, le lieu du regard, du moi ou du « sujet », si l'on veut. Le contre-jour de ce contretemps disjoint la présence du présent. Il inscrit à la fois intemporalité et intempestivité dans l'une au moins des figures de ce qu'Aristote appelle régulièrement l'amitié *première (e protè philia).* Amitié première : première qu'elle est à se présenter selon la logique et selon le rang, première selon le sens et la hiérarchie, première parce que toute autre amitié se détermine par rapport à elle, fût-ce dans l'écart de la dérive ou de la défaillance. L'amitié première ne va pas sans le temps, certes, elle ne se présente jamais hors du temps : il n'y a pas d'ami sans le temps *(oud'âneu khrônou philos)* [1], c'est-à-dire sans ce qui met la confiance à l'épreuve. Point d'amitié sans confiance *(pistis),* et nulle confiance qui ne se mesure à quelque *chronologie,* à l'épreuve d'une durée sensible du temps *(è de pístis ouk áneu khrônou)* [2]. La fidélité, la foi, la fiance, la croyance, le *crédit* de cet engagement ne

1. 1237b 17.
2. 1237b 13.

sauraient être a-chroniques. C'est même à partir de ce *croire* qu'on peut appréhender, pourrait-on dire au-delà de la lettre aristotélicienne, quelque chose comme une synthèse ou une symbolicité temporalisatrice. L'engagement dans l'amitié prend du temps, il donne le temps parce qu'il porte au-delà de l'instant présent et garde la mémoire autant qu'il anticipe. Il donne et prend du temps parce qu'il survit au présent vivant. Le paradoxe de cette survivance endeuillée se concentre dans la valeur si ambiguë de stabilité, de constance ou de ferme permanence qu'Aristote associe régulièrement à celle de croyance ou de confiance *(pístis).* Dans l'amitié première, une telle foi doit être stable, établie, certaine, assurée *(bébaios),* elle doit résister à l'épreuve du temps. Mais *en même temps,* si on peut encore dire, á*ma,* c'est elle qui, dominant le temps en se soustrayant à lui, prenant et donnant le temps à contretemps, ouvre l'expérience du temps. Elle l'ouvre toutefois en le déterminant comme le présent stable d'une quasi-éternité, ou en tout cas à partir et en vue d'un tel présent de la certitude. Tout s'installe à demeure, si on peut dire, dans cette conjonction de l'amitié, de la fiance et de la stable certitude. Pas d'amitié qui tienne sans cette foi *(ouk ésti d'âneu písteôs philía bébaios* [1]*),* sans la fermeté confirmée de cet acte de foi répété. Platon associait aussi la *philia* à la même valeur de constance et de fermeté. *Le Banquet* en rappelle quelques exemples célèbres. Une amitié devenue ferme, constante ou fidèle *(bébaios)* peut même défier ou détruire le pouvoir tyrannique[2]. Ailleurs, comme on sait, par exemple dans le *Timée*[3], la valeur de constance est tout simplement liée à celle du vrai ou du véritable, en particulier là où il est question d'opinion et de croyance.

Dans sa stabilité même, cette certitude assurée n'est pas *naturelle,* au sens tardif et courant de ce mot ; elle ne caractérise pas un comportement spontané puisqu'elle qualifie une croyance ou un acte de foi, un témoignage et un acte de liberté responsable. Seule l'amitié première est stable *(bébaios)* car elle implique la décision et la réflexion, à savoir ce qui demande toujours du temps. Seules les décisions qui ne surgissent pas vite *(me takhu)* ni facilement *(mêde radios)* donnent lieu à un jugement droit *(ten krisin orthén)*[4]. Cette stabilité non donnée, non « naturelle », non spontanée, revient donc à une *stabilisation*. Et celle-ci suppose le passage par l'épreuve d'une difficulté qui prend du temps.

1. 1237b 10-15.
2. Platon, *Le Banquet,* 182c.
3. Platon, *Timée,* 37b.
4. A *Eudème,* 1237b 10-15.

Il doit être difficile de juger et de décider. Une décision digne de ce nom, à savoir une décision critique et réfléchie, ne saurait être ni rapide ni facile, note donc Aristote - et cette remarque doit recevoir toute la gravité de sa portée. Le temps est le temps de cette décision dans l'épreuve de ce qui *reste à décider* - et qui donc n'est pas décidé -, de ce qu'il y a à réfléchir et à délibérer - et qui donc n'est pas encore réfléchi. Si la stabilité *stabilisée* de la certitude n'est jamais donnée, si elle se gagne au cours d'une stabilisation, alors la stabilisation de ce qui *devient* certain doit traverser, et donc de quelque façon rappeler ou se rappeler l'indécision suspendue, l'indécidable comme temps de la réflexion.

Là serait la différence entre l'esprit (le *nous)* et le corps animal, mais là aussi leur analogie. L'analogie compte autant que la différence car elle inscrit dans le corps vivant l'*habitus* de ce contretemps. Elle a son lieu dans le mouvement même et dans la possibilité d'une telle inscription. L'*habitus* contretemporel est la capacité acquise, l'aptitude cultivée, la faculté expérimentée sur le fond d'une prédisposition ; c'est l'*éxis* qui tient ensemble deux temps en même temps, une durée et une omnitemporalité dans le même temps. Telle contretemporalité est un autre nom de cette *psukhé,* c'est l'être-animé ou l'*animation* de cette vie qui unit l'esprit humain (le *nous)* à l'animalité même. Ce trait d'union *conjugue* l'homme et l'animal, l'esprit et la vie, l'âme et le corps. Il les place sous le même joug, celui de la même passibilité, de la même aptitude à apprendre en souffrant, à traverser, enregistrer, compter avec l'épreuve du temps, à en garder la trace dans le corps. Cette conjugaison justifiera la figure poétique de l'analogie que nous citerons dans un instant et qui nomme justement le *joug,* l'effet de joug.

C'est à partir de cette analogie que la différence se donne à penser. Dans le *passage* du temps *à travers* le temps. Le temps sort du temps. Le temps gagne le temps, il gagne du temps et il gagne sur le temps. L'épreuve de la stabilisation, le devenir-ferme et fiable *(bébaios) prend du temps*. Car cette épreuve, cette expérience, cette traversée *(peira)* retire le temps, elle soustrait même le temps qu'il faut pour dominer le temps et vaincre la durée. *Bébaios,* c'est le stable mais aussi le fiable. Il détermine une modalité temporelle mais aussi intemporelle, un devenir-intemporel ou omnitemporel du temps, *et cela quoi qu'il affecte* (la certitude, la calculabilité, la fiabilité, la fiance, la vérité, l'amitié, etc.). Mais il marque aussi, ou plutôt il dissimule en le marquant, le passage entre deux ordres absolument hétérogènes, le passage de la certitude assurée, de la fiabilité calculable à la fiabilité du serment et de l'acte de foi. Ce dernier appartient, il *doit* appartenir à l'incalculable de la

décision. Cette rupture avec la fiabilité calculable et avec l'assurance de la certitude, en vérité avec le savoir, nous savons qu'elle est prescrite par la structure même de la confiance ou de la croyance comme foi.

Donc de l'amitié. Cette structure est à la fois reconnue et méconnue par Aristote. S'il en est une, la vérité de l'amitié se tient là, dans l'obscurité, et avec elle la vérité du politique, telle qu'elle peut être pensée en grec : non seulement dans le mot *bébaios* (par exemple, car nous ne croyons pas à la possibilité de faire assumer à ce mot, à un seul mot, une telle charge) mais dans toute la culture, la technique, l'organisation politique et le « monde » grec qui le portent. À l'état de haute concentration philosophique, c'est là toute l'histoire de *l'eidos* jusqu'à cette interprétation husserlienne de l'idéalisation ou de la production des objets idéaux comme production de l'omnitemporalité, de l'intemporalité comme omnitemporalité. Il faut du temps pour parvenir à une stabilité ou à une certitude qui s'arrachent au temps. Il faut du temps pour se passer du temps. Il faut soumettre, il faut *se* soumettre le temps dans le temps. Il faut *le* soumettre mais, voilà l'histoire du *sujet* comme sujet du temps, en *se* soumettant à lui. Le conjuguer, l'assujettir, le mettre sous le joug, et le faire pour l'esprit de l'homme ou de la femme comme pour la bête de somme — sous le joug *(upozûgios)* :

> « Il n'y a pas d'amitié stable sans confiance, mais il n'y a pas de confiance sans le temps *(âneu khrônou)*. Il faut en effet la soumettre à l'épreuve du temps *(dei gar peiran labein),* comme le dit Théognis :
>
> " Il n'est pas possible de connaître l'esprit d'un homme ou d'une femme,
> Avant d'avoir fait l'épreuve *(prin peiratheíës)* comme pour une bête de somme *(ôsper upozugiou)* [1]. " »

Mais, nous y viendrons plus tard, au cours de l'un de nos allers et retours, si l'amitié *première* est exclue entre les animaux, exclue entre l'animal et l'homme, exclue entre les dieux, exclue entre l'homme et Dieu, c'est que *l'éxis* elle-même n'y suffit pas. La disposition, l'aptitude, le souhait même, tout ce qui rend possible et prépare l'amitié ne suffit pas à l'amitié elle-même, à l'amitié *en acte*. Souvent la seule *éxis* reste un simulacre, elle simule ou dissimule l'amitié réelle et fait prendre le désir d'amitié pour sa réalité, les signes d'amitié pour l'amitié même.

1. A *Eudème,* 1237b 15.

Le nerf de l'argument aristotélicien [1], tel qu'on peut l'étendre en le formalisant à d'autres exemples, revient à exiger et à dégager *l'éxis,* certes, à prendre en compte une condition de possibilité concrète et indispensable, et à la décrire non comme une structure formelle, mais, ici en tout cas, comme une sorte d'ouverture existentiale (le pouvoir-être-ami, selon l'amitié première, ce qui n'est donné ni à l'animal ni à Dieu). Toutefois, Aristote insiste tout autant, et avec une rigueur sans défaut, sur l'insuffisance de cette *éxis,* et donc de toute condition de possibilité (passibilité, aptitude, prédisposition, désir même). L'analyse des conditions de possibilité, fussent-elles existentiales, ne suffira jamais à rendre compte de l'acte ou de l'événement. Elle ne sera jamais à la mesure de ce qui a lieu, de l'effectivité de ce qui arrive, par exemple d'une amitié qui ne se réduira jamais au désir ou à la puissance d'amitié. Si nous insistons à notre tour sur cette limitation nécessaire dans l'analyse des conditions de possibilité, dans cette pensée du possible, c'est au moins pour *deux raisons*.

1. Tout d'abord, au-delà de ce contexte singulier (Aristote au sujet de l'amitié première), le sillage d'une telle limitation traverse un immense champ problématique, celui de l'histoire, de l'événement, de la singularité de ce qui arrive en général. Il ne suffit pas que quelque chose *puisse* arriver pour que cela arrive, bien sûr, et donc une analyse de ce qui *rend possible* un événement, si indispensable qu'elle reste, aux yeux d'Aristote en particulier, ne nous dira jamais rien de l'événement même. Mais cette évidence serait encore trop simple si on se contentait d'en déduire un *ordre de bon sens :* celui qui va du possible au réel, et de *l'analytique* rétrograde du possible à la prise en compte de l'événement, dans la nouveauté de son surgissement et dans l'unicité de son occurrence. On ne peut pas se contenter d'analyser les conditions de possibilité, voire la potentialité de ce qui survient « une seule fois » et croire alors, ce serait si naïf, en dire quelque chose de pertinent. Ce qui arrive, et n'arrive donc qu'une fois, la première et la dernière, c'est toujours plus ou autre chose que sa possibilité. De celle-ci on peut parler à l'infini sans jamais effleurer la chose même en sa venue. Il se peut donc que l'ordre soit autre, *cela se peut,* et que seule la venue de l'événement permette après coup, *peut-être,* de penser ce qui l'aura rendu possible auparavant. Pour nous limiter à cet exemple, c'est l'expérience de l'amitié première, la rencontre de sa présence *en acte* qui autorise l'analyse de *l'éxis* et de toute prédisposition, comme d'ailleurs des deux autres types d'amitiés (dérivées, non premières).

1. *A Eudème,* 1237b 15-20.

Parmi les immenses conséquences de cette forte nécessité logique, nous devons compter avec celles qui touchent, rien de moins, à la révélation, à la vérité et à l'événement : une pensée (ontologique ou méta-ontologique) des conditions de possibilité et des structures de la révélabilité ou de l'ouverture à la vérité peut bien paraître en droit et méthodologiquement antérieure à l'accès à tout événement singulier de révélation - et les enjeux de cette irréductible antériorité de *bon sens* ou *de sens commun* sont sans limite. « En fait », « en vérité », ce serait seulement l'événement de la révélation qui ouvrirait, comme par effraction, le rendant possible après coup, le champ du possible dans lequel il a paru surgir et d'ailleurs a surgi en effet. L'événement de la révélation ne révélerait pas seulement ceci ou cela, Dieu par exemple, il révélerait la révélabilité. Nous interdisant du même coup de dire « Dieu par exemple ».

Est-ce là une alternative ? Doit-on choisir entre ces deux ordres ? Et le doit-on d'abord dans le cas des religions dites révélées, qui sont aussi des religions du lien social selon l'*aimer* (amour, amitié, *fraternité*, charité, etc.) ? Doit-on choisir entre la priorité de la *révélation (Offenbarung)* ou celle de la *révélabilité (Offenbarkeit),* celle de la manifestation ou celle de la manifestabilité, de la théologie ou de la théiologie, de la science de Dieu ou de la science du divin, de la divinité de dieu [1] ? Et surtout, si alternative il y avait entre ces deux ordres, quelle différence y introduirait cette proposition aristotélicienne selon laquelle il ne saurait y avoir d'amitié (première) entre Dieu et l'homme ? Nous retrouverons cette question mais elle organise implicitement toute réflexion sur la possibilité d'une politique de l'amitié.

2. La pensée de l'acte ou de l'événement dont s'autorise l'argument aristotélicien, c'est aussi, plutôt que la pensée de chacun (le bon sens ou le sens commun) une pensée du « chacun », de la singularité individuelle. Il est vrai que cette pensée du *chaque un* peut s'enraciner, pour y revenir, dans la *phrônêsis,* dans le jugement perspicace et dans la prudence du sens commun. Si l'indispensable possibilité de *l'éxis* ne

1. Sur ces distinctions marquées notamment par Heidegger et sur les questions qu'elles peuvent poser, je me permets de renvoyer à « Comment ne pas parler », dans *Psyché, Inventions de l'autre,* Galilée, 1987, p. 586 et suiv. Ce que j'ai appelé ailleurs *itérabilité* pourrait non pas lever cette alternative mais au moins donner accès à une structure de l'expérience où les deux pôles de l'alternative cessent de s'opposer et forment un autre nœud, une autre « logique », une autre « chronologie », une autre histoire, un autre rapport à l'ordre des ordres.

suffit pas, si pour cela il faut passer à l'acte et si cela prend du temps tout en gagnant sur le temps, c'est qu'il faut choisir et préférer : élection ou sélection entre les amis et les choses *(prâgmata),* mais aussi entre les amis possibles — et cela nous reconduira bientôt dans les parages d'un *« 0 philoi oudeis philos »* — dont nous ne déterminons pas le O pour l'instant —, et de sa leçon arithmétique. Pourquoi les méchants, les malveillants, les malintentionnés *(phauloi)* ne sont-ils pas, par définition, des amis, de bons amis ? Pourquoi ignorent-ils le partage ou la communauté des amis *(koina ta philôn) ?* Parce qu'ils préfèrent les choses *(prâgmata)* aux amis. Ils rangent les amis parmi les choses, ils les classent tout au mieux parmi les biens, parmi les bonnes choses. Du même coup, ils inscrivent ainsi leurs amis dans un champ de relativité et d'hypothèses calculables, dans une multiplicité hiérarchisée de biens et de choses. Aristote affirme l'inverse : pour faire le contraire de ces méchants ou de ces mauvais amis, j'assigne *(prosnémô)* autrement les rapports et je distribue différemment les priorités. Je compte les bonnes choses parmi les amis ou en vue des amis. Voilà une préférence qu'ignorent les méchants. Cette bonne hiérarchie, ils l'inversent ou pervertissent en vérité quand ils comptent leurs amis parmi les choses et en vue des choses, au lieu de traiter les choses comme choses de l'amitié, comme affaires *(prâgmata)* appartenant à la sphère des amis, servant la cause des amis, rapportées d'abord et après tout aux amis [1].

Recommandant cette attribution préférentielle, Aristote parle alors des amis plutôt que de l'amitié. Il ne faut pas seulement préférer l'amitié, il faut lui préférer les amis. Conséquence inévitable, puisqu'il s'agit de singularités : il faut préférer *certains* amis. Et le choix de cette préférence réintroduit le nombre et le calcul dans la multiplicité de singularités incalculables, là où il aurait fallu ne pas compter (avec) les amis comme on compte (avec) les choses. La considération arithmétique, la nécessité terrible de compter avec la pluralité des amis *(philoi,* ce pluriel dont nous retrouverons plus tard les deux grammaires possibles dans la phrase que cite et arrête Montaigne), voilà qu'elle dépend encore de la temporalité, du temps de l'amitié, de cette essence de la *philia* qui ne va jamais sans le temps *(âneu khrônou).* Il ne faut pas avoir trop d'amis parce que le *temps* manquerait pour les mettre à *l'épreuve* en vivant avec *chacun.*

Car il faut vivre avec chacun. Avec chacune.

Est-ce possible ?

1. A *Eudème,* 1237b 30-34.

Vivre, cela s'entend avec *avec*. Quelles qu'en soient ensuite les modalités, vivre, c'est vivre avec. Mais c'est chaque fois un seul qui *vit avec* un seul : je *vis,* moi, *avec (suzâô),* et avec chacun, chaque fois un seul. Dans le passage dont nous allons citer la traduction, il nous faut souligner la conjonction, encore une fois, de l'épreuve ou de l'expérience *(peira),* du temps *(khronos)* et de la singularité, de chaque un *(ékastos)*. Ce lien du temps et du nombre dans le principe de singularité ne se sépare pas du principe hiérarchique : s'il faut choisir, il faut donc élire le meilleur. Une certaine aristocratie est analytiquement comprise dans l'arithmétique du choix :

> « L'amitié première *(e philia e prote)* n'existe pas entre des personnes *nombreuses (en pollois)* parce qu'il est difficile de mettre de *nombreux* hommes à l'épreuve *(kalepon pollôn peiran labein) :* il faudrait vivre avec chacun *(ekâstô gar an édei suzêtai)*. Il ne faut pas choisir un ami comme on choisit un vêtement. Certes en tout c'est le signe d'un homme sensé *(tou noun ékhontos)* que de choisir le *meilleur* d'entre deux biens : s'il s'est servi depuis longtemps d'un mauvais vêtement et qu'il ne se soit pas encore servi du *meilleur,* il doit choisir ce dernier, mais il ne doit pas choisir à la place d'un ami de longue date *(anti tou pâlai philou),* quelqu'un dont il ignore s'il est *meilleur*. Car il n'y a pas d'ami *sans épreuve (âneu peiras)* et d'ami d'un seul jour *(mias êméras), mais il faut du temps (alla khrônou dei)*. C'est pourquoi " le boisseau de sel " est passé en proverbe [1]. »

Le proverbe du boisseau de sel rappelle à la fois l'épreuve et le partage, l'expérience et la part prise : il faut avoir mangé *tout* un boisseau de sel *avec quelqu'un* avant de pouvoir lui faire confiance, de façon stable, certaine, éprouvée, mais le temps de la fiance renouvelée se soustrait au temps, il gagne sur le temps d'une autre manière encore. Tout à l'heure, la stable fermeté du fiable *(bébaios)* nous apparaissait sous l'espèce de la continuité, de la durée ou de la permanence : l'omnitemporalité qui dans le temps surmonte le temps. Mais pour passer à l'acte au-delà de *l'exis,* pour se renouveler ou se réaffirmer à chaque instant, le fiable de l'amitié suppose une réinvention, un ré-engagement de la liberté, une vertu *(arête)* qui interrompt l'analogie animale dont nous parlions plus haut. Autre manière de nier le temps dans le temps, cette fois sous l'espèce de la discontinuité, par la réinvention de l'événement. Mais là encore l'économie du temps, voire

1. A *Eudème,* 1237b 34, 1238a 3.

du « en même temps » *(âma),* commande que l'instant de l'acte et la plénitude de l'*enérgeia* se lient au calcul du nombre. L'épreuve de l'amitié reste, pour un être fini, une endurance de l'arithmétique. En effet, l'ami ne doit pas seulement être bon en soi et de façon simple ou absolue *(aplôs),* il doit l'être pour vous, en relation avec vous qui êtes son ami. L'ami est absolument bon *et* absolument ou simplement ami lorsque ces deux qualités s'harmonisent, lorsqu'elles sont « en symphonie » l'une avec l'autre. Il l'est sans doute encore lorsque l'ami est utile à son ami même s'il n'est pas absolument vertueux ou bon *(spoudaios).* Ce dernier passage [1] passe notoirement pour être obscur mais la conclusion paraît claire : il n'est pas possible d'aimer *(phileîn)* en étant simultanément, en même temps *(âma),* l'ami de nombreux autres *(to de pollois áma einai philon kai to phileîn kôlûei) ;* les nombreux, de nombreux autres, cela ne signifie ni le nombre ni la multiplicité en général mais un *trop grand nombre,* un certain excès déterminé d'unités. Il est possible d'aimer plus d'un, semble concéder Aristote, d'aimer en nombre, mais point trop. Ce n'est pas le nombre qui est interdit, ni le plus d'un, mais le nombreux, sinon la foule. La mesure est donnée par l'acte, par la capacité d'aimer *en acte :* car il n'est pas possible d'être en acte *(energein),* effectivement, activement, présentement à l'endroit de ce « nombreux » *(pros pollous)* qui est plus que le simple nombre *(ou gar oiôn te âma pros pollous energein).* Un être fini ne saurait être présent *en acte* à un trop grand nombre. Point d'appartenance ou de communauté amicale qui soit *présente,* et d'abord présente *à elle-même, en acte,* sans élection ou sans sélection.

On l'aura aussitôt compris : si la question de l'arithmétique paraît ici grave et irréductible, le mot « arithmétique » reste inadéquat. Les unités en question ne sont ni des choses, ces *prâgmata* auxquelles il faut toujours préférer l'ami, ni des nombres. Cette multiplicité restreinte en appelle au compte, certes, et il ne faut point trop d'amis, mais elle n'en résiste pas moins à l'énumération, au dénombrement ou même à la quantification pure et simple.

Pourquoi insistons-nous dès maintenant sur cette difficulté ? D'abord parce qu'elle annonce un des secrets possibles, elle le cache donc encore, dans la tradition cryptique de l'apostrophe rapportée par Montaigne et par tant d'autres. Un des secrets restés secrets pour les rapporteurs mêmes, comme si elle devait se réserver pour quelques-uns. Nous y viendrons plus tard. Ensuite parce qu'elle se confond avec celle de la

1. A *Eudème,* 1238a 5-10.

vertu *(arête)*. Nous ne devons pas faire semblant de savoir *ce* que ce mot veut dire avant d'avoir pensé l'énigme du *phileîn*. C'est sans doute la même. Enfin parce que la quantification des singularités aura toujours été l'une des dimensions politiques de l'amitié, du devenir-politique d'une amitié qui ne l'est peut-être pas, politique, pas de part en part, pas originairement, pas nécessairement ou intrinsèquement. Avec ce devenir-politique, et à travers tous les schèmes que nous lui reconnaîtrons, à commencer par le plus problématique de tous, celui de la fraternité, la question de la démocratie s'ouvre ainsi, la question du citoyen ou du sujet comme singularité comptable. Et celle d'une « fraternité universelle ». Pas de démocratie sans respect de la singularité ou de l'altérité irréductible, mais pas de démocratie sans « communauté des amis » *(koina ta philôn),* sans calcul des majorités, sans sujets identifiables, stabilisables, représentables et égaux entre eux. Ces deux lois sont irréductibles l'une à l'autre. Tragiquement inconciliables et à jamais blessantes. La blessure même s'ouvre avec la nécessité d'avoir à *compter* ses amis, à compter les autres, dans l'économie des siens, là où tout autre est tout autre.

Mais là où tout autre est *également* tout autre. Plus grave qu'une contradiction, la disjonction de ces deux lois porte à jamais le désir politique. Elle porte la chance aussi et l'avenir d'une démocratie qu'elle menace constamment de ruine et dont elle maintient pourtant en vie, comme la vie même, au cœur de sa *vertu divisée,* l'inadéquation à elle-même. Y aurait-il jamais une vertu sans le chaos qui s'ouvre en silence, comme la bouche affamée d'un abîme innombrable, entre l'une et l'autre de ces lois de l'autre ? Aucune vertu sans cette tragédie du nombre sans nombre. Peut-être est-ce encore plus impensable qu'une tragédie. L'impensable filtre à travers le calme traité d'Aristote, sous ses conseils avisés, sous la sagesse de ses préceptes : mes amis, si vous voulez avoir des amis, n'en ayez point trop.

Notez que le conseilleur ne nous dit jamais *combien* et à quel chiffre la vertu devient impossible. Quel savoir pourra jamais se mesurer à l'injonction de choisir ceux qu'on aime, ceux qu'on doit aimer, ceux qu'on peut aimer ? Entre eux-mêmes ? Entre eux et les autres ? Tous ?

Il y va de la vertu, qui n'est plus dans la nature, de cette vertu dont le nom restera flottant, sans concept assuré, tant que ces deux lois de l'amitié n'auront pas été pensées. Car la fiabilité du stable *(bébaios),* celle qui dépend de la vertu, donc de la liberté, de la décision et de la réflexion, ne peut plus être seulement naturelle. Pas plus que le temps n'appartient à la nature quand il met l'amitié première à l'épreuve. Dans l'histoire du concept de nature, dans son histoire grecque déjà,

la vertu d'amitié aura marqué le sillon d'une opposition. Car il prescrit à Aristote lui-même de restreindre le concept de nature ; il doit alors l'opposer à son autre, ici à la vertu, au moment de classer l'amitié parmi les choses stables *(tôn bebaiôn),* au même titre que le bonheur fait partie des choses auto-suffisantes et autarciques *(ton autârkôn)*. C'est la même immanence qui met à l'abri des causalités externes ou aléatoires. Et la constance n'est vertueuse qu'en raison de son autonomie, de l'autarcie de décisions qui se renouvellent d'elles-mêmes, librement et selon la répétition spontanée de leur propre mouvement, toujours nouvelles mais de nouveau et de nouveau les mêmes, mêmement nouvelles. Cela n'est pas possible sans quelque naturalité, mais cela n'est pas dans la nature, cela ne revient pas à la nature. Après avoir cité et approuvé l'*Electre* d'Euripide *(e gar phûsis bêbaios, ou ta khremata :* car la nature est stable, non les richesses), Aristote ajoute qu'il est beaucoup plus beau *(polu de kâllion)* de dire vertu *(arête),* dans ce cas, que nature *(polu de kâllion eïpein où ê arête tés phûseôs* [1]*)*. Dès lors que l'amitié n'a pas et surtout ne doit pas avoir la fiabilité d'une chose naturelle ou d'une machine, dès lors que sa stabilité n'est pas donnée par la nature mais se gagne, comme constance et fiance, à travers l'endurance d'une vertu, l'amitié première, « celle qui permet de nommer toutes les autres » *(di'en ai allai légontai),* nous devons dire qu'elle est fondée sur la vertu *(é kat'aretên esti)* [2]. Le plaisir qu'elle donne, le plaisir qu'il faut, c'est le plaisir immanent à la vertu. Il y a bien d'autres formes d'amitié, celles dont le nom est ainsi dérivé de l'amitié première (par exemple, dit Aristote, chez les enfants, les animaux et les méchants), mais elles n'impliquent jamais la vertu, ni l'égalité dans la vertu. Car si toutes les espèces d'amitié (les trois principales, selon la vertu, l'utilité ou le plaisir) impliquent l'égalité ou l'équité *(isotes),* seule l'amitié première exige une égalité de vertu entre les amis, dans ce qui les rapporte réciproquement les uns aux autres [3].

Que peut être une telle égalité dans la vertu ? A quoi la mesurer ? Comment calculer une égalité non naturelle et dont l'évaluation reste à la fois immanente, comme on vient de le voir, et pourtant tenue à la réciprocité, c'est-à-dire à une certaine symétrie ? On peut se demander ce qui reste d'une amitié qui fait de la vertu de l'autre sa propre condition (sois vertueux si tu veux que je t'aime) mais aussi bien ce qu'il en resterait sans cette condition, et quand le nombre sans nombre

1. *À Eudème,* 1238a 10-15.
2. *À Eudème,* 1238a 30.
3. *À Eudème,* 1238b 15-18.

s'en mêle, quand la vertu ne se dépense pas trop. Et comment concilier cet impératif premier, celui de l'amitié première, avec ce que nous avons commencé par mettre au jour, la nécessaire unilatéralité d'un *philein* dissymétrique (il vaut mieux aimer qu'être aimé) et la terrible mais si bonne et si juste loi du contretemps ?

Est-ce là une discordance dans la philosophie du *phileîn,* dans la philosophie aristotélicienne de l'amitié ? Car d'autres axiomes aristotéliciens, nous y viendrons, semblent interdire ou contredire cet appel de dissymétrie et cette loi du contretemps. Par exemple celui selon lequel l'ami est un autre nous-mêmes qui doit avoir le sentiment de sa propre existence, axiome inséparable qui fait procéder l'amitié de l'amour de soi, de la *philautia,* qui n'est pas toujours l'égoïsme ou l'amour-propre.

À moins qu'on ne retrouve l'autre en soi, déjà, la même dissymétrie et la même tension du *survivre* en soi, dans le « soi-même » ainsi disjoint de sa propre existence. Pouvoir ou devoir être l'ami de soi, voilà qui ne changerait rien à la structure testamentaire dont nous parlons. Celle-ci disloquerait d'avance toute ipséité, elle ruinerait d'avance cela même qu'elle rend possible, le narcissisme et l'auto-exemplarité. Nous parlons donc de tout sauf du narcissisme tel qu'on l'entend conventionnellement : Écho, la possible Écho, celle qui prend la parole aux mots de l'autre, celle qui prend l'autre au mot, sa liberté même précède les premières syllabes de Narcisse, son deuil ou son grief. Nous parlons de tout sauf de l'exemplarité de l'*exemplar* cicéronien. Une archi-amitié s'inscrirait à même le sceau du testament. Elle appellerait le dernier mot de la dernière volonté. Mais d'avance elle l'emporterait aussi.

Elle ne serait étrangère ni à l'autre justice ni à l'autre politique dont nous voudrions ici laisser s'annoncer, peut-être, la possibilité.

À travers, peut-être, une autre expérience du possible.

Chapitre 2

Aimer d'amitié : peut-être — le nom et l'adverbe

« Ton amitié m'a souvent blessé le cœur
Sois mon ennemi pour l'amour de l'amitié [1]. »

Blake

« Aimer ses ennemis ? Je crois que cet enseignement a été bien appris : de nos jours on l'applique de mille manières [2]... »

« *La vie de l'ennemi*. Qui vit de combattre un ennemi a tout intérêt à ce qu'il reste en vie [3]. »

Nietzsche

« O mes amis, il n'y a nul amy » : sagesse et dernière volonté. Le ton de l'adresse est d'abord indécis, sans doute, et nous n'en essaierons ici qu'une variation parmi tant d'autres possibles [4].

Mais à la première écoute, celle qui se laisse ingénument guider par ce que d'aucuns appellent le langage ordinaire et les mots de tous les jours, par une interprétation très proche de quelque sens commun (toute une histoire, déjà !), la phrase paraît murmurée. Mimant au moins le soupir éloquent, elle affecte la gravité sentencieuse et mélancolique d'un

1. *« Thy Friendship oft has made my heart to ake*
Do be my Enemy for Friendships sake. »

2. *« Seine Feinde lieben ? Ich glaube, das ist gut gelernt worden : es geschieht heute tausendfàltig. » Par-delà bien et mal,* 216.

3. « Das Leben des Feindes. — *Wer davon lebt, einen Feind zu bekämpfen, hat ein Interesse daran, dass er am Leben bleibt. » Humain trop humain,* I, 531.

4. Le séminaire dont je suis ici la première séance aura en fait proposé douze variations ou douze modalités d'écoute de la « même phrase ». Peut-être en préparerai-je un jour la publication.

testament. Quelqu'un soupire, un sage expire peut-être. Peut-être. Peut-être parle-t-il à ses fils ou à ses frères rassemblés pour un instant autour d'un lit de mort : « O mes amis, il n'y a nul amy. »

Le testament dès lors arrive jusqu'à nous qui en héritons aussi par-delà les héritiers naturels ou légitimes. Par une voie qui ne nous est pas dite et alors que le sens du legs reste encore à déchiffrer. Il nous commande d'abord de l'entendre comme il faut. Rien ne peut justifier sans reste que je parte, comme je le fais en fait, du lieu de langue et de tradition où je l'ai reçu, moi, à savoir le français de Montaigne. Il nous arrive de nous inquiéter de cet amour de la langue quand, chez l'autre, il devient élan national ou populaire. Sans dénier cette limite, qui est aussi une chance (il faut bien recevoir l'adresse de l'autre à une certaine adresse et dans une langue singulière, nous ne la recevrions pas autrement), je voudrais y reconnaître un lieu du problème - du problème politique de l'amitié.

L'apostrophe « O mes amis, il n'y a nul amy » dit la mort des amis. Elle la dit. Dans sa « contradiction performative » (on ne devrait pas pouvoir s'adresser à des amis en les appelant des amis pour leur dire qu'il n'y a pas d'amis, etc.), ce dire hésite entre le constat - il en a la forme grammaticale - et l'arrêt de la sentence : qu'il en soit ainsi puisqu'il en est ainsi, et gardez le dit en mémoire, tenez-vous-le pour dit. L'adresse s'adresse à la mémoire mais nous vient aussi de la mémoire - et *de mémoire* car *« le mot qu'Aristote avait très-familier »,* Montaigne le cite, comme d'autres avant lui, il le récite par cœur, là où aucun document littéral n'en atteste l'événement.

La mort des amis, disions-nous plus haut, et la mémoire et le testament. Rappelons pour commencer que la chaîne de cette citation de citation (« O mes amis, il n'y a nul amy ») déploie l'héritage d'une immense rumeur à travers toute la littérature philosophique de l'Occident : d'Aristote à Kant, puis à Blanchot, mais aussi de Montaigne à Nietzsche qui *pour la première fois,* semble-t-il, la parodie de façon renversante. Afin d'en bouleverser, justement, d'un soulèvement, l'assurance.

Il y a là comme un soulèvement, en effet, et nous voudrions en percevoir les ondes sismiques, en quelque sorte, la figure géologique d'une révolution politique plus discrète mais non moins bouleversante que les révolutions identifiées sous ce nom, une révolution, peut-être, *du* politique. Une révolution séismique dans le concept politique de l'amitié dont nous avons hérité.

Essayons d'entendre la sagesse ancestrale de cette adresse depuis ce lieu de renversement. Qu'est-ce qui en lui est renversant, et qu'est-ce

qui est par lui renversé ? Voici, pour la première fois, quelqu'un, un autre témoin, il s'avance pour contester. Il récuse jusqu'à la bienséance convenue de son paradoxe, comme s'il s'agissait alors de lui faire avouer son autre vérité. Dans l'histoire de cette citation de citation, dans le roulement continu de son déroulement, le soulèvement de Nietzsche viendrait marquer une interruption. Il y imprimerait donc la scansion d'un événement sans précédent. Mais, d'où la structure déroutante de l'événement, il interromprait moins qu'il ne rappellerait (à) une rupture déjà inscrite dans la parole qu'il interrompt.

C'est depuis l'indice au moins de cet événement, à l'autre bout de la chaîne, que nous voudrions relancer la question de l'amitié comme question *du* politique. Question *du* politique car cette question n'est pas nécessairement et d'avance politique. Elle n'est peut-être pas encore ou déjà plus politique de part en part, dès lors que le politique se définit dans les traits d'une tradition dominante.

Ce contre-témoignage survient, comme de juste, dans *Humain trop humain* quand l'excès de l'au-delà même se replie dans l'immanence, quand l'humain de l'homme s'enroule dans l'ourlet du *trop,* au creux de sa modalité vague, tremblante, insaisissable mais d'autant plus déferlante. Vague irrésistible du *trop,* vague qui roule sur elle-même, violence enveloppée d'une vague qui s'emporte et se retourne. A ce tour de « trop », autour du « trop », dans sa révolution même, une autre phrase commence en effet par un « peut-être » : *peut-être* viendra, il arrivera peut-être, l'événement de ce qui vient *(und vielleicht kommt..,),* et ce sera l'heure de joie, une heure de naissance mais aussi de résurrection, en tout cas le passage du mourant au vivant. Tendons l'oreille, pour l'instant, vers ce *peut-être,* même s'il ne nous empêche pas d'entendre le reste :

> « *Peut-être* alors l'heure de joie *viendra-t-elle* un jour elle aussi où chacun dira :
>
> " Amis, il n'y a point d'amis ! " s'écriait le sage mourant ;
>
> " Ennemis, il n'y a point d'ennemi ! " s'écrie le fou vivant que je suis [1]. »

1. «[...] und vielleicht kommt jedem auch einmal die freudigere Stunde, wo er sagt
" Freunde, es gibt keine Freunde ! so rief der sterbende Weise ;
" Feinde, es gibt keinen Feind ! " ruf ich, der lebende Tor. »

Nietzsche, *Humain trop humain, Un livre pour esprits libres,* I. « 376. Des amis », *Œuvres philosophiques complètes,* III, tr. R. Rovini, éd. revue par M.B. de Launay, p. 243. Je souligne.

Pourquoi la folie ? Et pourquoi la pensée devrait-elle s'y destiner, à la folie, la pensée de l'amitié à venir ? Il faudra la citer encore, cette longue phrase, et dans sa langue première. Mais notons-le d'avance : tel événement *se présente,* certes, *c'est,* donc *au présent,* l'événement d'une parole qui parle *au présent*. Au présent vivant. *C'est* le fou vivant que *je suis* qui présentement vous parle. En criant, en appelant *(ruf ich...)*. Un *je* vous parle. *Je vous* dis. Vous. *Je vous* parle. À vous, ici maintenant, moi. Moi vivant. Je suis le vivant qui vous parle, vous, à vous : pour rappeler ou pour annoncer, certes, donc pour vous dire ce qui n'est pas encore, ou ce qui n'est plus (la sagesse du sage mourant), mais qui vous parle tout présentement.

Si elle nous arrive néanmoins avec un certain retard, celui d'une citation déjà, cette parole du fou vivant parle au présent. Elle vous parla, elle fut au présent à vous parler pour promettre. Ce n'est pas, ce ne fut pas n'importe quelle promesse. La promesse promet sur ce mode fondamental du « peut-être », et même du « dangereux peut-être » qui ouvrira, prophétise *Par-delà bien et mal,* la parole des philosophes à venir.

Ce qui va venir *peut-être,* ce n'est pas seulement ceci ou cela, c'est enfin la pensée du *peut-être,* le *peut-être* même. L'arrivant arrivera *peut-être,* car on ne doit jamais en être sûr dès lors qu'il s'agit d'arrivance, mais l'arrivant, ce serait aussi le *peut-être* même, l'expérience inouïe, toute nouvelle du *peut-être*. Inouïe, toute nouvelle, l'expérience même qu'aucun métaphysicien n'aurait encore osé penser.

Or la pensée du « peut-être » engage peut-être la seule pensée possible de l'événement. De l'amitié à venir et de l'amitié pour l'avenir. Car pour aimer l'amitié, il ne suffit pas de savoir porter l'autre dans le deuil, il faut aimer l'avenir. Et il n'est pas de catégorie plus juste pour l'avenir que celle du « peut-être ». Telle pensée conjoint l'amitié, l'avenir et le *peut-être* pour s'ouvrir à la venue de ce qui vient, c'est-à-dire nécessairement sous le régime d'un possible dont la possibilisation doit gagner sur l'impossible. Car un possible qui serait seulement possible (non impossible), un possible sûrement et certainement possible, d'avance accessible, ce serait un mauvais possible, un possible sans avenir, un possible déjà *mis de côté,* si on peut dire, assuré sur la vie. Ce serait un programme ou une causalité, un développement, un déroulement sans événement.

La possibilisation de ce possible impossible doit rester à la fois aussi indécidable et donc aussi décisive que l'avenir même. Que serait un avenir si la décision était programmable et si l'aléa, si l'incertitude, si la certitude *instable,* si l'inassurance du « peut-être » ne s'y suspendait

à l'ouverture de ce qui vient, à même l'événement, en lui et à cœur ouvert ? Qu'est-ce qui resterait à venir si l'inassurance, si l'assurance limitée du *peut-être* ne retenait son souffle dans une « époque », afin de laisser paraître ou de laisser venir ce qui vient, pour ouvrir, justement, en disjoignant nécessairement une certaine nécessité de l'ordre, une concaténation des causes et des effets ? En l'interrompant, en y marquant tout simplement l'interruption possible ? Ce suspens, l'imminence d'une interruption, on peut l'appeler l'autre, la révolution ou le chaos, le risque en tout cas d'une instabilité. L'instable ou le non-fiable, c'est ce qui, disaient Platon ou Aristote, n'est pas *bébaios* (pas ferme, constant, sûr et certain, fiable, crédible, fidèle). Fût-ce dans sa forme ultime ou minimale, l'instabilité de l'infiable consiste toujours à ne pas consister, à se soustraire à la consistance et à la constance, à la présence, à la permanence ou à la substance, à l'essence ou à l'existence, comme à tout concept de la vérité qui leur serait associé. Cette incons(is)tance n'est pas une indétermination, elle suppose un certain type de résolution et une exposition singulière au croisement de la chance et de la nécessité. L'instable est ici requis, tout autant que son contraire, le stable ou le fiable de la constance *(bébaïos),* était indispensable à la philosophie platonicienne ou aristotélicienne de l'amitié. Pour penser l'amitié à cœur ouvert, c'est-à-dire pour la penser au plus proche de son contraire, il faut peut-être pouvoir penser le *peut-être,* c'est-à-dire être capable de le *dire* et d'en *faire,* de ce dire, un événement : peut-être, *vielleicht, perhaps* — le mot anglais fait une référence plus lisible à la chance *(hap, perchance)* et à l'événement de ce qui peut arriver *(may happen)* [1].

1. Au-delà des timides prolégomènes que nous rassemblerons ici autour de Nietzsche, il faudrait étudier systématiquement la « catégorie », si c'en est une, ou la « modalité » du « peut-être » dans toutes les langues et dans toutes les cultures du monde. Dans un très bel essai sur Heidegger, Rodolphe Gasché commence par rappeler le mépris dans lequel le philosophe classique tient le recours au « peut-être ». Il y voit, comme Hegel dans ses terribles sarcasmes contre le pauvre Krug, une défaillance pré-philosophique, une retombée empiriste dans l'à-peu-près du langage ordinaire. *Peut-être* appartiendrait à un vocabulaire qui devrait rester étranger à la philosophie. C'est-à-dire à la certitude, à la vérité, voire à la véracité. En quoi le philosophe fait lui-même écho au sens commun du proverbe allemand selon lequel « Peut-être est un demi-mensonge » *(Vielleicht ist eine halbe Lüge).* Après avoir rappelé l'étymologie allemande de *vielleicht (vil lithe* en moyen haut-allemand rassemble les significations de *sehr leicht* (facile), *vermutlich* (probablement, vraisemblablement), et *möglicherweise* (possiblement), ce qui marquait alors, plus que maintenant, une attente, non une simple possibilité et, comme le note Grimm, la possibilité présumée qu'un énoncé corresponde à une réalité ou que quelque chose arrivera, *« will happen »*, traduit Gasché : *perhaps,* donc), et avant de traiter de l'abondant usage que Heidegger fait du *vielleicht* dans un des textes de U*nterwegs zur*

Or *cette* pensée du *peut-être, cette pensée-ci et non une autre,* nous savons qu'elle n'arrive pas n'importe où et n'importe comment. Loin d'être une simple indétermination, le signe même de l'irrésolution, i/ *se trouve* qu'elle vient à Nietzsche dans le soulèvement d'une catastrophe renversante : non pas pour apaiser la contradiction ou pour suspendre les oppositions mais au terme d'un procès intenté aux « métaphysiciens de tous les temps », précisément là où ils s'arrêtent dans leur « préjugé typique » et dans leur « croyance fondamentale » *(Grundglaube),* la « croyance aux oppositions des valeurs » *(Glaube an die Gegensàtze der Werthe)* [1], là où ils ne peuvent pas penser leur renversement ou leur inversion, c'est-à-dire le passage non dialectique de l'une dans l'autre. Ils ne peuvent pas penser cela, ils en ont peur, ils ne peuvent endurer la contamination depuis ce qui se tient au-delà de l'une et de l'autre des valeurs contraires. Malgré la valeur qu'il faut reconnaître au « vrai » et au « vérace », il est bien « possible », « il se pourrait bien *(es wäre)* » que *cela même* qui fait la « valeur des choses bonnes et vénérées », et la vertu *(arête)* en est une, soit apparentée, liée, enchevêtrée *(verwandt, verknüpft, verhäkelt)* peut-être *(vielleicht)* identique dans son essence *(wesensgleich)* à son contraire, aux choses mauvaises. « Peut-être ! » *(Vielleicht !).*

Avant même que nous n'en arrivions à cette exclamation, à cette phrase en un mot *(Vielleïcht !),* les *peut-être* avaient plu. Ils s'étaient multipliés d'eux-mêmes dans l'écriture de Nietzsche avant de devenir un thème, presque un nom, peut-être une catégorie. D'abord pour définir la « perspective de grenouille » à laquelle Nietzsche compare la métaphysique :

> « Car on peut se demander, premièrement, s'il existe des oppositions en général, et deuxièmement, si ces appréciations populaires, ces oppositions de valeurs sur lesquelles les métaphysiciens ont imprimé leur sceau, ne sont peut-être *(vielleïcht)* pas de simples jugements superficiels, des perspectives provisoires, peut-être *(vielleïcht)* prises, par surcroît, sous un certain angle, de bas en haut, en " perspective de grenouille " *(Frosch-*

Sprache, Gasché pose une question qui nous importe ici au plus haut point : « Et si *peut-être* modalisait un discours qui ne procède plus par propositions *(statements :* déclarations, affirmations, assertions) sans être pour autant moins rigoureux que le discours de la philosophie ? » (« *Perhaps — a Modality ? On the Way with Heidegger to Language »,* dans *Graduate Faculty Philosophy Journal,* vol. 16, n° 2, 1993, p. 469).

1. Nietzsche, *Par-delà bien et mal,* Ire partie, «Des préjugés des philosophes», 2, dans *Œuvres philosophiques complètes,* VII, tr. C. Heim, I. Hildebrand, J. Gratien, Gallimard, 1971, p. 22.

> *Perspektiven gleichsam),* pour employer une expression familière aux peintres. » *(Ibid.)*

La transmutation à laquelle Nietzsche soumet le concept de *vertu,* parfois aussi, on l'a souvent noté [1], dans le sens machiavélien de la *virtù,* vibre dans le tremblement de ce *peut-être*. Autrement dit de ce qui reste à venir, peut-être. C'est autre chose qu'un renversement. Le célèbre passage du même livre sur «Nos vertus» (§214) se tourne résolument vers nous, vers nous-mêmes, vers les « Européens d'après-demain » que nous sommes, et d'abord vers les « premiers-nés du XX^e^ siècle». Il nous invite, nous les «derniers Européens», à nous débarrasser de la queue ou de la perruque de la « bonne conscience », la « *croyance* à sa propre vertu *(an seine eigne Tugend* glauben) ». Et là encore, vibration de l'énoncé, vibration d'une flèche dont on ne sait pas encore où et jusqu'où elle ira, vibration du trait d'écriture qui seul promet et appelle une lecture, une prépondérance à venir de la décision interprétative. Nous ne savons pas au juste ce qui vibre ici, mais nous apercevons, au vol, au moins une figure de la vibration. La prévision : « ça va changer », « et vite ! », se discerne mal de la prescription : « que ça change ! et vite ». Le *peut-être* se loge toujours, peut-être pour les disjoindre, entre les deux modalités : « - Ah si vous saviez comme tout cela va changer - et vite, si vite ! - » : *(— Ach ! Wenn ihr wüßtet, wie es bald, so bald schon — anders kommt ! —* [2]*).*

Quelle phrase ! Est-ce une phrase ? Le savons-nous, cela, que ça va changer, et comme ça va changer, vite, et si vite ? Ne le savons-nous pas déjà ? Cela se mesure-t-il à un savoir ? Si nous le savions, ça ne changerait plus. Il faut que nous ne le sachions pas tout à fait pour qu'un changement survienne encore. Donc, pour que ce savoir soit vrai et sache ce qu'il sait, il y faut le non-savoir. Mais le non-savoir de celui qui dit savoir ce que nous ne savons pas (« Ah si vous saviez », feinte ou figure qui n'est ni une question ni une affirmation, ni même une hypothèse puisque vous allez savoir très vite, dès la fin de la phrase, ce que vous sauriez si vous saviez, et que donc vous savez déjà : « Ah si vous saviez... ! »), à savoir ce que le signataire de ladite phrase (qui n'est pas une phrase pleine, seulement une subordonnée incomplète) ne peut énoncer qu'en s'attribuant un savoir au sujet de ce que l'autre

1. Cf. Bonnie Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics,* Cornell University Press, 1993, pp. 66-69 (« *Nietzsche's Recovery of Virtue as* Virtù »).
2. *Op. cit.,* p. 135.

ne sait pas encore mais sait déjà, l'apprenant à l'instant, c'est-à-dire aussitôt, et si tôt *(so bald)* que cela n'attendra que la fin de la phrase.

L'accélération du changement ou de l'altération dont parle ladite phrase en suspens *(wie es bald, so bald schon - anders kommt.'—)* n'est autre en vérité que la rapidité même de la phrase. Une sentence incomplète précipite sa conclusion à la vitesse infinie d'une flèche. La phrase *parle d'elle-même,* elle s'emporte, se précipite ou se précède, comme si sa fin venait avant la fin. Téléodromie instantanée : la course est achevée d'avance, et cela produit de l'avenir. Le cercle produit peut-être de l'avenir, voilà ce dont il faudrait prendre acte, si impossible que cela paraisse. Comme cela arrive à chaque instant, la fin commence, la phrase commence par la fin. Vitesse infinie ou nulle, économie absolue, car la flèche porte en elle son adresse et y implique d'avance, dans sa lisibilité même, la signature du destinataire. Autant dire qu'elle se retire en pénétrant l'espace. Il suffit d'entendre. Elle s'avance à l'envers, elle gagne sur elle-même en se renversant, *elle se gagne de vitesse*. Voilà une flèche dont la course consisterait à revenir à son arc - assez vite pour ne l'avoir en somme jamais quitté : elle retire dès lors ce qu'elle dit, la flèche de cette phrase. Elle nous aura pourtant touchés, elle aura pris du temps, elle aura peut-être changé l'ordre du monde avant même que nous puissions nous réveiller pour constater que rien en somme n'aura été dit, que rien n'aura été dit que nous n'ayons pourtant signé d'avance aveuglément. Et toujours comme un testament, car le miracle naturel, c'est que de telles phrases survivent à chaque auteur et à chaque lecteur déterminé, lui, vous et moi, nous tous, tous les vivants, tous les présents vivants.

Par économie — et pour formaliser d'un mot cette économie absolue de la feinte, cette génération par greffe conjointe et simultanée, sans corps propre, du performatif et du constatif-, appelons *téléiopoétique* l'événement de telles phrases, la « logique » de cette survenue, sa « génétique », sa « rhétorique », son « historique », sa « politique », etc. *Teleiopoiôs* qualifie, dans un grand nombre de contextes et d'ordres sémantiques, ce qui *rend* absolu, parfait, achevé, terminé, accompli, fini, ce qui *fait* venir à terme. Mais qu'on nous permette de jouer aussi avec l'autre *télé* - celui qui dit la distance et le lointain, car c'est bien d'une poétique de la distance à distance qu'il s'agit ici, et d'une accélération absolue dans le franchissement de l'espace par la structure même de la phrase (elle commence par la fin, elle s'initie à la signature de l'autre). *Rendre, faire,* transformer, produire, créer, voilà ce qui compte ; mais comme cela n'advient que dans l'auto-télé-affection de ladite phrase, en tant qu'elle implique ou avale son lecteur, il faudrait,

pour être complet, justement, parler *d'auto-téléiopoétique*. Nous dirons brièvement *téléiopoétique* mais non sans suggérer dès maintenant que l'amitié s'y implique d'avance, l'amitié pour soi, pour l'ami et pour l'ennemi. Nous nous autorisons d'autant plus facilement à laisser le soi de l'*autos* dans l'ombre qu'il paraît ici comme l'effet divisé plutôt que comme l'origine simple de la téléiopoièse. L'inversion de la répulsion en attraction est en quelque sorte engagée, analytiquement comprise, dans le mouvement du *philein*. Voilà une logique que nous aurons à interroger : s'il n'y a de l'ami que là où il peut y avoir de l'ennemi, le « il faut l'ennemi » ou le « il faut aimer ses ennemis » *(seine Feinde lieben)* transforme sans attendre l'inimitié en amitié, etc. Les ennemis que j'aime sont mes amis. Comme les ennemis de mes amis. Dès lors qu'on a besoin ou désir de ses ennemis, on ne peut compter que des amis. Y compris les ennemis, et inversement, voilà la folie qui nous guette. À chaque pas, à chaque événement téléiopoétique. Plus de sens. Le trop-plein et le vide se ressemblent, effet de mirage dans le désert et inéluctabilité de l'événement.

(Bien entendu, il faut en prévenir sans tarder, nous ne suivrons pas Nietzsche. Pas simplement. Nous ne le suivrons pas pour le suivre en tout cas. Ce qu'il n'a d'ailleurs jamais demandé sans nous affranchir, par le même geste, de sa demande même, selon les paradoxes bien connus de toute fidélité. Nous le suivons ici du mieux que nous pouvons pour cesser peut-être, à tel instant, de le suivre. Et de suivre ceux qui le suivent — les fils de Nietzsche. Ou l'accompagnent encore, nous y viendrons beaucoup plus tard, comme ses frères ou les frères de ses frères. Mais pour continuer, *à sa manière encore, peut-être,* à retourner contre elle-même la vertu de la vertu. Pour fouiller encore cette « bonne conscience » des « derniers Européens » qui continue de pousser en avant les énoncés de Nietzsche. Cette bonne conscience y laisse peut-être la marque de la tradition la plus impensée, et la tradition de plus d'une tradition, jusque dans une bouleversante pensée de l'amitié. Suivre sans suivre, nous le ferons en plusieurs temps, à des rythmes divers, mais en nous autorisant aussi d'un aveu, si ironique soit-il.

Dans « Nos vertus », Nietzsche continue à dire « nous » pour déclarer l'appartenance de l'héritier qui croit encore à ses propres vertus :

> « Est-il rien de plus beau que de *partir en quête* de ses propres vertus ? N'est-ce pas déjà presque y *croire* ? Mais croire " à ses propres vertus " n'est-ce pas, au fond, ce qu'on nommait " bonne conscience " autrefois, cette respectable et longue cadenette que nos grands-pères laissaient

> pendre derrière leur tête et bien souvent aussi derrière leur enrendement ? Il semble donc, si peu démodés et respectablement désuets que nous nous sentions, que sur *un point* toutefois nous restions les dignes neveux de nos aïeuls : nous les derniers Européens à bonne conscience *(wir letzten Europäer mit gutem Gewissen)* nous portons encore cette même cadenette *(ihren Zopf)* [...] [1]. »

Cette bonne conscience des derniers Européens pourrait bien survivre dans la tête de Nietzsche, au-delà de ce qu'il croit, de ce qu'il croit qu'il croit, comme dans la tête de ses « philosophes d'un type nouveau », ceux qui, dans notre siècle et au-delà, n'ont pas davantage rompu avec le canon grec ou chrétien de l'amitié, c'est-à-dire aussi d'une certaine politique, d'un certain type de démocratie.)

Ces philosophes d'un type nouveau accepteront la contradiction, l'opposition ou la coexistence de valeurs incompatibles. Ils ne chercheront ni à la dissimuler, ni à l'oublier, ni à la surmonter. Et c'est là que la folie guette mais c'est là aussi que son urgence appelle en vérité la pensée. Dans ce même paragraphe, *Par-delà bien et mal* nous ouvre l'oreille et nous livre la définition du fou dont nous avons besoin pour entendre le « fou vivant » de *Humain trop humain,* tel qu'il se présente *lui-même* (moi qui crie, moi qui m'écrie, moi le fou vivant, *ruf ich, der lebende Tor),* à l'instant de renverser l'adresse en son contraire, quand les amis deviennent les ennemis ou quand les ennemis viennent à manquer. Que nous dit en effet *Par-delà bien et mal ?* Qu'il faut être fou, aux yeux des « métaphysiciens de tous les temps » pour se demander comment une chose *pourrait (könnte)* surgir de son contraire, et si par exemple la vérité pourrait naître de l'erreur, la volonté du vrai de la volonté de tromper, l'acte désintéressé de l'égoïsme, etc. Comment se poser même une question de ce type sans devenir fou ? Une telle genèse *(Entstehung)* du contraire viendrait contredire son origine même. Elle serait une antigenèse. Elle ferait la guerre à sa propre filiation, pense le « métaphysicien de tous les temps », ce serait comme une naissance monstrueuse, une provenance « impossible » *(« Solcherlei Entstehung ist unmöglich»).* Quiconque en rêve seulement *(wer davon traümt)* entre aussitôt dans la folie : c'est déjà un fou *(ein Narr).* Autre façon de définir, depuis la pensée impossible de cet impossible, et la filiation droite, et le rêve et la folie.

1. *Op. cit.,* §214.

> « Peut-être ! *(Vielleicht !)* Mais qui se soucie de ces dangereux peut-être " ! Il faudra pour cela attendre la venue d'un nouveau genre de philosophes *(einer neuen Gattung von Philosophen),* qui auront des goûts et des penchants autres, contraires *(umgekehrten)* à ceux de leurs prédécesseurs, — des philosophes du dangereux peut-être *(Philosophen des gefährlichen Vielleicht),* dans tous les sens du mot. Et je le dis le plus sérieusement du monde, je vois se lever ces philosophes nouveaux : *Ich sehe solche neue Philosophen heraufkommen* [1]. »

Nietzsche refait l'appel, il refait ailleurs cet appel téléiopoétique ou téléphonique aux philosophes d'un genre nouveau. À ceux que *nous* sommes déjà, car en disant qu'il les voit venir, en disant qu'ils viennent, en feignant de constater (plus loin : *Eine neue Gattung von Philosophen kommt herauf [op. cit.,* § 42]) il appelle, il demande en somme « qu'ils viennent ! » dans l'avenir. Mais pour pouvoir le dire, il faut au signataire présumé qu'ils soient déjà venus, les philosophes nouveaux, du côté où ça s'écrit, où *nous* (Nietzsche et les siens) nous écrivons. Nietzsche le dit en apostrophant son destinataire et en lui demandant de se joindre à « nous », à ce *nous* en formation, à se joindre à nous et à nous ressembler, à devenir les amis des amis que nous sommes ! Étranges amis. Que faisons-nous en effet, nous les amis que nous sommes, nous qui appelons les philosophes nouveaux, nous qui *vous* appelons à nous ressembler et à vous joindre à nous dans la jouissance partagée *(Mitfreude,* voilà ce qui « fait l'ami », *macht den Freund,* lit-on ailleurs [2], *Mitfreude* et non *Mitleiden,* la joie entre amis, la jouissance commune et non la compassion, non la souffrance partagée) ? Que faisons-nous et qui sommes-nous, nous qui vous appelons à partager, à participer et à ressembler ? Nous sommes d'abord, comme amis, des amis de la solitude, et nous vous appelons à partager ce qui ne se partage pas, la solitude. Des amis tout autres, des amis inaccessibles, des amis seuls parce qu'incomparables et sans commune mesure, sans réciprocité, sans égalité. Sans horizon de reconnaissance, donc. Sans parenté, sans proximité, sans *oikeiôtës*.

Sans vérité ? Attendons. Quelle vérité pour une amitié sans proximité, sans présence, donc, sans ressemblance, sans attraction, peut-être même sans préférence signifiante et raisonnable ? Comment est-ce possible, une telle amitié, autrement que par figure ? Pourquoi nommer encore cela

1. *Op. cit.,* pp. 22-23.

2. « Freund. - *Mitfreude, nich Mitleiden, macht den Freund », Humain trop humain,* 1, § 499, tr. fr. *op. cit.,* p. 295 : « C'est conjouir et non point compatir, qui fait l'ami. »

« amitié », sinon par un abus de langage et le détournement d'une tradition sémantique ? Comment pourrions-nous non seulement être amis de la *solitude,* amis nés *(gebornen),* ami jurés *(geschwornen),* amis jaloux de la solitude *(eifersüchtigen Freunde der Einsamkeit)* mais encore vous inviter à faire partie de cette singulière communauté ?

Combien sommes-nous ? Est-ce que cela compte ? Et comment calculer ?

Ainsi s'annonce la communauté anachorétique de ceux qui aiment à s'éloigner. L'invitation vous vient de ceux qui *n'aiment qu'à se séparer au loin*. Ce n'est pas tout ce qu'ils aiment mais ils n'aiment et ils n'aiment l'aimance, ils n'aiment aimer, d'amour ou d'amitié, qu'à la condition de ce retrait. Ceux qui n'aiment qu'à se délier ainsi sont des amis intraitables de la singularité solitaire. Ils vous invitent à entrer dans cette communauté de la déliaison sociale, qui n'est pas nécessairement une société secrète, une conjuration, le partage occulte d'un savoir ésotérique ou cryptopoétique. Le concept classique du secret appartient à une pensée de la communauté, de la solidarité ou de la secte, de l'initiation ou de l'espace privé qui représente cela même contre quoi s'insurge l'ami qui vous parle en ami de la solitude.

Comment cela ? N'est-ce pas un défi au bon sens et au sens tout court ? Est-ce possible ?

Peut-être est-ce impossible, justement. Peut-être l'impossible est-il la seule chance possible de quelque nouveauté, de quelque philosophie nouvelle de la nouveauté. Peut-être, peut-être à la vérité le *peut-être* nomme-t-il encore cette chance. Peut-être l'amitié, s'il y en a, doit-elle faire droit à ce qui paraît ici impossible. Soulignons donc encore le *peut-être (vielleicht)* d'une phrase, celle qui conclut la seconde partie de *Par-delà bien et mal* sur « L'esprit libre » (§ 44).

Après la « perspective de grenouille », après l'œil de crapaud, du même côté mais aussi de l'autre côté, voici l'œil de la chouette ou du hibou, un œil ouvert nuit et jour, tel un revenant dans l'immense bestiaire nietzschéen, mais voici surtout l'*épouvantail,* le simulacre inquiétant, le contraire du leurre, l'artefact en haillons, l'automate à effaroucher les oiseaux — les *Vogelscheuchen* que nous sommes et que nous devons être dans le monde d'aujourd'hui, pour sauver, avec la folie, avec la singularité même, l'amitié des solitaires et la chance à venir de la philosophie nouvelle. Nous isolerons un temps de cette clameur, la seule conclusion de cette adresse au long souffle. Il faudrait la laisser tout entière retentir à voix haute, et dans la langue d'origine. Dans la lumière de la nuit, car cette solitude dont nous sommes « jaloux », c'est celle « de midi et de minuit ». Avant de citer ces

quelques lignes, rappelons toutefois que ce passage commence par s'en prendre à un certain concept de l'esprit libre, de la libre pensée. Nietzsche dénonce les libres penseurs qui nivellent tout en asservissant leur plume. Non pas au service de la démocratie, comme ils le prétendent parfois, mais du « goût démocratique » et, entre guillemets, des « idées modernes ». À la liberté de ces esprits libres, il ne s'agit pas d'opposer une non-liberté quelconque (puisque ces esprits libres sont en vérité des esclaves), seulement un surcroît de liberté. Ces philosophes de l'avenir *(dièse Philosophen der Zukunft)* dont Nietzsche dit *qu'ils viennent,* ce seront aussi des esprits libres, *« très libres » (frète,* sehr *freie Geister).* Mais à travers ce superlatif et ce surplus de liberté, ils seront aussi quelque chose de plus grand et d'autre, de tout autre, de fondamentalement autre *(Gründlich-Anderes).* De ce qui sera fondamentalement autre, je dirai (mais Nietzsche ne le fait pas sous cette forme) que les philosophes de l'avenir seront à la fois *la figure et la responsabilité.* Non du fait *qu'ils viendront, s'ils viennent, dans l'avenir* mais parce que ces philosophes de l'avenir sont *déjà des philosophes capables de (penser) l'avenir,* de porter et de supporter l'avenir, c'est-à-dire, pour le métaphysicien allergique au *peut-être,* d'endurer l'intolérable, l'indécidable et le terrifiant. Ils le sont déjà maintenant, un peu à la manière de ce messie (car la téléiopoièse dont nous parlons est une structure messianique) à qui quelqu'un s'adresse, ici maintenant, pour lui demander quand il viendra '. De ces philosophes de l'avenir, nous ne sommes pas encore, nous qui les appelons et les appelons ainsi, mais nous sommes d'avance leurs amis et nous nous instituons par ce geste d'appel en hérauts et précurseurs *(ihre Herolde und Vorläufer).*

Cette précursivité ne s'arrête pas au signe avant-coureur. Elle engage

1. Dans un des passages les plus fulgurants de *L'Écriture du désastre,* Blanchot évoque (avec l'audace et la prudence ici requises) « certains commentateurs » du « messianisme juif», là où celui-ci « laisse pressentir le rapport de l'événement et de l'inavènement » : « Si le Messie est aux portes de Rome parmi les mendiants et les lépreux, on peut croire que son incognito le protège ou empêche sa venue, mais précisément il est reconnu ; quelqu'un, pressé par la hantise de l'interrogation, lui demande : " Quand viendras- tu ?" Le fait d'être là n'est donc pas la venue. Auprès du Messie qui est là, doit toujours retentir l'appel : " Viens, Viens. " Sa présence n'est pas une garantie. Future ou passée (il est dit, au moins une fois, que le Messie est déjà venu), sa venue ne correspond pas à une présence [...]. Et s'il arrive qu'à la question : " Pour quand ta venue ? " le Messie réponde : " Pour aujourd'hui ", la réponse certes est impressionnante : c'est donc aujourd'hui. C'est maintenant et toujours maintenant. Il n'y a pas à attendre, bien que ce soit comme une obligation d'attendre. Et quand est-ce maintenant ? un maintenant qui n'appartient pas au temps ordinaire [...] ne le maintient pas, le déstabilise... », Gallimard, 1980, p. 214-215.

déjà une responsabilité sans fond, une dette *(Schuldigkeit)* dont le partage est assez différencié pour mériter une analyse prudente. Nietzsche dit tantôt « je » tantôt « nous ». Le signataire du discours précurseur qui s'adresse à *vous,* c'est tantôt moi tantôt nous, c'est-à-dire une communauté d'amis solitaires, d'amis « jaloux de la solitude », de leur « propre et profonde solitude de midi-minuit » qui appellent d'autres amis à venir.

C'est peut-être la « communauté de ceux qui n'ont pas de commu-

1. Ces mots, on le sait, sont de Bataille. Pourquoi les citons-nous ici ? Pour témoigner, trop brièvement, pauvrement, de l'attention reconnaissante qui me porte ici vers des penseurs et des textes auxquels me lie une amitié de pensée à laquelle je serai toujours inégal. Sans espoir, donc, de jamais leur rendre justice ici. Ces mots de Bataille sont placés par Blanchot en exergue de *La Communauté inavouable* (Minuit, 1983) ouvrage qui, dès ses premières lignes, on le sait, dialogue avec l'article de Jean-Luc Nancy qui deviendra un livre, *La Communauté désœuvrée,* Bourgois, 1986, 1990. C'est encore, comme *L'amitié* (1971) que nous aborderons plus tard, un livre sur l'amitié, en particulier sur l'amitié selon Bataille (cf. par exemple, p. 40 et suiv.). Comme ceux vers lesquels ou depuis lesquels ils rayonnent de façon si singulière, ces ouvrages sont sans doute parmi ceux qui comptent le plus aujourd'hui pour moi. Sans pouvoir ici m'y référer aussi abondamment et aussi directement qu'il le faudrait, je voudrais situer au moins mon propos à leur endroit : pré-nommer, singulièrement autour des textes de Nietzsche que je tente de lire ici, un séisme dont la « nouvelle logique » laisse sa marque dans tous les énoncés nécessairement contradictoires et indécidables qui organisent ces discours et leur donnent leur ressort paradoxal. Un paradigme pourrait être ici, par exemple, cette « communauté de ceux qui n'ont pas de communauté » « le travail désœuvré de l'œuvre », comme tous les « X sans X » qui ouvrent le sens au cœur de ces pensées. Celles-ci s'inventent en contresignant, selon la téléiopoièse dont nous parlons, l'événement signé « Nietzsche ». Elles appartiennent, mais le mot n'est pas propre, elles appartiennent sans appartenir au temps intempestif de Nietzsche. J'aurais pu placer en exergue de tout cet essai, de ce qui y concerne Nietzsche en tout cas, ces quelques phrases de « La communauté négative », dans *La Communauté inavouable :* « Par exemple, Bataille dit : "La communauté dont je parle est celle qui exista virtuellement du fait de l'existence de Nietzsche (qui en est l'exigence) et que chacun des lecteurs de Nietzsche défait en se dérobant - c'est-à-dire en ne résolvant pas l'énigme posée (en ne la lisant même pas). " Mais il y eut une grande différence entre Bataille et Nietzsche. Nietzsche eut un désir ardent d'être entendu, mais aussi la certitude parfois orgueilleuse de porter en lui une vérité trop dangereuse et trop supérieure pour pouvoir être accueillie. Pour Bataille, l'amitié fait partie de 1" opération souveraine " ; ce n'est pas par légèreté que *Le Coupable* porte en premier lieu ce sous-titre, *L'amitié ;* l'amitié, il est vrai, se définit mal : amitié pour soi-même jusque dans la dissolution ; amitié de l'un à 1 autre, comme passage et comme affirmation d'une continuité à partir de la nécessaire discontinuité. Mais la lecture - le travail désœuvré de l'œuvre - n'en est pas absente... » (pp. 41-42). Plus loin, Blanchot insiste sur le fait que « ces mouvements ne sont qu'apparemment contradictoires ». « Qu'en est-il alors de l'amitié ? *Amitié : amitié pour l'inconnu sans amis* » (p. 44, Blanchot souligne).

Mais la responsabilité déclarée, la *Schuldigkeit* ainsi nommée, c'est la mienne, celle de qui dit *je*. *Elle* dit, *je* dis devoir répondre *à la fois* devant les philosophes de l'avenir à venir (devant *eux),* devant le spectre de ceux qui ne sont pas encore là *et* devant les philosophes de l'avenir que nous sommes *(nous)* déjà, nous qui sommes déjà capables de penser l'avenir ou la venue des philosophes de l'avenir. Double responsabilité qui se dédouble encore sans fin : je dois répondre de moi ou devant moi en répondant de nous et devant nous, du *nous* présent pour et devant le *nous* de l'avenir ; cela même en m'adressant présentement à vous, et en vous invitant à vous joindre à ce « nous » dont vous faites déjà mais ne faites pas encore partie, bien que, au bout de la phrase téléiopoétique, vous soyez peut-être, lecteurs, devenus les cosignataires de l'adresse qui vous est adressée : pour peu que vous l'entendiez, ce que vous êtes invités à faire du mieux possible, ce qui reste ainsi votre responsabilité absolument et irremplaçablement singulière.

Responsabilité double mais infinie, infiniment dé-doublée, commune et partagée, responsabilité infiniment divisée, disséminée, si on peut dire, pour un seul, tout seul (c'est la condition de la responsabilité) et double responsabilité sans fond qui décrit implicitement un enchevêtrement des extases temporelles, une amitié à venir du temps avec lui-même où nous retrouvons l'entrelacs du même et du tout autre (le

En souscrivant à mon tour, en contresignant, en prenant au sérieux, comme je l'ai toujours fait, la nécessité de ces énoncés « apparemment contradictoires », je voudrais revenir (par exemple ici avec Nietzsche) non pas à quelque sol ou socle archéologique venu les soutenir (il se dérobe par définition) mais à l'événement qui ouvre un monde dans lequel nous devons aujourd'hui, maintenant, écrire ça, et nous rendre à cette nécessité. Comme nous le faisons.

Alors, oui, ce que je dirai à partir et au sujet de Nietzsche, en sa faveur aussi, ce sera un salut aux amis que je viens de citer ou de nommer. Ce que je dirai *contre* Nietzsche aussi, peut-être, par exemple quand, plus tard, je protesterai contre les gages qu'il donne encore à telle fraternisation. Il y a peut-être encore quelque fraternité, chez Bataille, Blanchot et Nancy, dont je me demande, du fond de mon admirative amitié, si elle ne mérite pas quelque déprise et si elle doit encore orienter la pensée de la communauté, fût-ce d'une communauté sans communauté, ou d'une fraternité sans fraternité. « Le cœur de la fraternité », par exemple, qui dans les derniers mots de «La communauté négative» fait encore la loi «[...] non par hasard, mais comme le cœur de la fraternité : le cœur ou la loi ». Je pense aussi, sans trop savoir qu'en penser, à tous les « frères » rassemblés, à tous les « hommes rassemblés » en « fraternités » dans *La Communauté désœuvrée,* quand on aborde « Le mythe interrompu » (pp. 109, 111, 112). L'interruption de cette scène mythique ne doit-elle pas aussi, par quelque supplément de question au sujet de ce qui se passe « devant la loi », au moment mythique du meurtre du père (de Freud à Kafka), atteindre aussi la figure des frères ?

« Gründlich-Anderes ») qui nous oriente dans ce labyrinthe. L'à-venir précède le présent, la présentation de soi du présent, il est donc plus « ancien » que le présent, plus « vieux » que le présent passé ; c'est ainsi qu'à la fois il s'enchaîne à lui-même en se déliant. Il se disjoint, et il disjoint le soi qui voudrait encore s'ajointer en cette disjonction.

Cette responsabilité qui inspire (à Nietzsche) un discours d'hostilité à l'endroit du « goût démocratique » et des « idées modernes », dirons-nous qu'elle s'exerce contre la démocratie en général, contre la modernité en général ? ou bien répond-elle *au contraire* au nom d'une hyperbole de démocratie ou de la modernité à venir, devant elle, avant elle, d'une hyperbole dont le « goût » et les « idées » ne seraient, dans cette Europe et cette Amérique alors nommées par Nietzsche, que les médiocres caricatures, la bonne conscience bavarde, la perversion ou le préjugé — l'« abus du terme » de *démocratie ?* Ces caricatures ressemblantes, et précisément parce qu'elles ressemblent, ne constituent-elles pas le pire ennemi de ce à quoi elles ressemblent, de ce dont elles usurpent le nom ? Le pire refoulement, cela même qu'il faut, au plus près de l'analogie, ouvrir et proprement *déverrouiller ?*

(Laissons cette question suspendue, elle respire le *peut-être ;* et le *peut-être* qui vient en aura toujours prévenu la question. La question seconde, elle est toujours tardive et secondaire. Au moment où elle se forme, un *peut-être* l'aura ouverte. Il lui interdira toujours de se fermer, peut-être, là même où elle se forme. Aucune réponse, aucune responsabilité jamais n'abolirait le *peut-être*. Qu'un *peut-être* ouvre et précède à jamais le questionnement, qu'il suspende d'avance, non pour les neutraliser ou les inhiber mais pour les rendre possibles, tous les ordres déterminés et déterminants qui dépendent du *questionner* (la recherche, le savoir, la science et la philosophie, la logique, le droit, la politique et l'éthique, le langage même et en général), voilà une nécessité à laquelle nous tentons de faire droit de plusieurs façons.

Par exemple :

1. En rappelant cet acquiescement *(Zusage)* plus originaire que la question et qui, sans dire *oui* à rien de positif, ne peut affirmer la possibilité de l'avenir qu'en s'ouvrant à la déterminabilité, donc en accueillant ce qui reste encore indéterminé et indéterminable. C'est bien un *peut-être* qui ne peut être encore déterminé comme dubitatif ou sceptique [1], le peut-être de ce qui *reste à* penser, à faire, à vivre (à

1. Cf. *De l'esprit, Heidegger et la question,* Galilée, 1987, p. 147 et notamment « Nombre de oui », in *Psyché,* Galilée, 1987, pp. 644-650.

mort). Or ce *peut-être* ne vient pas seulement « avant » la question (l'enquête, la recherche, le savoir, la théorie, la philosophie) ; il viendrait, pour le rendre possible, « avant » l'acquiescement originaire qui engage d'avance la question auprès de l'autre.

2. En précisant « s'il y en a » de façon récurrente, en suspendant la thèse d'existence partout où, entre un concept et un événement, vient s'interposer, doit en vérité s'imposer pour y être endurée, la loi d'une aporie, d'une indécidabilité, d'une double contrainte *(double bind)*. C'est le moment où la disjonction entre le penser et le connaître est de rigueur. C'est le moment où l'on ne peut penser le sens ou le non-sens qu'à cesser d'être certain que la chose advienne jamais ou que, même *s'il y en a,* elle soit jamais accessible à un savoir théorique ou à un jugement déterminant, à quelque assurance du discours et de la nomination en général. C'est ainsi que nous disons régulièrement, mais nous pourrions multiplier les exemples : le don, *s'il y en a,* l'invention, *s'il y en a* [1], etc. Cela ne revient pas à concéder une dimension hypothétique ou conditionnelle (« si, à supposer que, etc. ») mais à marquer une différence entre « il y a » et « est » ou « existe », c'est-à-dire les mots de la présence. Ce qu'il y a, s'il y en a, *n'est* pas nécessairement. Cela peut-être *n'existe* ni ne se *présente* jamais, et pourtant il y en a, il peut y en avoir. Peut-être, encore que le *peut-être* français soit peut-être ici trop riche de ses deux *verbes* (le pouvoir et l'être). La possibilité originale dont nous parlons ne s'efface-t-elle pas mieux dans les *adverbes* d'autres langues *{vielleicht* ou *perhaps,* par exemple) ?

Je souligne donc, nous soulignons, plus précisément nous re-marquons à notre tour ce que le *Je* lui-même, Nietzsche, si vous voulez, aura souligné, à savoir sa responsabilité, *l'obligation de répondre, la responsabilité* qui consiste à appeler autant qu'à répondre à l'appel, et toujours au nom de la singulière solitude, de la solitude propre et proprement dite. De l'ami jaloux de sa solitude. De son secret sans secret. Remarquons donc aussi les flexions et réflexions des pronoms personnels, entre *je, ils, nous* et *vous :* je me sens responsable envers *eux* (les nouveaux penseurs qui viennent), donc responsable devant *nous* qui les annonçons, donc envers nous qui sommes déjà ce que nous annonçons et devons veiller sur cela même, donc envers et devant *vous* que j'appelle à nous joindre, devant et envers *moi* qui comprends tout cela et suis devant tout cela : moi, eux, nous, vous, etc.

1. En particulier dans *Donner le temps,* Galilée, 1991.

« Mais tout en disant cela, je me sens *obligé* (je me sens la responsabilité, la dette ou le devoir : *fühle ich* [...] *die* Schuldigkeit), presque autant envers eux qu'envers nous, les esprits libres, nous qui sommes leurs hérauts et leurs précurseurs, d'écarter d'eux et de nous un vieux et sot préjugé, un absurde malentendu qui, tel un nuage, a trop longtemps obscurci le concept de " libre esprit ". Dans tous les pays d'Europe et même d'Amérique, on appelle ainsi de nos jours, par un abus du terme, une espèce d'esprits très étroits, captifs, enchaînés, qui veulent à peu près le contraire de ce qui est dans nos intentions et dans nos instincts, sans compter qu'à l'endroit de ces philosophes *nouveaux* qui viennent *(heraufkommenden* neuen *Philosophen),* ils ne sont qu'autant de fenêtres closes et de portes verrouillées. Pour le dire en termes brefs et cinglants, ce sont des *niveleurs (Nivellirer),* de ceux qu'on appelle à tort des " libres penseurs ", esclaves diserts, plumitifs agiles au service du goût démocratique et des " idées modernes " ; hommes dénués de solitude, de solitude qui leur soit propre *(allesammt Menschen ohne Einsamkeit, ohne eigne Einsamkeit),* braves lourdauds auxquels on ne peut dénier ni le courage ni la bonne conduite, mais qui ne sont pas libres *(unfrei),* qui sont ridiculement superficiels, surtout par la tendance fondamentale à voir dans les formes de l'ancienne société la cause de presque toute la misère et des échecs des hommes, ce qui revient à faire joyeusement marcher la vérité sur la tête ! *(wobei die Wahrheit glücklich auf den Kopf zu stehn kommt.'),* Ce qu'ils cherchent à réaliser de toutes leurs forces, c'est le bonheur du troupeau, le vert pâturage, la sécurité, l'absence de danger *(Sicherheit, Ungefährlichkeit),* le bien-être, la facilité de la vie pour tous. Les deux rengaines, les deux mots d'ordre qu'ils ressassent sans se lasser, c'est 1" égalité des droits " et " la pitié pour tout ce qui souffre ". Ils pensent que la souffrance est une chose qu'il faut *abolir.* Nous au contraire... [...] tout ce qui est mauvais, terrible, tyrannique, tout ce qui tient de la bête fauve ou du serpent, chez l'homme, sert aussi bien que son contraire à élever le niveau de l'espèce " homme " *(der species " Mensch ")* [1]. »

Et voici de nouveau qu'un « peut-être » vient inquiéter l'opposition même. Il emporte l'extrême altérité, la possibilité de cet autre bout, de cet autre terme qui structure pourtant la provocation antidémocratique, ce qui fait que ce ne sera jamais « assez dire » ou « assez taire » :

« Et ce n'est pas encore assez dire : ce que nous avons à déclarer et à taire ici nous place en tout cas à l'extrême opposé [au tout *autre* bout,

1. *Par-delà bien et mal,* 2, §44. Nous citons ici ou là, outre la traduction déjà indiquée, celle de G. Bianquis, Aubier, 1951, la modifiant aussi légèrement par endroits.

> Nietzsche souligne : *am* andern *Ende]* de toute idéologie moderne [1] et de tous les vœux du troupeau ; peut-être à leurs antipodes *(als deren Antipoden vielleicht) ?* »

À chaque instant le discours est soulevé jusqu'à la limite, au bord du silence : il se transporte au-delà de lui-même. Il est emporté par l'extrême opposition, voire l'*altérité,* par l'hyperbole qui l'engage dans une *surenchère infinie* (plus libre que la liberté de l'esprit libre, meilleur démocrate que la foule des démocrates modernes, aristocrate entre tous les démocrates, plus futur et futuriste que le moderne), emporté par le *peut-être* qui vient indécider le sens à chaque moment décisif.

Tout cela (ce surcroît de démocratie, cet excès de liberté, cette réaffirmation d'avenir) n'est pas très propice, on s'en doute, à la communauté, à la communication, aux règles et maximes d'un agir communicationnel. Nietzsche enchaîne en effet :

> « Quoi d'étonnant si nous, " esprits libres ", nous ne sommes pas les esprits les plus communicatifs *(die mitteilsamsten Geister)* ? Si nous ne nous soucions, à aucun égard, de trahir quelle est la chose *dont* (wovon) l'esprit doit s'affranchir, et *vers quoi* (wohin) il doit ensuite être poussé ? Et quant à la dangereuse formule : " Par-delà bien et mal ", elle nous sert à tout le moins à nous mettre à l'abri des confusions, à indiquer que nous *sommes* autre chose *(wir* sind *etwas Andres)* que des " *libres penseurs* ", " *liberi pensatori* " ou " *Freidenker* " et autres noms qu'aiment à se donner tous ces braves défenseurs des " idées modernes ". » *(Ibid.)*

Et voici pour finir les chouettes en plein jour, nous-mêmes encore, les épouvantails que nous nous devons d'être aujourd'hui, l'amitié sans amitié des amis de la solitude, le surplus de libre arbitre, et encore le *peut-être* où je vous vois venir, vous, les arrivants à venir, vous les penseurs arrivants, vous les venants, les survenants *(ihr Kommenden),* les philosophes nouveaux, mais vous que je vois venir, moi, moi qui suis déjà peut-être un peu semblable à vous qui êtes peut-être un peu comme nous, un peu des nôtres, vous les philosophes nouveaux, mes lecteurs à venir, qui ne serez mes lecteurs que si vous devenez des philosophes nouveaux, c'est-à-dire si vous savez me lire, autrement dit penser ce que j'écris à ma place, et si vous savez contresigner d'avance ou vous préparer à contresigner, de façon toujours imminente, ce que vous m'inspirez ici même, téléiopoétiquement :

1. Et non de toute « théologie moderne », comme le disent toutes les éditions de la traduction de G. Bianquis.

> « [...] curieux jusqu'au vice, chercheurs jusqu'à la cruauté, pourvus de doigts agiles pour saisir l'insaisissable, de dents et d'estomacs pour digérer les viandes les plus indigestes, aptes à tous les métiers qui exigent un esprit perçant et des sens aiguisés, prêts à tous les risques, grâce à un surplus de " libre arbitre " *(dank einem Überschuße von "freiem Willen "),* doués d'une âme qui se montre et d'une âme qui se cache, dont nul ne perce aisément les intentions dernières ; riches de premiers plans et d'arrière-plans que personne ne peut scruter jusqu'au fond ; clandestins sous des manteaux de lumière ; conquérants sous nos airs d'héritiers et de dissipateurs, occupés à classer, à collectionner des faits de l'aube au soir, avares de nos richesses et de nos tiroirs bourrés, habiles à ménager ce qu'il faut apprendre ou ce qu'il faut oublier, inventeurs de schémas, parfois fiers de nos tables de catégories, parfois pédants, parfois chouettes laborieuses même en plein jour *(mitunter Nachteulen der Arbeit auch am hellen Tage)* et, quand il le faut, épouvantails - et aujourd'hui il le faut, du moins dans la mesure où nous sommes les amis nés, les amis jurés et jaloux de la *solitude,* de notre propre et profonde solitude, celle de minuit et celle de midi *(unsrer eignen tiefsten mitternächtlichsten, mittäglichsten Einsamkeit)* — voilà l'espèce d'hommes que nous sommes, nous les esprits libres ! et peut-être serez-vous un peu semblables à nous, vous que je vois venir, vous les *nouveaux* philosophes ? *(und vielleicht seid auch* ihr *etwas davon, ihr Kommenden ? ihr* neuen *Philosophen ? —).* » *(Ibid,* Nietzsche souligne.)

Communauté sans communauté, amitié sans communauté des amis de la solitude. Nulle appartenance. Ni ressemblance ni proximité. Fin de *l'oikeiótēs ?* Peut-être. Voilà en tout cas des amis qui cherchent à se reconnaître sans se connaître. Celui qui appelle et s'interroge n'est même pas sûr que les philosophes nouveaux feront partie des esprits libres que nous sommes. Peut-être la rupture sera-t-elle radicale, encore plus radicale. Peut-être ceux que j'appelle seront-ils des ennemis méconnaissables. En tout cas, je ne demande pas qu'ils soient semblables à moi, à nous, comme le dit la traduction française que nous avons citée. Amis de la solitude, cela doit s'entendre de multiple façon : ils aiment la solitude, ils appartiennent ensemble, et c'est leur ressemblance, au monde de la solitude, de l'isolement, de la singularité, de la non-appartenance. Mais dans ce monde singulier des singularités, ces « amis jurés de la solitude » sont des conjurés ; ils sont appelés même à se conjurer par l'un des hérauts, celui qui dit *je* mais qui n'est pas nécessairement le premier, s'il est l'un des premiers, pour notre xx^{e} siècle, à dire cette communauté sans communauté.

A la dire et donc, n'hésitons pas à le préciser, à la former ou à la forger. Et à le faire dans le langage de la folie que nous devons parler,

contraints, tous, par la plus profonde et rigoureuse nécessité, à dire des choses aussi contradictoires, insensées, absurdes, impossibles, indécidables que « X sans X », « communauté de ceux qui n'ont pas de communauté », « communauté désœuvrée », « communauté inavouable », ces syntagmes et ces arguments insoutenables, illisibles, bien sûr, et risibles même, ces concepts inconcevables exposés au ricanement de la bonne conscience philosophique, celle qui croit pouvoir se tenir à l'ombre des Lumières. Là où la lumière des Lumières n'est pas pensée, là où un héritage est détourné. Il y a pour nous d'autres Lumières que celles-ci.

Cette conjuration sans secret se trame entre jour et nuit, entre midi et minuit, dans le risque du *peut-être,* c'est-à-dire déjà par l'anticipation incalculable de ce risque, de cette pensée du risque qui caractérisera la philosophie nouvelle. Ce *déjà du peut-être,* il agit. Nous l'avons déjà éprouvé, nous avons cela en mémoire, n'est-ce pas ? Il agit en lui-même : de façon immanente, dirait-on, bien que cette immanence consiste aussi à sortir de soi. À sortir *de soi-même comme de soi-même,* ce qui ne peut se faire qu'en laissant venir l'autre, ce qui n'est possible que si l'autre me précède et me prévient : que si l'autre est la condition de mon immanence. Très fort et très faible, le *déjà* du *peut-être* a la force paradoxale d'une propulsion télépoiétique. La télépoièse fait venir ou plutôt elle laisse advenir les arrivants en se retirant ; elle produit un événement, elle s'enfonce dans la pénombre d'une amitié qui n'est pas encore.

Tout autobiographique qu'elle demeure dans le mouvement circulaire de sa flèche, boomerang qui ne cesse pourtant d'avancer à changer la place du sujet, la télépoièse définit aussi la structure générale de l'allocution politique, de son leurre comme de sa vérité. Nous sommes bien entrés dans une certaine politique de l'amitié. Dans la « grande politique », et non dans celle dont nous entretiennent les politologues et les politiciens, parfois aussi les citoyens de la démocratie moderne, la politique de l'opinion.

Car il ne faudrait pas *croire* que notre *peut-être* appartient au régime de l'opinion. Ce serait là de la crédulité, seulement une opinion, une mauvaise opinion. Notre incroyable *peut-être* ne signifie pas le flou et la mobilité, la confusion qui précède le savoir ou renonce à toute vérité. S'il est indécidable et sans vérité dans son moment propre (mais il est justement difficile de lui assigner un moment propre), c'est pour être la condition de la décision, de l'interruption, de la révolution, de la responsabilité et de la vérité. Les amis du *peut-être* sont des amis de la vérité. Mais les amis de la vérité ne sont pas, par définition, *dans* la

vérité, ils ne sont pas installés en elle comme dans la sécurité verrouillée d'un dogme et dans la stable fiabilité d'une opinion. S'il y a une vérité du *peut-être,* elle ne peut être que celle dont les amis sont les amis. Seulement les amis. Les amis de la vérité sont sans *la* vérité même s'ils ne vont pas sans vérité. La vérité, celle des penseurs qui viennent, on ne peut *l'être,* y *être, en avoir,* on doit seulement en être l'ami - ce qui veut dire aussi un solitaire jaloux de son retrait. Vérité anachorétique de cette vérité. Mais loin de s'abstenir au loin du politique, et même s'il joue l'épouvantail, tel anachorète surpolitise l'espace de la cité.

D'où ce remarquable redoublement du *peut-être* (cette fois sous la forme du « assez vraisemblablement », *wahrscheinlich genug)* qui répond à la question de savoir si, en train de venir et dans l'imminence de leur arrivée, les penseurs qui viennent sont des « amis de la vérité ». Ces amis de la vérité qu'ils resteront peut-être commencent par dénoncer une contradiction fondamentale, celle dont aucune politique n'aura jamais raison, tout simplement parce qu'elle ne le peut ni ne le doit : la contradiction qui habite le concept même de *commun* et de *communauté*. Car le commun est rare, et la commune mesure, c'est une *rareté pour les rares,* comme le pensait aussi, non loin de là, l'homme des foules de Baudelaire. Combien sont-ils ? Combien sommes-nous ? Incalculable égalité de ces amis de la solitude, de ces sujets incommensurables, de ces sujets sans sujet et sans intersubjectivité.

Qu'est-ce qu'un démocrate peut faire de cette amitié, de cette vérité, de cette contradiction ? Et de cette démesure ? Je veux dire le démocrate que nous connaissons et qui vraiment n'en a pas l'habitude ? Il n'a surtout pas l'habitude de mettre des guillemets autour de « vérité ».

Écoutons donc. Et d'abord rendons au présent un temps que la traduction courante avait cru devoir accorder au futur. Ceux qui *sont* l'avenir *sont en train,* maintenant, de venir, même si ces arrivants ne sont pas encore arrivés : leur présent n'est pas présent, il n'est pas d'actualité, mais ils sont en train de venir, ce sont des arrivants parce qu'ils *vont venir*. *« Us seront »* veut dire : ils sont ce qui va venir, et *ce qui va venir* est une phrase *au présent,* elle dit (en français) la présentation du futur, parfois prévu, parfois prescrit, C'est le § 43 de *Par-delà bien et mal,* la « vérité » de ces amis paraît suspendue entre guillemets :

> « Sont-ils de nouveaux amis de la * vérité " [et non *seront-ils* des amis de la " vérité ", *Sind es neue Freunde der " Wahrheit* "], ces philosophes qui viennent *(dièse kommenden Philosophen)?* C'est assez vraisemblable [ou probable, *Wahrscheinlich genug,* " probablement " disent les traductions françaises en perdant cette allusion au vrai ; car cette réponse à la

> question de la vérité, de l'amitié pour la vérité, elle ne peut être vraie ou certaine, certes, elle peut avoir seulement une vrai-semblance mais cette vraisemblance est déjà aimantée par l'amitié pour la vérité] : car tous les philosophes ont aimé, *jusqu'ici,* leurs vérités. »

J'ai souligné *jusqu'ici (bisher) :* nous en retrouverons la portée beaucoup plus tard. *Leurs* vérités, les leurs, sans guillemets cette fois, voilà ce que les philosophes ont aimé. N'est-ce pas contradictoire avec la vérité même ? Mais s'il faut *aimer* la vérité (il le faut, n'est-ce pas ?), comment aimer autre chose que sa propre vérité, qu'une vérité appropriable ? Réponse de Nietzsche (mais qu'est-ce qu'un démocrate peut en faire ?) : loin d'être la forme même de la vérité, l'universalisation cache la ruse de tous les dogmatismes. Stratagème dogmatique que l'être-commun ou l'être-en-commun, ruse du sens commun de la communauté : la mise en commun ne fait jamais que raisonner pour arraisonner. Et la question d'apparence arithmétique, la question du nombre des amis dont nous avons commencé d'entr'apercevoir la dimension aristotélicienne, la question du grand nombre comme question politique de la vérité, nous allons voir qu'elle ne manque pas de se poser ici :

> «[...] car tous les philosophes ont aimé, jusqu'ici, leurs vérités *(ihre Wahrheiten).* Mais il est sûr et certain *(Sicherlich aber)* que ce ne seront pas des dogmatiques. Il répugnera à leur orgueil comme à leur goût que la vérité doive, pour comble, être une vérité pour tous, ce qui a été *jusqu'à présent* [je souligne] le vœu secret et l'arrière-pensée *(Hintersinn)* de toutes les tendances dogmatiques. " Mon jugement, c'est *mon* jugement *à moi,* et je n'imagine guère qu'un autre y ait droit ", dira peut-être *(vielleicht,* encore) tel philosophe de l'avenir. Il faut renoncer au mauvais goût de vouloir être d'accord avec le plus grand nombre *(mit Vielen iïbereinstimmen zu wollen).* ' Bon ' n'est plus bon quand le voisin le met à la bouche. Et comment pourrait-il y avoir un ' bien commun ' (" *Gemeingut ') ?* Le mot se contredit lui-même. Ce qui peut être commun n'a jamais que peu de valeur. Finalement, il doit en être comme il en est et comme il en a toujours été : les grandes choses restent pour les grands, les abîmes pour les profonds, les raffinements [*Zartheiten,* les fragilités, les faiblesses aussi, etc.], et les frissons [*Schauder,* les frémissements, les tressaillements] pour les délicats *[Feinen,* les raffinés, les subtils, les faibles aussi, les vulnérables, car l'aristocratie de cette vérité d'élection est à la fois celle de la force et de la faiblesse, une certaine façon de pouvoir être blessé], et, pour tout dire en un mot *(im ganzen und kurzen),* tout ce qui est rare reste pour les rares. " — » (§ 43.)

Voilà donc ce que dira peut-être ce philosophe de l'avenir. Voilà ce que peut-être il *dirait,* l'ami de la vérité - mais d'une vérité folle, l'ami fou d'une vérité qui ignore et le commun et le sens commun (« Moi, le fou vivant »), l'ami d'une « vérité » entre guillemets qui inverse d'un coup tous les signes.

Chapitre 3

Cette « vérité » folle : le juste nom d'amitié

« Les méditations d'un homme d'État doivent porter, ce me semble, sur la question des ennemis envisagée sous toutes ses facettes ; et il se doit d'avoir accordé un vif intérêt à ce mot de Xénophon : que " c'est le fait d'un homme sage de tirer profit de ses ennemis ". En conséquence, les propos que j'ai tenus récemment sur cette matière, je les ai recueillis à peu près dans les mêmes termes, et je te les envoie. Autant que possible, je me suis abstenu d'insérer ce que j'avais écrit dans mes *Préceptes politiques,* puisque tu as souvent, je le vois, ce traité entre les mains [1]. »

Plutarque

« Un lièvre de bon caractère
Voulait avoir beaucoup d'amis.
Beaucoup ! me direz-vous, c'est une grande affaire :
Un seul est rare en ce pays.
J'en conviens, mais mon lièvre avait cette marotte,
Et ne savait pas qu'Aristote
Disait aux jeunes Grecs à son école admis :
Mes amis, il n'est point d'amis.
[...]
Complaisant, empressé, toujours rempli de zèle,
Il voulait de chacun faire un ami fidèle,
Et s'en croyait aimé parce qu'il les aimait[2]. »

Florian

1. *Comment tirer profit de ses ennemis,* tr. P. Maréchaux, Payot, 1993, pp. 33-34.
2. *Le Lièvre, ses Amis et les Deux Chevreuils, Fables,* livre III, fable VII.

Maintenant. Peut-être sommes-nous prêts, maintenant, à entendre l'apostrophe nietzschéenne, le cri du « fou vivant que je suis » : « Amis, il n'y a point d'amis ! » *(Freunde, es gibt keine Freunde !),* Peut-être y sommes-nous mieux exposés, là où sa destination dépend aussi de nous. Sa destinée tient peut-être à l'événement d'une réponse venue, comme la responsabilité d'une contresignature, de ses destinataires. Qui viendra contresigner ? Quoi ? Comment ? Combien ?

L'apostrophe résonne dans *Humain trop humain,* au chapitre « Des amis ' ». Elle joue aussi avec la tradition qui nous déborde de toute part : Aristote, Montaigne, Plutarque, Graciân — *Oráculo manual—,* Florian, et tant d'autres qui nous attendent. Ils en appellent le plus souvent à une sagesse, et celle-ci le plus souvent s'autorise d'une expérience politique. En tout cas, elle en tire des leçons politiques, des moralités ou des préceptes à l'usage des politiques avisés.

Une fois encore, on va l'entendre, la provocation frappe et s'ouvre par un « peut-être ». Elle ouvre autant qu'elle s'ouvre, elle fait effraction. La modalité irréductible du « peut-être » donne toujours le coup d'ouverture. Elle le donne comme on donne un coup. Elle le donne à l'annonce d'un premier acte ou d'une première scène mais aussi comme la seule chance à l'avenir accordée. Plus précisément : la chance de l'avenir comme la chance même. Avenir il y a, s'il y en a jamais, là où la chance ne se laisse plus interdire. Il n'y aurait pas d'avenir sans la chance. Le coup du « peut-être » procède non seulement à une inversion catastrophique, au renversement de la tradition, et d'une tradition déjà paradoxale (« O mes amis, il n'y a nul amy »). Il provoque à l'aveu du contraire, à la confession d'une erreur qui n'est pas étrangère à la vérité. C'est peut-être la vérité même, une vérité supérieure ou plus profonde.

« *Peut-être* alors l'heure de joie viendra-t-elle un jour elle aussi où chacun dira :
" Amis, il n'y a point d'amis ! " s'écriait le sage mourant ;
" Ennemis, il n'y a point d'ennemi ! " s'écrie le fou vivant que je suis. »
« [...] *und vïelleicht kommt jedem auch einmal die freudigere Stunde, wo er sagt*
" *Freunde, es gibt keine Freunde !* " *so rief der sterbende Weise ;*
" *Feinde, es gibt keinen Feind !* "— *ruf ich, der lebende Tor.* »

1. I, « *Von den Freunden »,* 376, *op. cit.,* tr. fr., p. 243. Je souligne.

De nombreuses voies se promettent à la lecture de cette *apostrophe* renversante - et bouleversante aussi puisqu'elle convertit l'ami en ennemi. Quelqu'un se plaint en somme de la disparition de l'ennemi. Aurait-elle déjà eu lieu ? Il la redoute en tout cas, il la rappelle, il l'annonce, il y dénonce une *catastrophe*. Nous écouterons de nouveau, par intervalles plus ou moins réguliers, une double clameur, les deux temps et les deux voix, les deux personnes de cette exclamation : il/je, il cria/je crie, lui/moi, passé/présent, mourant/vivant, sagesse/folie. Mais un seul *cri* répond à l'autre : voici ce qu'il cria, le sage mourant, voici ce que je crie, moi, le fou vivant, etc. [...] *so nef der sterbende Weise* [...] *ruf ich, der lebende Tor*.

« Le mot qu'Aristote avoit très-familier », c'est donc bien une parole de mourant, une dernière volonté qui parle déjà depuis la mort. Sagesse testamentaire à laquelle il faut opposer, fût-ce au prix de la folie, l'insurrection criante du présent vivant. Le mourant s'adresse à des amis pour leur parler des amis, fût-ce pour *leur* dire qu'il n'y en a pas. Le vivant, lui, s'adresse à des ennemis pour leur parler des ennemis, fût-ce pour *leur* dire qu'il n'y en a pas. Le mourant meurt et se tourne du côté de l'amitié, le vivant vit et se tourne du côté de l'inimitié. La sagesse du côté de la mort, et ce fut le passé, l'être-passé du passant. La folie du côté de la vie, et c'est le présent, la présence du présent.

Ce n'est pas, de loin, nous l'avons vu, la seule fois que Nietzsche associe la pensée de l'ami-ennemi ou du frère-ennemi à la folie. A la folie tout court qui commence par inverser tous les sens du sens dans l'autre sens. Car la folie tout court s'inscrit *a priori* dans le sens même du sens. Le fou se trouve *déjà* dans la place comme un hôte qui aurait précédé son hôte. Il le hante d'avance, son ombre observe dans l'ombre de toute hospitalité : *Humain trop humain* est l'adresse d'un fou à des fous, à ses amis les fous.

Le livre est proprement dédié à la corporation des fous *(Narren-Zunft)*. C'est à la fin, cette folie, sa dédicace et sa signature. L'épilogue en vers, le post-lude *(Ein Nachspiel)* s'intitule « Entre amis » *(Unter Freunden)* et il les apostrophe aussi, les amis, il ne leur demande ni excuse ni pardon pour ce livre de la déraison *(diesem unvernünftigen Bûche),* seulement une hospitalité, celle qu'on offre aux arrivants fous. Il les prie seulement de lui ouvrir les portes du cœur, de l'écouter, de l'accueillir en soi, de l'héberger, de l'honorer - et d'apprendre de lui, en somme, une histoire de la raison. Seul un fou peut la raconter, seul il peut savoir comment mettre la raison à la raison, comment la raison devient ce qu'elle aura dû être : être mise à la raison.

Cela dit, on va lire la chute et l'envoi. Cela se prononce aussi sous

la forme du salut ou de l'adieu. Moment de séparation d'avec les amis enfin, les amis devenus amis, et la connotation testamentaire n'est pas absente. D'autant plus qu'au milieu de l'épilogue, la nature épilogale de l'apostrophe, à savoir le commencement de la fin, ne manque pas de paraître. Il nous faudra gravir le chemin qui nous sépare du cimetière : « Au bout la fosse nous attend. Amis !... » *Bis wir in die Grube steigen./Freunde !*

Et si l'adresse demande qu'on se rende au-delà de l'excuse et du pardon, elle se meut encore dans l'espace religieux de la bénédiction ou de la malédiction. À moins qu'elle ne l'ouvre enfin. Elle conjure la malédiction *(Fluch)* et par deux fois prononce la bénédiction *(Amen, und auf Wiedersehen !)* en offrant la venue promise de l'événement, en exposant plutôt l'arrivance à la question du *peut-être (« So solls geschehn ? ») :*

> «Ça mes amis! *(Freunde ! Ja !)* L'aurons-nous bien? [...] *(So solls geschehn ?)*
> Ainsi soit-il ! Et au revoir ! *(Amen ! Und auf Wiedersehn .')*
> Point d'excuses ! Ni de pardon !
> Vous les contents, libres de cœur,
> Veuillez, ce livre sans raison *(Diesem unvernünftigen Buche)*
> Lui ouvrir cœur, oreille et gîte !
> Croyez, Amis, ma déraison *(meine Unvernunft)*
> N'appelle point malédiction !
>
> Ce que *je* trouve, ce *que je* cherche, moi *(Was ich finde, was* ich *suche —,)*
> Livre jamais en parla-t-il ?
> La gent des fous *(die Narren-Zunft),* en moi honorez-la !
> Et ce livre de fou *(Narrenbuche),* apprenez-y
> Comment la raison vient... à raison
> *(Wie Vernunft kommt — " zur Vernunft " !)*
>
> Ça, mes amis *(Also, Freunde),* l'aurez-vous bien ? [...] *(solls geschehen ? —)*
> Ainsi soit-il ! Et au revoir ! *(Amen ! Und auf Wiedersehn !). »*

L'envoi le confirme donc : l'ami ne peut adresser à ses amis qu'un discours de fou. La vérité de l'amitié est une folie de la vérité, elle n'a rien à voir avec la sagesse qui en aura, dans toute l'histoire de la philosophie comme histoire de la raison, donné la note — en tentant de nous faire croire que la passion amoureuse était folie, certes, mais

l'amitié la voie de la sagesse et du savoir, non moins que de la justice politique.

Revenons maintenant vers le « Ennemis, il n'y a point d'ennemi ! », au § 376 de *Humain trop humain,* I. Et rappelons seulement, pour l'instant, que le renversement avait été préparé : par un *aveu*. Par une sorte de réponse à soi, déjà, le même « sage », l'auteur présumé du « O mes amis... », alors qu'il n'était pas encore « mourant », acceptait en pleine vie de se contredire. En tout cas, il consentait à se déclarer à lui-même une « erreur » et une « illusion » tout en en appelant, en somme, à la responsabilité. Une responsabilité qui, à suivre la logique plus ou moins latente et donc silencieuse de l'argument, ne s'exerce qu'en silence, voire en secret, dans une sorte de contre-culture du savoir-se-taire. Comme si le sage se parlait à lui-même en silence du silence, se répondant à lui-même sans rien dire - pour en appeler à la responsabilité. Un tel silence, il faut savoir y accéder, « ils » doivent l'apprendre *(« und Schweigen müssen sie gelernt haben ») :*

> « Quiconque se rend bien compte de cela, et puis encore que toutes les opinions, que leur genre et leur force sont, chez ses semblables, tout aussi nécessaires et irresponsables *(unverantwortlich)* que leurs actes, qui arrive à savoir discerner cette nécessité intérieure des opinions dans l'irréductible enchevêtrement du caractère, des occupations, du talent, du milieu, — celui-là s'affranchira peut-être de cette amertume, de cette âpreté de sentiment avec laquelle le sage fameux s'écriait : " Amis, il n'y a point d'amis ! *(Freunde, es gibt keine Freunde !)* ". Voici plutôt ce qu'il s'avouera *(Er wird sich vielmehr eingestehen) :* Oui, il y a des amis, mais c'est l'erreur, c'est l'illusion sur ta personne qui te les a amenés ; et il aura fallu qu'ils apprennent à garder le silence pour rester tes amis *(und Schweigen mûssen sie gelernt haben um dir Freund zu bleiben) ;* car ce qui assied presque toujours pareilles relations humaines, c'est qu'il y a un certain nombre de choses que l'on ne dit, que l'on n'effleure même jamais ; mais ces cailloux se mettent-ils à rouler, l'amitié s'en va derrière eux et se brise. Existe-t-il des hommes capables de n'être pas blessés à mort s'ils venaient à découvrir ce que leurs amis les plus intimes savent d'eux tout au fond ? »

L'amitié ne garde pas le silence, elle est gardée par le silence. Dès qu'elle se parle, elle s'inverse. Elle dit alors, se disant, qu'il n'y a plus d'amis, elle s'avoue en se l'avouant. Elle dit la vérité — toujours ce qu'il vaut mieux ne pas savoir.

La protection de cette garde assure la vérité de l'amitié, sa vérité ambiguë, celle par laquelle les amis se protègent de l'erreur ou de

l'illusion qui fondent l'amitié, plus précisément sur le fond sans fond desquelles se fonde une amitié pour résister à son propre abîme. Au vertige ou à la révolution qui la ferait tourner sur elle-même. L'amitié se fonde en vérité pour se protéger du fond ou du sans-fond abyssal.

Et voilà pourquoi il vaut mieux qu'elle se garde en silence et qu'elle garde le silence sur la vérité. Sur l'abîme, sur le sol incertain de nos amitiés : « Que le sol est incertain *(unsicher)* sur lequel reposent toutes nos liaisons et amitiés... Que tout homme est solitaire *(vereinsamt,* isolé, insularisé, solitarisé) » *(ibid.),* voilà ce que tu te diras, à l'expérience des « malentendus », des « séparations », des « fuites hostiles ». Alors il vaut mieux se taire sur cette vérité de la vérité. La vérité de la vérité, c'est qu'elle est là pour protéger une amitié qui ne résisterait pas à la vérité de son illusion. Nietzsche affecte le ton mystique quand il avance des préceptes ou des sentences aphoristiques *(Sprüche)* au sujet d'un silence qu'il nomme alors en latin, *Silentium.* Ascèse, kénose, savoir faire le vide des mots pour laisser respirer l'amitié. Et là encore, Nietzsche pense le silence à partir de l'amitié, comme si on ne pouvait parler du silence lui-même, parler *le* silence, que dans l'amitié, par amitié. La parole ruine l'amitié, elle corrompt en parlant, elle dégrade, dénigre, dé-parlé *(verredet)* l'amitié mais elle lui fait ce mal pour cause de vérité. S'il faut se taire entre amis, au sujet des amis, c'est aussi pour ne pas dire la vérité, une vérité meurtrière. « T. 2, 252. *Silentium.* On ne doit pas parler *(reden)* de ses amis ; sinon les paroles vous font perdre le sentiment de l'amitié *(sonst verredet man sich aus Gefühl der Freunfdschaft).* »

Non que les amis doivent se taire, entre eux ou au sujet de leurs amis. Il faudrait que dans leur parole respire peut-être le sous-entendu d'un silence. Celui-ci n'est pas autre chose qu'une certaine façon de parler : secrète, discrète, discontinue, aphoristique, elliptique, juste le temps disjoint d'avouer la vérité qu'il faut cacher, en la cachant pour sauver la vie car elle est mortelle. Avouer et ne pas avouer, quelle est la différence, dès lors que l'aveu consiste à cacher encore plus sûrement la vérité ? Quelle est la vérité d'une confession ? Non pas la véracité de ce qu'elle dit, mais sa vérité de confession ?

Disons-le du moins pour le moment, ce moment de l'aveu, car *peut-être,* peut-être viendra le jour de joie où le fou vivant (que je suis) osera crier : « il n'y a point d'ennemi ! ». Ce jour de joie sera celui d'une jouissance partagée *(Mitfreude),* on s'en souvient, et non de compassion *(Mitleid).* Car il y aurait ainsi deux communautés sans communauté, deux amitiés de la solitude, deux façons de se dire - en se taisant, en la taisant — que la solitude est irrémédiable et l'amitié impossible, deux

voies du désir pour (se) partager l'impossible : l'une serait de compassion, et négative, l'autre serait affirmative ; celle-ci accorderait et conjoindrait deux jouissances disjointes, conjuguées au cœur de la dissociation même, alliées hétérogènes, co-affirmées, confirmées peut-être dans une nuit absolue. Jouissance extatique mais sans plénitude, communion d'arrachement infini.

En attendant, dans le moment du premier aveu, qui appartient encore à la communauté de compassion, il vaut mieux garder le silence pour garder ce qu'il reste d'amitié. Et comme les amis savent cette vérité de la vérité (la garde de ce qui ne se garde pas), il vaut mieux qu'ils gardent le silence ensemble. Comme d'un commun accord. Accord tacite cependant par lequel les séparés sont ensemble sans cesser d'être ce qu'ils sont destinés à être - et sans doute le sont-ils alors plus que jamais : dissociés, solitarisés, singularisés, constitués en altérités monadiques *(vereinsamt),* là où, comme dit le phénoménologue, le propre de l'*alter ego* ne sera jamais accessible, *comme tel,* à une intuition originairement donatrice, seulement à une apprésentation analogique. Ils ne sont pas solidaires, ces deux-là, ils sont solitaires, mais ils s'allient en silence sur la nécessité de se taire ensemble, chacun de son côté néanmoins. Lien social, contemporanéité, peut-être, mais dans la commune affirmation de la dé-liaison, dans l'être-seul intempestif et, simultanément, dans l'acquiescement conjoint à la disjonction. Comment peut-on être ensemble pour témoigner du secret, de la séparation, de la singularité ? Il faudrait témoigner là où témoigner reste impossible. Témoigner de l'absence d'attestation, pour elle, comme dit Blanchot (« Parole encore à dire au-delà des vivants et des morts, *témoignant pour l'absence d'attestation* [1]. »). Comment se taire, l'un et l'autre, l'un l'autre même ?

Ce *« miteinander Schweigen »* peut toujours venir ruiner nos assurances ontologiques, notre sens commun, notre concept du concept, l'Un du commun qui commande depuis toujours notre pensée comme notre politique de l'amitié. Comment fonder une politique de la séparation ? Nietzsche ose recommander la séparation, il ose prescrire l'éloignement dans le code qui l'exclut, dans ce langage même, et comme pour le provoquer, dans le langage qui reste aussi bien celui de l'amitié que celui de la politique, de l'État, de la famille (affinité, parenté, *Verwandschaft,* appartenance, co-appartenance identitaire : *Zusammengehörigkeit) :*

1. *Le Pas au-delà,* Gallimard, 1973, p. 107.

> « 251. *Dans la séparation (Im Scheiden).* **Ce** n'est pas dans la manière dont une âme se rapproche de l'autre, mais à sa façon de s'en éloigner que je reconnais son affinité et parenté avec l'autre *(Verwandschaft und Zusammengehörigkeit mit der andern).* » (T. 2)

Qu'est-ce que se taire ? Se taire entre amis, *unter Freunden,* dans la coupure *(im Scheiden),* dans l'interruption qui substitue, comme il se doit (car dans le silence, tout doit être possible), le témoignage au faire-savoir, la foi à la preuve, la fiance à la démonstration, le *peut-être* à la certitude, l'autre au même, l'amitié au calcul, etc. ? L'impératif et l'énigme de la pudeur ne sont pas loin, nous les relierons dans un instant au *peut-être,* à la vérité et à la question de la différence sexuelle - dans l'écriture, le silence, la rature sans rature de Nietzsche.

Une tout autre façon peut-être de penser l'« entre », de l'appréhender « entre amis » depuis le silence des amis — et non l'inverse. Tel « entre » serait incommensurable à tout autre. Voilà par où commence la fin, l'*incipit de* l'épilogue, voici les premiers vers du *Nachspiel* dont nous avions cité la seconde strophe. Le silence entre amis ne va pas sans le rire, et celui-ci montre les dents, comme la mort. Et plus c'est mal, mieux c'est. Faire et rire, *machen/lachen,* faire le mal et rire du mal, faire rire du mal. Entre amis. Non pas se rire du mal, mais se faire rire du mal. Entre amis.

(Vous n'aurez peut-être pas manqué d'en prendre acte : nous écrivons et décrivons les amis au masculin, au neutre-masculin. N'y voyez pas une distraction ou un lapsus. Ce serait plutôt une manière laborieuse de creuser le sillon d'une question. Par elle, vers elle nous sommes peut-être portés depuis le premier pas : qu'est-ce qu'une amie ? et l'amie d'une amie ? Pourquoi « nos » philosophies et « nos » religions, notre « culture » reconnaissent-elles si peu de droit irréductible, de signification propre et aiguë à une telle grammaire ? Dans un passage non publié de *Par-delà,* précisément autour du § 2 sur le « dangereux peut-être » des « philosophes nouveaux » que nous interrogions plus haut, Nietzsche nous aura laissé en héritage un certain nombre de phrases non raturées. Elles prennent le mouvement de la vérité dans les plis d'un voile, et c'est toujours la « vérité » suspendue entre guillemets, la vérité voilée d'une pudeur, Nietzsche le dit souvent. Mais certaines de ces phrases inscrivent aussi le « peut-être », qui ne se dissocie jamais de la pudeur voilée, dans une mise en scène de la séduction féminine où il serait bien difficile de distribuer les places, les éloges et les blâmes. Le voile, comme la pudeur, peut signifier aussi le manque

de courage. Dans la première rédaction, sur le mode insistant du « peut-être » et non loin du « dangereux peut-être », on lit par exemple :

> « Mais qui a le courage de voir ces " vérités " sans voile ? *Peut-être* existe-t-il aussi une pudeur légitime en face de ces problèmes et de ces possibilités, *peut-être* nous trompons-nous sur leur valeur, *peut-être* obéissons-nous tous ainsi à cette volonté [...]. » (Je souligne)

Une seconde rédaction comporte deux conclusions non raturées :

> 1. « Mais qui a envie de se préoccuper de tels " peut-être " ! Cela heurte le bon goût, surtout la vertu, que la vérité devienne à ce point scandaleuse et renie toute pudeur : il faut conseiller la prudence en face de cette dame-là. »
>
> 2. « Peut-être ! Mais qui a envie de se préoccuper de ces dangereux " peut-être " ! Cela heurte le bon goût, me direz-vous, cela heurte aussi la vertu. Quand la vérité devient à ce point scandaleuse, quand cette dame sans scrupule se dépouille à ce point de ses voiles et renie toute pudeur : arrière, arrière, que cette séductrice s'en aille ! Qu'elle suive désormais son propre chemin ! On ne sera jamais assez prudent avec une dame de ce genre ! " Mieux vaut, me direz-vous avec un clin d'oeil, se commettre avec une modeste et pudique erreur, avec un gentil petit *mensonge* " [...] [1]. »

Quelle serait la chance d'une amie dans cette mise en scène ? Et d'une amie d'amie, entre amies ? Voir plus bas.)

ENTRE AMIS

Épilogue

1

Il est beau de se taire ensemble,
Plus beau de rire ensemble, —
(Schön ists, miteinander schweigen,
Schöner, miteinander lachen, —)
Sous la tente d'un ciel de soie,
Le dos à la mousse du hêtre

1. *Op. cit.,* Ces « rédactions » sont signalées pp. 362-363.

Rire entre amis, éclats cordiaux
(Lieblich laut mit Freunden lachen)
Et blanches dents qui se découvrent.

Ai-je gagné, nous nous tairons ;
Ai-je mal fait —, eh bien, rions
Et de plus en plus mal faisons,
Plus mal faisons, plus mal rions,
(Schlimmer machen, schlimmer lachen),
Au bout la fosse nous attend.
(Bis wir in die Grube steigen.)

Tous les silences ne consonnent pas. Chaque fois la qualité, la modalité, la tonalité du « se taire ensemble » se soustrait à la commune mesure. Ici, nous venons d'appréhender le moment où le *se taire* de la compassion cédait au rire, au rire éclatant mais sans mot, silencieux encore, aphone dans la sonorité de son éclat, au rire, au fou rire de la jouissance entre amis.

[Question de tonalité : la *Stimmung* change tout. Au-delà du concept, même si c'est le même, et même s'il s'indécide, suspend ou affole les oppositions, convertit le contraire en son contraire (l'ami en ennemi, l'amour en haine, etc.). Peu de place pour le rire chez Heidegger. Et pourtant, si ce propos ne nous entraînait vers un trop long détour, nous pourrions reconnaître, dans la *possibilité* même de ce silence, le se-taire, la discrétion, le secret du *Schweigen* ou de la *Verschwiegenheit* que, dès *Sein und Zeit* (§§ 34 et 60), Heidegger analyse au cœur de la parole. Puisant la ressource de son propre silence dans la possibilité de parler, ce qui se tait ainsi appartient dès lors à la vérité, plus précisément à l'un des modes essentiels (à savoir la parole ou le discours, *Rede)* de l'ouverture ou de l'ouvrance *(Erschlossenheit),* de l'ouvrance *à* la vérité, c'est-à-dire *de* la vérité « dans laquelle » se trouve le *Dasein,* un *Dasein* originairement responsable, en dette ou responsabilisable *(schuldig),* mais « dans » une vérité qui est, tout aussi originairement « non-vérité » (« Mais le *Dasein* est co-originairement *[gleichursprünglich]* dans la non-vérité [1] »). Cette co-originarité de la vérité et de la non-vérité, comme de toutes les possibilités apparemment contraires qui en sont inséparables, nous pourrions montrer (nous voudrions le tenter ailleurs) qu'elle

1. P. 308.

déstabilise toutes les distinctions conceptuelles qui paraissent structurer l'analytique existentiale, vouant sa logique à la *Unheimlichkeit* qui marque tous ses moments décisifs. Elle désidentifie en vérité tout concept. Elle en appelle à penser par-delà le concept, mais *a fortiori* par-delà l'intuition. Elle passe la raison mais *a fortiori* l'entendement. Et cette « pensée », à supposer que ce nom lui convienne et qu'il vaille au-delà de ces dernières oppositions frontalières, à supposer qu'elle trouve un nom propre dans aucune langue singulière, à supposer qu'elle spécule encore, cette excessive « pensée » appartient aussi peu à l'ordre désintéressé ou théorique, voire discursif de la spéculation philosophique, que les pulsions déchaînées de l'amour et de la haine, de l'amitié et de l'inimitié quand elles s'unissent à mort, à tout moment, dans le goût de chacun de nos désirs. Défiant toutes les oppositions, cette *Unheimlichkeit* suffirait ici à laisser le passage à tous les retournements (renversements, conversions, inversions, révolutions) entre l'ami et l'ennemi. Elle loge l'ennemi au cœur de l'ami — et réciproquement. Pourquoi disons-nous qu'elle « loge » l'autre, l'étranger ou l'ennemi ? Parce que le mot *unheimlich* n'est pas étranger, tout en disant justement l'étranger, à l'intimité du foyer et à l'hébergement familial, à l'*oikeiôtês ;* mais surtout parce qu'il fait place, de façon troublante, à une forme d'accueil en soi qui rappelle la hantise autant que l'habitat - *Unterkunft,* le logement, le gîte, l'habitat hospitalier, disait l'épilogue que nous citions plus haut, et nous entendrons dans un instant la voix de l'ami comme voix du spectre. Que, dans sa profondeur même, le *se taire* de *Sein und Zeit* ne rie jamais, voilà qui nous désignera un jour l'un des lieux pour ré-entendre l'entretien *entre* Nietzsche et Heidegger, leur « *entre* amis » comme leur « *entre* ennemis ».]

Nous venons de nous rendre attentifs à l'erreur avouée, à l'illusion endurée au début de « Des amis » *(Humain trop humain,* § 376). La logique de l'aveu justifiera, en fin de paragraphe, le retournement, *l'heure de joie* qui viendra *peut-être*. Elle prépare la réponse du fou, mon cri de fou vivant et la clameur de ce qu'on pourrait appeler l'*appel à l'ennemi :* « Ennemis, il n'y a point d'ennemi ! »

Peut-on sous-entendre « hélas ! » ? ou « puisse-t-il y en avoir, des ennemis ! » ou encore : « au lieu de pleurer l'ami, pleurez l'ennemi ! » ? Peut-être. Dans toutes les hypothèses, cet appel à l'ennemi convertit *ipso facto* l'ennemi en ami : il faut aimer ses ennemis, *seine Feinde lieben,* même si on prétend ne plus le faire de façon chrétienne. Et on demande à l'ami de se convertir en ennemi. Aucun concept n'est plus

fiable, stable *(bébaios,* dirait Aristote), ni aucun contrat d'assurance entre un mot et un concept, entre un vocable et un sens.

Nous n'en avons pas fini avec cette conversion. Nous n'en aurons jamais fini. Dans un modeste livre ou ailleurs, car cette interminabilité n'est pas un accident : on ne *peut* pas plus qu'on ne *doit* en finir avec elle. Ce n'est pas un moment dépassable. Elle reste la condition structurelle de ce à quoi elle doit encore survivre en le rendant possible : l'arrêt, la décision, la responsabilité, l'événement, la mort même.

Nous n'en finirons pas avec elle, donc. Mais une première raison de nous méfier de l'opposition entre le « sage mourant » et « le fou vivant », une première raison de ne pas nous arrêter à une distinction stabilisée entre le « Amis, il n'y a point d'amis » et le « Ennemis, il n'y a point d'ennemi », c'est qu'une apostrophe peut encore feindre l'autre. Le sage mourant peut *jouer au fou, jouer le fou,* et le fou se prétendre plus sage et plus mourant que le philosophe grec qu'il cite à comparaître. Le visage du fou peut être un masque. Derrière le masque, un sage plus sage que le sage. Au fond, d'une adresse à l'autre, c'est le même qui parle, lui, moi, et le langage libère cette substitution : « je » c'est moi mais un « je » est un « lui ». L'un est l'autre. L'un garde et se garde de l'autre. L'un se fait violence. Encore la surenchère infinie. Elle n'a même pas besoin d'une intention d'auteur, d'une décision délibérée : elle est entraînée, elle s'entraîne, elle s'affole dans la désidentification des concepts et des termes que nous analysons en ce moment.

Mais sans doute par chance, il se trouve qu'en un autre lieu, assez loin de là, Nietzsche semble commenter lui-même ces deux paroles, celles du sage et du fou, du mourant et du vivant, la sienne et la mienne. Il affecte peut-être de nous prêter une clé de lecture pour la partition. C'est encore dans les *Vermischte Meinungen undSprüche*(246). Titre de ces quelques lignes dans la traduction française : « Le sage se faisant passer pour fou » : *Der Weise sich als Narren gebend :* Le sage *se donnant pour* fou, le sage quand il entend se donner pour fou, quand il s'entend à se donner pour ce qu'il n'est pas. Je préfère garder, littérale et joueuse, la référence au don, au *se donner pour*. Car le simulacre de ce sage sait s'offrir, il fait don, il se fait don, inspiré par une amitié généreuse. Il donne ainsi le bien pour éviter de faire le mal à son *Umgebung,* à son entourage, à son milieu, aux siens. Et il feint, il ment, il se déguise ou masque par amitié pour les hommes, par *Menschenfreundlichkeit :* philanthropie encore, humanité, sociabilité. Voici la traduction française que nous ne modifions ou ne rapportons, comme d'habitude, aux mots de l'original que là où cela nous paraît particulièrement indispensable :

> « 246. *Le sage se faisant passer pour fou.* La charité *(Die Menschenfreundlichkeit)* du sage le détermine parfois à *feindre* l'exaltation, la colère, le contentement *(sich erregt, erzürnt, erfreut zu* stellen), afin de ne pas faire mal à son entourage par la froideur et la lucidité de sa vraie nature (de son essence *vraie, seines* wahren *Wesens).* » (Nietzsche souligne.)

Mensonge, masque, dissimulation, le simulacre donne. Il donne aussi le vertige : c'est par amitié que le sage, il est sage en cela, se déguise en fou, par amitié qu'il déguise aussi son amitié en inimitié. Mais pour cacher quoi ? son inimitié, car la froideur et la lucidité de sa vraie nature ne sont à redouter que là où elles peuvent faire mal et trahir quelque agressivité. Ce sage se présente en somme comme un ennemi pour cacher son inimitié. Il fait montre de son hostilité pour ne pas faire mal avec sa méchanceté. Et pourquoi fait-il tout cela ? Par amitié envers les hommes, par sociabilité philanthropique. Sa feinte *(sich stellen)* consiste, à la différence près du chaud et du froid, entre la colère exaltée et la lucidité glaciale, *à feindre d'être précisément ce qu'il est,* à dire la vérité pour cacher la vérité et surtout pour en neutraliser l'effet mortel, pour en protéger les autres. // *les aime assez pour ne pas vouloir leur faire tout le mal qu'il leur veut. Il les aime trop pour cela.*

Et si une nouvelle sagesse politique se laissait inspirer demain par la sagesse de ce mensonge, par cette manière de savoir mentir, dissimuler ou détourner la méchante lucidité ? Si elle exigeait qu'on sache et qu'on sache dissimuler les principes ou les forces de déliaison sociale, toutes les disjonctions menaçantes ? Les dissimuler pour préserver le lien social et la *Menschenfreundlichkeit ?* Une nouvelle sagesse politique humaine, humaniste, anthropologique, bien sûr ? une nouvelle *Menschenfreundlichkeit :* pessimiste, sceptique, désespérée, incrédule ?

Une nouvelle vertu, dès lors ?

On ne simplifiera pas ici la pensée nietzschéenne de la vertu. Il faudrait non seulement relire mais accorder ensemble tant et tant de propositions apparemment hétérogènes. Il faudrait aussi, tâche redoutable et encore inédite, prendre en compte le *bariolage* immense mais rigoureusement *conséquent* des adresses de Zarathoustra à ses « frères ». À ses amis qui sont aussi des frères. Dans sa chatoyante mobilité, dans son instabilité intenable, cette conséquence n'en paraît pas moins rigoureuse même si elle n'est pas systémique : ni philosophique, ni morale, ni théologique. Son mode d'exposition ne se réduit jamais à ce qu'il est aussi néanmoins, la discipline d'une psychagogie, d'une prophétie, d'une poétique. Notre hypothèse, c'est que le « genre », le « mode », la

« rhétorique », la « poétique » et la « logique » dont relèvent (par exemple pour ce qui nous intéresse ici) les chants *De l'ami, De la prodigue vertu, Des vertueux, De la rapetissante vertu* ne pourraient être déterminés, selon de vieilles ou de nouvelles catégories, que depuis cela même qui est dit *là, en ce lieu précis,* de l'amitié et de la vertu, de la *fraternité,* et du *dire* de ce qui est dit *là, de cette façon*. Nous aborderons ces passages le moment venu.

Ce dit et ce dire appellent un nouveau type d'adresse. Ils le prétendent en tout cas, télépoiétiquement. Prendre au sérieux le dire, et la vertu du dire sur la vertu, c'est reconnaître l'adresse de la vocation : les *frères* (passés, présents ou à venir) auxquels Zarathoustra destine une telle harangue sur l'amitié et sur la vertu, une vertu toujours virile. Les frères. Pourquoi les frères ? Les destinataires font, comme toujours, la loi du genre. Que les destinataires soient des frères et que leur vertu à venir doive rester virile, voilà ce que nous devrons méditer. Les ennemis déclarés, dit *Le Gai Savoir* (169), sont indispensables pour les hommes qui doivent « s'élever à la hauteur de leur *propre* vertu, de leur virilité *(Männlichkeit)* et de leur gaieté ».

Nous y viendrons plus tard, donc. Mais pour nous en tenir ici au schéma le plus pauvre, notons que le motif de la vertu n'est jamais discrédité, pas plus que le mot de vertu, dans sa culture grecque ou judéo-chrétienne. Il se trouve régulièrement réaffirmé par Nietzsche selon une logique ou une rhétorique qu'on peut interpréter au moins de trois façons (au moins trois quand il s'agit de l'auteur du « Notre nouvel " infini " qui ne cessait de désigner ainsi un monde redevenu infini dès lors qu'il s'est ouvert pour nous à " une infinité d'interprétations [1] ») :

1. la perversion délibérée de l'héritage - le sens contraire sous le même mot ;

2. la restauration d'un sens perverti par la tradition héritée (le grec, le juif ou le chrétien paulinien) ;

3. ou encore une surenchère hyperbolique (plus grec ou plus judéo-chrétien que le grec ou le judéo-chrétien).

Pour cela, il ne faut pas hésiter à prendre le « Chemin d'une vertu chrétienne » *(Weg zu einer christ lichen Tugend)* [2] : apprendre de ses ennemis, c'est le meilleur chemin qui conduise à les aimer car cela nous dispose à la reconnaissance à leur endroit (ce qui n'est pas la façon la plus chrétienne d'emprunter un tel chemin, on s'en doute, ni de

1. *Le Gai Savoir,* 374, *op. cit.,* p. 270-271.
2. *Humain, trop humain,* **II,** 248, *op. cit.,* p. 123-

penser l'inconscient des vertus). C'est encore une question de chemin, de cheminement, de pas, d'allure, de façon de marcher, plutôt que de contenu. Car il y a des « vertus inconscientes », voilà ce que la morale et la philosophie ne sauraient admettre, et comme les vertus visibles, comme celles que l'on croit visibles, ces vertus invisibles *« vont leur chemin » (gehen auch ihren Gang,* souligne Nietzsche), mais un « chemin tout autre » [1]. Cette différence n'apparaît qu'au microscope, un microscope divin capable de percevoir de fines sculptures sur les écailles des reptiles.

On ne sera donc pas trop surpris, à côté de ces éloges de l'inimitié ou de ces appels à l'ennemi, de voir Nietzsche honorer l'amitié, la « bonne amitié », la grecque même, et parfois au-delà de « Tout ce qu'on nomme amour ».

La « bonne amitié » suppose la disproportion. Elle exige une certaine rupture de réciprocité ou d'égalité, l'interruption aussi de toute fusion ou confusion entre toi et moi. Elle signifie du même coup un divorce avec l'amour, fût-ce l'amour de soi. Les quelques lignes qui définissent cette « bonne amitié [2] » marquent toutes ces lignes de partage. La « bonne amitié » ne se distingue de la mauvaise qu'en échappant à tout ce qu'on a cru reconnaître sous le même nom d'amitié. Comme s'il s'agissait là d'un simple homonyme. La « bonne amitié » naît de la disproportion : quand on estime ou respecte *(achtet)* l'autre plus que soi-même. Cela ne veut pas dire, précise Nietzsche, qu'on l'*aime* plus que soi-même — et voilà un deuxième partage, dans l'aimance, entre l'amitié et l'amour. La « bonne amitié » suppose, certes, un certain air, une certaine touche *(Anstrich)* d'« intimité » mais une intimité sans « intimité proprement dite ». Elle nous commande de nous abstenir « sagement », « prudemment » *(weislich)* de toute confusion, de toute permutation *(Verwechslung)* entre les singularités du toi et du moi. Voilà que s'annonce la communauté sans communauté des penseurs à venir.

Une telle amitié est-elle encore grecque ? Oui et non. Cette question a-t-elle un sens ? Oui et non. Si ce que Nietzsche entend ici sous le mot d'amitié, si ce qu'il veut nous *faire entendre ou nous donner à entendre* pour l'avenir consonne encore avec la *phïlia* mais n'est déjà plus grec, voilà une autre façon de suggérer que cette expérience nous interdit à elle seule de faire confiance à quelque unité présumée de la culture grecque, sur ce point comme sur tant d'autres.

Nietzsche sait mieux que quiconque, quand il écrit « À l'honneur

1. *Le Gai Savoir,* I, 8, «Vertus inconscientes».
2. *Humain trop humain, 2,* « Opinions et sentences mêlées», 241, *op. cit.,* p. 122.

de l'amitié [1] », qu'il parle grec et que, illustré d'une histoire, son argument illustre une possibilité grecque. Il l'honore, justement. Mais cette histoire fait apparaître une contradiction interne dans le concept grec de l'amitié, de la vertu d'amitié, plus précisément dans ce concept philosophique, tel qu'il pouvait être mis en œuvre dans la vie d'un philosophe. Ce sentiment d'amitié fut dans l'antiquité, note Nietzsche, le plus haut, plus élevé que la fierté la plus célébrée des sages, de ceux qui se vantaient d'être indépendants, autonomes et autosuffisants. Ce sentiment « unique » paraissait certes indissociable de cette fierté, de cette liberté d'autodétermination à laquelle il était ainsi apparenté. Or mettant face à face un roi et un philosophe, un roi de Macédoine et un philosophe grec, l'histoire tend à marquer le divorce entre cette fière indépendance, cette liberté, cette autosuffisance qui prétend s'élever au-dessus du monde, et une amitié qui devrait accepter de dépendre et de recevoir de l'autre. Le philosophe athénien méprise le monde, il refuse pour cela le don *(Geschenk)* que lui fait le roi d'un talent. « Comment, dit le roi, n'a-t-il point d'ami ? » Nietzsche traduit : le roi voulait dire qu'il honorait certes la fierté d'un sage jaloux de son indépendance et de sa propre liberté de mouvement ; mais il aurait honoré davantage son humanité s'il avait su triompher de sa fière autodétermination, de sa propre liberté subjective, s'il avait su accepter le don et la dépendance, à savoir cette loi de l'autre que nous assigne l'amitié, sentiment encore plus sublime que la liberté ou l'autosuffisance d'un sujet. Le philosophe s'est discrédité en ignorant l'un des deux sentiments sublimes, en vérité « le plus élevé » des deux.

Une logique du don soustrait ainsi l'amitié à son interprétation philosophique. Lui imprimant une nouvelle torsion, à la fois douce et violente, elle infléchit l'amitié, elle la réfléchit vers ce qu'elle aurait dû être, vers ce qu'elle aura été de façon immémoriale, elle la rappelle à la non-réciprocité, à la dissymétrie ou à la disproportion, au non-retour dans l'hospitalité offerte ou reçue, bref à l'irréductible préséance de l'autre. A sa pré-venance. Mais y a-t-il plus ou moins de liberté à accepter le don de l'autre ? L'inflexion du don qui soumettrait l'amitié à la pré-venance de l'autre, est-ce autre chose qu'une aliénation ? Et cette aliénation est-elle sans rapport avec la perte d'identité, de responsabilité, de liberté qu'on traduit aussi par « folie », cette folie vivante qui inverse, pervertit ou convertit le (bon) sens, fait passer les contraires l'un dans l'autre, et « sait » bien à sa manière en quoi les meilleurs amis sont les meilleurs ennemis ? Les pires, donc.

1. *Le Gai Savoir,* 61, *op. cit.,* p. 88.

De quel concept de la liberté - et de l'égalité - parle-t-on ? Et quelles sont les conséquences ou les implications politiques, notamment quant à la démocratie, d'une telle rupture de réciprocité, voire d'un tel divorce entre deux expériences de la liberté qui s'honorent chacune d'être l'hyperbole de l'autre ?

Quant à la démocratie *et* quant à la justice ? Car nous serions tentés d'accorder le geste de Nietzsche, tel que nous venons de le voir s'esquisser, avec l'appel qu'il semble faire à une *autre justice,* celle dont les philosophes nouveaux, les arrivants, seront capables, sont déjà capables puisque ces arrivants qui restent à venir sont *déjà en train d'arriver :* « Mais ce qui fait défaut, c'est une nouvelle *justice (Sondern eine neue* Gerechtigkeit *tut not!)* [1] », tout comme nous manquent, c'est la même phrase, le même manque, la même exigence, des « philosophes nouveaux ». Il faut lever l'ancre avec vous, philosophes d'un monde nouveau (car il y en a plus d'un), à la recherche d'une justice qui romprait enfin avec l'équivalence tout court, avec cette équivalence du droit et de la vengeance, de la justice comme principe d'équivalence (le droit) et loi du talion, équivalence entre le juste ou l'équitable *(gerecht)* et le vengé *(gerächt)* dont la généalogie nietzschéenne n'a cessé de rappeler qu'elle était la motivation profonde de la morale et du droit dont nous héritons. Que serait alors une égalité, que serait une équité qui ne calculerait plus cette équivalence ? Qui ne calculerait plus, tout simplement ? Et qui se porterait au-delà de la proportion, au-delà de l'appropriation, excédant par là toute réappropriation du propre ?

Cette dépropriation ferait sans doute signe vers cet autre « amour » dont Nietzsche conclut que son vrai nom, son « juste nom » est *amitié (Ihr rechter Name ist* Freundschaft)[2]. Cette amitié est une espèce d'amour, mais un amour plus aimant que l'amour. Pour être conséquent, il faudrait donc changer tous ces noms. Sans pouvoir ici lui consacrer la lecture minutieuse qu'il mériterait, rappelons que ce court traité de l'amour en deux pages dénonce en somme le *droit de propriété*. Ce droit de propriété, c'est la *revendication* de l'amour (du moins ce qu'on nomme ainsi). On peut déchiffrer la revendication vindicative de ce droit à travers toutes les manœuvres d'appropriation dont ledit « amour » déploie la stratégie. C'est la pulsion *(Trieb)* appropriante par excellence. L'« amour » veut avoir. Il veut l'avoir. Il est l'avoir, la cupidité même *(Habsucht),* il espère toujours une nouvelle propriété ; et même le très-chrétien « amour du prochain », la charité peut-être, ne trahirait qu'une

1. *Le Gai Savoir,* 4, 289, *op. cit.,* p. 184.
2. *Gai Savoir,* 1, 14, « Tout ce que l'on nomme amour », *op. cit.,* p. 53.

impulsion nouvelle de cette pulsion fondamentale : « Notre amour du prochain - n'est-ce pas une impulsion vers une nouvelle *propriété ? (Unsere Nächstenliebe — ist sie nicht ein Drang nach neuem* Eigentum ?) »

Double portée de cette question. En contestant la révolution chrétienne de l'amour, tout autant que le concept philosophique grec de l'amitié, et tout autant que les normes de la justice qui en dépendent, elle vise la valeur même de proximité, la proximité du prochain comme ruse du propre et de l'appropriation. Ce geste confirme la mise en garde qui accompagnait le discours sur la « bonne amitié » : ne pas céder à la proximité, à l'identification, à la fusion ou à la permutation entre toi et moi. Y mettre, y laisser plutôt, y respecter une distance infinie. Cela même que ne sait pas faire l'amour, ce que l'on nomme ainsi, l'« amour entre les sexes », l'égoïsme même, la jalousie qui ne tend qu'à la possession *(Besitzen)*.

Est-ce à dire que l'amitié justement nommée se portera au-delà d'Éros ? Au-delà d'Eros en général ? Ou de l'amour entre deux sexes ?

Ces questions ne sont pas dépliées sous cette forme par Nietzsche. Mais leur radicalité, ne le dissimulons pas, peut devenir inquiétante, en particulier pour le motif du « nouveau » ou de l'« avenir » auquel nous avons peut-être trop tendance à nous fier comme s'il était univoque, comme s'il s'opposait simplement à la force de répétition et à l'œuvre de l'archi-ancien. Car cette pulsion d'appropriation, cette force qui pousse toujours vers une « nouvelle propriété », Nietzsche la voit au travail partout, y compris là où l'amour aime en vue du savoir, de la vérité, de la nouveauté du nouveau, de toute réalité nouvelle en général : « Notre amour du prochain n'est-il pas impulsion à acquérir une nouvelle *propriété ?* Et tout de même notre amour du savoir, de la vérité ? Et de façon absolue toute impulsion vers des réalités nouvelles ? *(und überhaupt all jener Drang nach Neuigkeiten ?)*. »

Si « nouveau » signifie toujours, encore et encore, encore *de nouveau* la pulsion d'appropriation, la répétition de la *même* compulsion à s'approprier - l'autre, la vérité, l'être, l'événement, etc., qu'est-ce qui peut encore arriver de nouveau ? De nouveau ? Qu'est-ce qui reste à venir ? Et que devient notre juste impatience pour voir venir le nouveau, les pensées nouvelles, les penseurs nouveaux, la justice nouvelle, la révolution ou l'interruption messianique ? Encore une ruse ? Encore le désir d'appropriation ?

Oui. Oui, peut-être.

Et il faut être conséquent avec cette réponse. Il faut acquiescer à ce principe de ruine au cœur du nouveau le plus nouveau. Il ne saurait être éludé ni dénié.

Et pourtant. Au cœur de cet acquiescement, alors qu'on saurait dire *oui* au principe de ruine, au-delà du savoir et de la vérité, justement, une place vide serait laissée - par Nietzsche tel que nous voudrions peut-être le lire : un lieu ouvert pour ce qui peut, par chance, peut-être, arriver encore. Propice à l'amitié et comme l'amitié, celle qui mériterait alors son juste nom. Plus précisément à cet amour dont le *juste nom* serait *amitié*.

Car l'adéquation entre le concept, le nom et l'événement, pour une fois, ne saurait être assurée. La justesse ne serait réglée par la nécessité d'aucun savoir. Peut-être, un jour, ici ou là, sait-on jamais, quelque chose peut arriver entre deux qui s'aimeraient, et s'aimeront d'amour (est-ce encore le mot juste ?) de telle sorte que l'amitié, *pour une seule fois,* peut-être, pour la première fois (autre *peut-être),* pour la première et unique fois, donc pour la première et la dernière fois (peut-être, peut-être) deviendra le nom propre, le mot juste pour cela qui serait alors arrivé : entre deux, voilà la condition, « deux personnes », précise Nietzsche. Mais comment ajuster un nom à ce qui ne saurait arriver, peut-être, qu'une seule fois, pour la première et dernière fois ? Autrement dit, et de façon beaucoup plus générale, cette fois, comment nommer un événement ? Car cet amour qui n'arriverait qu'une fois serait le seul événement possible : comme impossible. Et si même on lui trouvait un juste nom, à cet amour unique, comment le faire accepter par tous les autres ? Peut-on même le faire accepter du partenaire, au moment de le lui donner, acte en lequel consisterait essentiellement cet amour ?

Mieux vaudrait citer Nietzsche, pour honorer cette chance : *Was alles Liebe gennant wird*. Mais ne le citons pas sans avoir souligné d'avance un point de logique, de rhétorique - ou d'onomastique : ce qui pourrait bien arriver alors, par chance, entre deux, entre deux qui s'aiment, ne viendrait pas troubler les eaux de la sémantique. Il ne s'agirait pas de substituer ou d'opposer : un concept à un autre, un nom à un autre, une amitié à une non-amitié, une amitié à une inimitié, une amitié à l'amour. Non, le « nouveau » qui viendra peut-être sera radicalement nouveau, qui sait, mais il pourrait prendre aussi la forme d'un développement ou d'un prolongement *(Fortsetzung)* de l'amour. Il serait alors une nouvelle forme de l'aimance, du devenir-amitié de l'amour, sous le même nom, mais sous le même nom *juste* cette fois, juste pour une fois, ajusté plutôt à une incomparable fois, unique et sans concept, à telle date, entre deux. L'amitié de ces amis-là, s'il y en a, si elle arrive un jour, et dans la chance d'un moment, d'un instant, sans assurance de durée, sans la ferme constance de la *philîa* aristotélicienne, ce serait à la condition d'une alliance improbable dans la

pensée du *peut-être*. Et comme cette pensée à venir n'est pas une philosophie, du moins pas une philosophie spéculative, théorique ou métaphysique, pas une ontologie ni une théologie, ni une représentation ni une conscience philosophique, il s'agirait d'une autre *expérience* du *peut-être :* de la pensée comme une autre expérience du *peut-être*. Une autre manière, donc, d'*adresser,* de s'adresser au possible. Tel possible n'appartiendrait plus à l'espace de ce possible, à la possibilité du possible dont le concept aurait assuré sa constance, à travers tant de mutations, d'Aristote à Hegel et à Bergson. Pour s'ouvrir à cette autre possibilité du possible, le mot d'expérience lui-même devrait désigner un autre concept. Et tenter de se traduire, si cette autre possibilité y était possible, dans un langage politique. Au prix, si cela était nécessaire, de changer le sens du mot « politique » - autrement dit de changer la politique.

Un tel changement à venir est peut-être en cours. Mais ne nous dissimulons pas l'aporie dont tout changement doit faire l'épreuve. Elle est l'aporie du *peut-être,* son aporie historique et politique. Sans l'ouverture d'un possible absolument indéterminé, sans le suspens radical que marque un *peut-être,* il n'y aurait jamais ni événement ni décision. Certes. Mais rien n'arrive et rien ne se décide jamais qu'à lever le *peut-être* en en gardant la possibilité « vivante », en mémoire vive. Si aucune décision (éthique, juridique, politique) n'est possible qui n'interrompe la détermination en s'engageant dans le *peut-être,* en revanche la même décision doit interrompre cela même qui est sa condition de possibilité, le *peut-être* même. Dans l'ordre du droit, de la politique ou de la morale, que seraient en effet des règles ou des lois, des contrats et des institutions sans détermination constante *(bébaïos),* sans calculabilité et sans violence faite au *peut-être,* au possible qui les rend possibles ? Nous insistons sur la décision pour annoncer l'aporie dans laquelle doit s'engager toute théorie de la décision, notamment dans ses figures apparemment modernes, par exemple celle du décisionnisme schmittien, de son héritage « de droite » ou « de gauche », voire néo-marxiste, dont nous parlerons plus loin. Un tel décisionnisme, on le sait, est une théorie de l'ennemi. Et la figure de l'ennemi, condition du politique comme tel, s'enlèverait en ce siècle sur le fond de sa propre perte : nous serions en train de perdre l'ennemi, et donc le politique. Mais depuis quand ?

L'aporie de l'*événement* croise mais aussi capitalise ou surdétermine, quant au *peut-être,* celle de la *décision*. Nul événement, certes, qui ne soit précédé et suivi par son propre *peut-être,* et qui ne soit aussi unique, singulier, irremplaçable que la décision à laquelle on l'associe fréquemment, notamment en politique. Mais ne peut-on avancer, sans paradoxe

facile, que l'événementialité d'un événement reste réduite, sinon exclue, par une décision ? La décision fait événement, certes, mais elle neutralise aussi cette survenue qui doit surprendre et la liberté et la volonté de tout sujet, surprendre en un mot la subjectivité même du sujet, l'affecter là où le sujet est exposé, sensible, réceptif, vulnérable et fondamentalement passif, avant et au-delà de toute décision, avant même toute subjectivation, voire toute objectivation. Sans doute la subjectivité d'un sujet, déjà, ne décide-t-elle jamais de rien ; son identité à soi et sa permanence calculable font de toute décision un accident qui laisse le sujet indifférent. *Une théorie du sujet est incapable de rendre compte de la moindre décision*. Mais cela doit se dire *a fortiori* de l'événement, et de l'événement au regard de la décision. Car si rien n'arrive jamais à un sujet, rien qui mérite le nom d'événement, le schème de la décision tend régulièrement, du moins dans son acception commune et hégémonique (celle qui semble dominer encore le décisionnisme schmittien, sa théorie de l'exception et de la souveraineté), à impliquer l'instance du sujet, d'un sujet classique, libre et volontaire, donc d'un sujet auquel rien n'arrive, pas même l'événement singulier dont il croit, par exemple en situation d'exception, prendre et garder l'initiative. Devrait-on pour autant imaginer une décision « passive », en quelque sorte, et sans liberté, sans cette liberté-là ? Sans cette activité-là, et sans la passivité qui s'y accouple ? Mais non sans responsabilité pour autant ? Faudrait-il se montrer hospitalier pour l'impossible même, à savoir ce que le *bon sens de toute philosophie* ne peut qu'exclure comme la folie ou le non-sens, à savoir une *décision passive,* une décision originairement affectée ? Un hôte aussi indésirable ne peut s'avancer dans l'espace clos ou le chez-soi du sens commun qu'en remettant en mémoire, en quelque sorte, pour s'en autoriser, une vieille invitation oubliée. Il rappellerait ainsi le type ou la silhouette du concept classique de la décision : celle-ci doit interrompre, elle marque un commencement absolu. Elle signifie donc l'autre en moi qui décide et déchire. La décision passive, condition de l'événement, c'est toujours en moi, structurellement, une autre décision, une décision déchirante comme décision de l'autre. De l'autre absolu en moi, de l'autre comme l'absolu qui décide de moi en moi. Absolument singulière en principe, selon son concept le plus traditionnel, la décision n'est pas seulement toujours exceptionnelle, *elle fait exception de moi*. En moi. Je décide, je me décide, et souverainement, cela voudrait dire : l'autre de moi, l'autre-moi comme autre et autre de moi, *fait* ou *fais* exception du même. Norme supposée de toute décision, cette exception normale n'exonère d'aucune responsabilité. Responsable de moi devant l'autre, je suis d'abord et aussi *responsable de l'autre devant*

l'autre. Sans doute rebelle à la conception décisionniste de la souveraineté ou de l'exception (Schmitt), cette hétéronomie ne contredit pas, elle ouvre l'autonomie à elle-même, elle figure le battement de son cœur. Elle accorde la décision au don, s'il y en a, comme don de l'autre. La question aporétique « que peut vouloir dire *donner au nom de l'autre* [1] ? » se laisserait traduire en question de la décision, de l'événement, de l'exception, de la souveraineté, etc. Donner au nom de l'autre, voilà qui libère la responsabilité du savoir ; voilà qui fait donc advenir la responsabilité à elle-même, s'il y en a jamais. Car encore une fois, il *faut savoir,* certes, *il faut le savoir, il faut du savoir* pour prendre une responsabilité, mais le moment décisif ou décisoire de la responsabilité suppose un saut par lequel un acte *s'enlève,* cessant à l'instant de suivre la conséquence de *ce qui est,* c'est-à-dire de ce qui est déterminable par science ou conscience, et donc *s'affranchit* (c'est ce qu'on appelle la liberté), par l'acte de son acte, de ce qui lui est alors hétérogène, à savoir le savoir. *Une décision est inconsciente en somme,* si insensé que cela paraisse, elle comporte l'inconscient et reste pourtant responsable. Et nous déployons ainsi la conséquence classique, inéluctable, imperturbable, d'un concept classique de la décision. C'est cet acte de l'acte que nous tentons de penser ici : « passif», livré à l'autre, suspendu au battement du cœur de l'autre. Car plus haut, l'expression « le battement de son cœur » devait nécessairement s'accorder ainsi : le battement du cœur de l'autre. Là où je n'y peux rien, où je décide de ce que je ne peux pas ne pas décider, librement, nécessairement, recevant jusqu'à ma vie du battement de cœur de l'autre. Nous ne disons pas seulement le cœur mais le battement de cœur : ce qui d'instant en instant, *d'un instant à l'autre,* encore venu d'un autre de l'autre auquel il est aussi livré (et ce peut être moi), il reçoit, ce cœur, il recevra *peut-être* d'une pulsion rythmée ce qu'on appelle le sang, et celui-ci la force d'arriver.

On aura pressenti que c'est là ce que je serais tenté d'appeler *l'aimance :* l'amour *dans* l'amitié, l'aimance au-delà de l'amour et de l'amitié selon leurs figures déterminées, par-delà tous les trajets de lecture de ce livre, par-delà toutes les époques, cultures ou traditions de l'aimer. Ce qui ne veut pas dire que cette aimance puisse se produire elle-même sans figure : par exemple la *philia* dite grecque, l'amour courtois, tel ou tel grand courant, comme on dit, de la mystique. Mais une aimance traverse ces figures.

Et c'est à la condition de s'ouvrir en tremblant au « peut-être ».

1. Cf. *Mémoires -pour Paul de Man,* Galilée, 1988, p. 144.

(Nous y reviendrons sans doute, directement ou indirectement.)

Voilà ce qui peut arriver, si on pense avec quelque conséquence la logique du *peut-être*. Voilà plutôt ce qui peut arriver *à la logique* selon l'expérience du *peut-être*. Voilà ce qui peut arriver à l'expérience même, peut-être, et au concept d'expérience. Voilà ce qui risquerait d'arriver, si on pouvait l'espérer, entre amis, entre deux, entre deux ou plus (mais combien ?), et qui s'aiment.

(À parler ainsi, à dire l'amour ou l'amitié improbable, je ne dis rien, je ne constate ou décris rien. Tout d'abord parce qu'il n'est pas *sûr* que quelque chose de tel existe, et que rien soit jamais présent hors de ce que j'en dis, que vous lisez peut-être à votre manière, et c'est justement ce que je veux dire en attirant le *peut-être* dans cette zone franche — où l'on ne peut compter sur rien, ni nous compter nous-mêmes. Ensuite parce qu'aucune prédication, aucun jugement d'attribution ne peut, nous l'avons maintenant assez vu, se mesurer à ce qui se laisse ainsi marquer, voire signer d'un tel *peut-être*.

Je ne dis donc rien qui soit dit ou dicible.

Et pourtant mon dire, la déclaration d'amour ou l'appel de l'ami, l'adresse à l'autre dans la nuit, l'écrire qui ne se résigne pas à ce non-dit, qui jurerait qu'ils retournent au néant dès lors qu'aucun dit ne les épuise ?

La réponse ne m'appartient plus, c'est tout ce que je voulais vous dire, ami lecteur. Et sans plus savoir s'il faut préférer le rare ou le nombreux.

Je prends la responsabilité de parler juste à ce point, *jusqu'ici,* jusqu'à ce point où je ne réponds plus de rien. Et depuis lequel s'annonce donc toute responsabilité.)

Sans doute n'est-ce là qu'une interprétation active et risquée, peut-être momentanée, de ce que Nietzsche un jour a dit ainsi de la chance, de l'aléa, du « ça et là » de la faveur, d'une sorte d'espèce d'amour, de continuation ou de suite de l'amour, d'un futur de l'amour dont on ne sait pas si quelqu'un l'aura jamais vécu. C'est la conclusion de *Tout ce que l'on nomme amour* et, comme un certain Aristote, un Aristote dont personne, jusqu'à Nietzsche et Blanchot [1], n'aura jamais désavoué

1. « La communauté, qu'elle soit ou non nombreuse (mais, théoriquement et historiquement, il n'y a de communauté que d'un petit nombre - communauté de moines, communauté hassidique (et les kibboutzim), communauté de savants, communauté en vue de la " communauté ", ou bien communauté des amants... », Blanchot, *La Communauté inavouable, op. cit.,* p. 17, voir aussi p. 78, à propos de la « communauté élective ».

la recommandation oligarchique, cette conclusion prononce quelque sentence quant au nombre. Il faut penser et écrire, en particulier de l'amitié, contre le grand nombre. Contre les plus nombreux qui font la langue et légifèrent sur son usage. Contre la langue hégémonique dans ce qu'on appelle l'espace public. S'il y avait une communauté, voire un communisme de l'écriture, ce serait d'abord à la condition de faire la guerre à ceux qui, le plus grand nombre, les plus forts et les plus faibles à la fois, forgent et s'approprient les usages dominants de la langue — la question restant ouverte de savoir si la plus grande force, en un mot l'hégémonie ou la dynastie, est du côté du plus grand nombre ; et si, comme toujours selon Nietzsche, la plus grande force n'est pas du côté du plus faible - et réciproquement. Cicéron, on s'en souvient, expliquait aussi à sa manière cette transmutation du faible en fort, du mort en vivant, etc., et justement comme une histoire de l'amitié. Cette convertibilité n'est jamais étrangère à celle qui déstabilise l'opposition ami/ennemi. Que peut être alors le vrai nom ? De quoi « amitié » peut-elle être le « nom juste » ? Est-ce un nom, seulement ? Est-ce nommable, ce qu'il s'épuise à nommer ?

Mieux vaudrait citer Nietzsche, disions-nous, pour honorer cette chance :

> « Là ce sont apparemment les non-possédants, les inassouvis [les désirants, ceux qui convoitent parce qu'ils manquent : *die Nichtbesitzenden und Begehrenden],* et sans doute furent-ils toujours en trop grand nombre *(ïmmer zu viele),* qui ont fait la langue dont on se sert *(haben... den Sprachgebrauch gemacht).* Quant à ceux à qui, en ce domaine, le sort avait réservé beaucoup de possession et de satisfaction, sans doute ont-ils laissé échapper ça et là *(hier und da)* quelque mot au sujet du " démon furieux ", tel le plus aimable et le plus aimé des Athéniens, Sophocle : mais Éros a toujours raillé de tels blasphémateurs — d'autant qu'il s'agissait justement de ses plus grands favoris *(seine größten Lieblinge).* — Sans doute se trouve-t-il ça et là *(hier und da)* sur la terre une sorte de prolongement de l'amour *(eine Art Fortsetzung der Liebe),* au cours duquel cette convoitise cupide et réciproque entre deux personnes *(bei der jenes habsüchtige Verlangen zweier Personen nacheinander)* a cédé à une nouvelle convoitise, à une nouvelle cupidité *(einer neuen Begierde und Habsucht),* à la soif supérieure *commune* [Nietzsche souligne : *einem* gemeinsamen *höheren Durste]* d'un idéal qui les transcende : mais qui donc connaît cet amour ? qui l'a vécu ? Son vrai nom est *amitié (Ihr rechter Name ist* Freundschaft). »

Les questions restent. Dans ce séisme sémantique, pourquoi ces mots-ci ? Et que veut dire « réciproque » ? et « commun » ? Et « idéal » ? Et

« plus haut » ? Et « juste » ? Que veut dire « juste » pour tous ces mots ? L'amitié comme un nom juste ? Ou l'inimitié, à supposer que cela soit justement son contraire ?

Pour prendre un exemple et poser ces questions autrement, que veut dire Blake ? Blessé dans son cœur, déçu dans une amitié qu'il croit trahie ', il demande ou affecte de demander à Hayley, son ami, de devenir son ennemi *(Do be my enemy) :* mais il l'ordonne aussi, car la phrase est impérative, au nom de l'amitié, pour l'amour de l'amitié *(for Friendships sake).*

Dernière fidélité à quelque spectre de l'amitié perdue ? Ennemi vivant, l'ami resterait aujourd'hui plus présent, et plus fidèle en somme que sous les traits trompeurs, dans la figure ou le simulacre de l'ami infidèle. Il y aurait plus d'amitié attentive, d'attention singulière et de prévenance dans la tension haineuse. L'ennemi est alors mon meilleur ami. Il me hait au nom de l'amitié, d'une amitié inconsciente ou sublime. L'amitié, une amitié « supérieure », revient avec lui. Il y aurait une fidélité de l'ennemi.

Les deux concepts (ami/ennemi) se croisent dès lors et ne cessent plus de s'échanger. Ils s'entrelacent, comme s'ils s'aimaient l'un l'autre, le long d'une hyperbole en spirale : l'ennemi *déclaré* (et Blake le déclare en lui ordonnant de se déclarer : *sois* mon ennemi), l'ennemi vrai, voilà un meilleur ami que l'ami. Car s'il peut me haïr ou me faire la guerre au nom de l'amitié, *for Friendships sake,* par amitié pour l'amitié, par amour de l'amitié, s'il respecte en somme le vrai nom de l'amitié, il respectera mon propre nom. Il entendra ce que celui-ci devrait, même s'il ne le fait pas, nommer proprement, la singularité irremplaçable qui le porte et vers laquelle l'ennemi alors se porte ou se réfère. S'il entend mon ordre, il s'adresse à moi, à moi-même, il me respecte, à distance de haine, moi au-delà de moi, de ma conscience même. Et s'il veut ma mort, du moins la veut-il, peut-être, lui, la mienne, singulièrement. Ce que ne ferait pas l'ami déclaré s'il se contentait de se déclarer tel tout en manquant au nom, à la référence qui porte le nom : celle qui porte le nom et vers l'amitié et vers la singularité. Celle qui mérite le nom.

Il y va donc chaque fois du nom. Du nom porté. Du nom vers lequel se porter. De qui porte le nom vers qui passer le nom. Il y va

1. Cf. *« To forgive Enemies* H[ayley] *does prétend/Who never in his Life forgave a friend »,* William Blake, *Complète Poems,* Penguin Classics, p. 617. Cf. aussi, pp. 617-618, » *On* H[ayley]s *Friendship* » et » To H[ayley]» : *Thy Friendship oft has made my heart to ake / Do be my Enemy for Friendships sake.*

de la référence et du respect. Il y va chaque fois de ce que *déclarer* veut dire : la guerre, l'amour, l'amitié. La différence entre les deux régimes de la déclaration hésite alors entre deux vérités, deux logiques de la négation et de la dénégation, comme entre une logique du mensonge et une logique de l'inconscient. Ces deux logiques ne peuvent manquer de se hanter l'une l'autre. Et de partager même le concept de cette hantise qui travaille le langage de notre temps.

Un concept alors chaque fois porte le fantôme de l'autre. L'ennemi l'ami, l'ami l'ennemi.

Pour entendre ce vocatif de Blake *(Do be my Enemy for Friendships sake),* il faudrait faire justice, un jour, au retour incessant de ses revenants, il y en a tant chez Blake aussi, comme à la partition infinie de tous ses spectres divisés. *Respect* du *spectre,* disait Mary Shelley.

Singulièrement à tous ceux de *Jérusalem : « Half Friendship is the bitterest Enmity* [...]. *« his Spectre also divided* [...]. *But still the Spectre divided, and still his pain increas'd ! / In pain the Spectre divided* [...]. *And thus the spectre spoke : Wilt thou still go on to destruction ? / Till thy life is all taken away by this deceitful Friendship ?* [1] »

1. William Blake, *Jérusalem, The Emanation of the giant Albion, op. cit.,* pp. 635, 642, 643. Il faudrait tout relire. Par exemple : *« Each Man is in His Spectres power / Until the arrivai of that hour / When his Humanity awake / And Cast his own Spectre into the Lake »,* p. 494 ; ou bien * *Never shalt thou a* [lover] *true love find / My Spectre follows thee Behind* », p. 495. Stirner est-il si loin? Affinités spectrales, amitié des revenants. Et Marx ?

Chapitre 4

L'ami revenant
(au nom de la « démocratie »)

Les amis fantômes (Die Freunde als Gespenster).

« Quand nous nous transformons fortement, nos amis qui n'ont pas changé deviennent des fantômes de notre propre passé : le son de leur voix nous arrive de façon effroyablement spectrale *(schattenhaft-schauerlich)* — comme si nous nous entendions nous-mêmes, mais plus jeunes, plus durs, moins mûrs [1]. »

Nietzsche

« [...] on pourrait s'interroger sur l'incapacité de la démocratie à se forger un langage spécifique.[...] jamais la dissociation de la réalité et du nom de la démocratie n'a été poussée si loin... [...] Attaquant donc la démocratie avec ses propres armes [...][2] ».

Nicole Loraux

Nous hésiterions toutefois au bord d'une fiction. Le monde serait suspendu à une sorte d'hypothèse élémentaire et sans bord, une conditionnalité générale gagnerait toutes les certitudes. L'espace et le temps virtuels du « peut-être » seraient *en train* d'aspirer la force de nos désirs, la chair de nos événements, le plus vivant de notre vie. Non, ils ne seraient pas même *en train* de le faire, car la *présence* même d'un tel processus serait rassurante et encore trop effective ; non, ils seraient tout près d'y parvenir et cette imminence suffirait à leur victoire. Elle suffirait non à s'y opposer, à cette force et à cette vie, ni à les contredire, ni

1. *Humain trop humain, 2, Opinions et sentences mêlées,* 242, *op. cit.,* p. 122.

2. « Pour le nom... cela s'appelle une démocratie », dans *L'Invention d'Athènes, Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »,* 1981, Payot, 1993, pp. 225, 227.

au secret d'un nom dans la question politique de l'amitié. Le publiera-t-on, ce nom ? Déliera-t-on la langue et livrera-t-on le nom à l'espace public ? Ouvrira-t-on l'espace public ? Des siècles plus tard, nous le verrons, entre Montaigne et La Boétie, la naissance de l'amitié, la connaissance du nom et la question de l'espace public seront prises dans le même nœud. Ici, le nom propre à citer, Lysis, ce n'est pas n'importe lequel. Et il y va d'un nœud. Maïeutique comme effet *d'analysis,* le Lysis cite en lui-même son homonyme, il se lie ainsi au nom commun *(lysis)* qui désigne, comme par hasard, la déliaison, le détachement, l'affranchissement, le dénouement, le lien défait ou dissous par *l'analyse,* la solution, voire l'absolution, et même la solitude. Voici un dialogue inaugural sur l'amitié. Or comment s'appelle-t-il ? Y a-t-on pensé ? Son titre cite un nom propre qui décrit communément un nœud défait tout en vous engageant à l'analyse de ce que veut dire être solitaire.

Citations de citations, donc, au sujet de la possibilité de citer les grands amis, les vrais. Même s'ils sont plus de deux, le modèle *(exemplar)* sera le plus souvent fourni par un duel, par quelques grands couples d'amis. Toujours des hommes. Enfin le plus souvent, et c'est ce qui compte, c'est d'eux qu'on parle, de eux *deux,* c'est de *deux* qu'on garde la mémoire et archive la légende. Notre culture, notre école, notre littérature sont le théâtre de ces couples - et la postérité de ces grands amis. La Boétie le savait d'avance, il se le promettait à eux deux, avant d'évoquer « un secret pacte de nature », « la sève paternelle » et le changement « de nom » :

> « Si le destin le veut, la postérité, sois-en sûr,
> Portera nos deux noms sur la liste des amis célèbres [1]. »

L'interprétation ici engagée reste, nous n'en doutons pas, insuffisante et préliminaire au regard de tant d'héritages, notamment au regard du corpus nietzschéen, œuvre foisonnant, aphoristique et apparemment instable. Notre approche reste prudente et modeste au regard d'une provocation sans mesure. Nous restons presque muets devant un réquisitoire exigeant mais insaisissable dans ses postulations successives ou simultanées. Or en dépit ou à cause de ces précautions, peut-être une telle lecture semble-t-elle trop philologique, micrologique, *lisante,* complaisante aussi avec le temps qu'elle se donne dans l'urgence, juste

1. « À Michel de Montaigne», traduit par Pierre Pachet dans *L'amitié,* Point Hors Ligne, 1984, p. 223.

au moment où il ne faudrait plus attendre. Au moment où notre monde est livré à de nouvelles violences, à de nouvelles guerres, à de nouvelles figures de la cruauté ou de la barbarie (et non pas toujours de cette « bonne » et nécessaire barbarie que Benjamin appelait parfois contre l'autre, celle de la vieille culture), au moment où se déchaînent des *hostilités* qui ressemblent trop mais ne ressemblent plus du tout aux pires que nous ayons jamais connues, l'urgence politique et historique de ce qui nous arrive devrait tolérer, dira-t-on, moins de patience, moins de détours et moins de discrétion bibliophilique. Moins de rareté ésotérique. Il n'est plus temps de prendre son temps, pensent sans doute nombre de nos contemporains bien intentionnés, comme si l'imminence était inédite, comme s'il nous avait jamais été donné de prendre notre temps dans l'histoire, et comme si l'urgence absolue n'était pas la loi de la décision, de l'événement et de la responsabilité, leur loi structurelle, celle qui s'inscrit *a priori* à même leur concept. Des siècles de réflexion préparatoire, de délibération théorique, l'infinité même d'un savoir ne changeraient rien à cette urgence. Celle-ci est absolument coupante, décisive, décisoire, déchirante, elle doit interrompre le temps de la science et de la conscience auquel l'instant de la décision restera toujours hétérogène. Nous nous sentons donc, il est vrai, appelés « en direct » à des réponses ou à des responsabilités immédiates. Il est vrai aussi qu'elles semblent s'inscrire plus naturellement dans l'espace de la philosophie politique. C'est vrai, ce sera toujours vrai et nous serons à cet égard toujours en défaut. Nos réponses et nos responsabilités ne seront jamais adéquates et jamais assez directes. La dette est infinie. Urgente parce qu'infinie. *A priori* infinie pour un être fini, dès lors qu'un devoir, s'il y en a, se présente à lui.

Sans prétendre nous défendre ou nous justifier adéquatement sur ce point, risquons toutefois une hypothèse limitée : interrogé à la fois pour lui-même et comme un effet symptomatique, l'événement du texte (de) « Nietzsche » nous paraît marquer, pour y appartenir déjà, une mutation dans le champ du politique et de la communauté en général. Nietzsche n'est sans doute pas le seul à signifier cette mutation. C'est pourquoi nous parlons précisément, au moins par provision, d'un *champ,* même si l'identité et la clôture de ce champ sont justement ce qui devient désormais le plus problématique. Mais qui plus ou mieux que Nietzsche, qui plus thématiquement que lui aurait nommé la politique, l'histoire du monde comme histoire (du) politique, *dans son lien à l'aimer,* justement, à l'amitié comme à l'amour, plus précisément à l'histoire grecque, juive et chrétienne de ce lien, de la liaison et de la déliaison de ce lien ? Et donc à l'inimitié, à la haine, à l'hostilité, à la guerre ?

Autrement dit, qui aurait mieux nommé notre histoire, notre mémoire, notre culture, s'il en est une et qui soit *une ?* Qui aura mieux *représenté* ce qui arrive à notre monde, ce qui nous arrive, ce qui arrive à nous en affectant jusqu'à la possibilité de dire *nous,* et précisément sur l'exemple politique de l'opposition ami/ennemi ? Qui aura mieux que lui, de ce point de vue, *représenté* le mouvement massif et moléculaire qui, à la fin du siècle passé, s'est mis à agiter tous les atomes de cet ensemble non clos, ses atomes conceptuels ou non, ses éléments plus ou moins que sémantiques ? À renverser, à contester même leur identité élémentaire, à dissoudre leur irréductibilité à l'analyse, à démontrer la nécessité inéluctable de cette perversion qui faisait passer les contraires l'un dans l'autre, l'ami dans l'ennemi, le fort dans le faible, l'hégémonique dans l'opprimé, etc. ? Et qui l'a fait, donc, dans un ensemble (un « champ », mais désormais sans limite assignable, sans terre assurée et rassurante, mais d'autant plus fini par là), peut-être dans un monde, mais *dam* un monde qui tout à coup ne tient plus ensemble, se disloque, ne se ferme plus, n'est plus *en* lui, et paraît livré à ce qui ressemble à une folie chaotique, au désordre et à l'aléa ?

Cette mutation, certes, n'appartient pas seulement à l'ordre du discours ou du texte, au sens étroit, courant et périmé de ces mots. Elle n'est pas seulement philosophique, spéculative ou théorique. Si multiple, extensible et protéiforme soit-il, le corpus d'un individu singulier nommé « Nietzsche » ne saurait à lui seul en témoigner, encore moins la contenir. Comme toute mutation, celle-ci n'est jamais exempte de répétition, mais elle aurait affecté, selon nous, l'unité de ce champ, sa clôture aussi bien que tous les concepts organisateurs de quelque chose comme la communauté politique. Bien que cette affirmation ne se fie à aucune contemporanéité assurée, nous *appartenons* (voilà ce que nous nous risquons ici à dire) au temps de cette mutation, qui est justement une terrible secousse dans la structure ou l'expérience de l'*appartenance*. Donc de la propriété. De l'appartenance et du partage communautaire : la religion, la famille, l'ethnie, la nation, la patrie, le pays, l'État, l'humanité même, l'amour et l'amitié, l'aimance, publique ou privée. Nous appartenons à cette secousse, si c'est possible, nous tremblons en elle. Elle nous traverse, elle nous transit. Nous lui appartenons sans lui appartenir. C'est en elle que résonnent tous les grands discours (nous avons déjà nommé ceux de Bataille, de Blanchot, de Nancy, par exemple, mais d'autres, tant d'autres encore, au loin et au plus près de nous) quand ils prennent le risque et la responsabilité mais aussi quand ils *se rendent* à la nécessité de réfléchir et de formaliser, si on peut dire, la dislocation absolue, le désajointement sans bordure ; quand ils les

signalent aussi dans la nuit, tantôt selon le temps sans durée de l'éclair ou de la foudre, tantôt selon le tour et le retour d'un phare, toujours en lançant des appels fous et impossibles, des avertissements quasiment muets, des mots qui se consument dans une sombre lumière, tels les syntagmes typiques et récurrents de « rapport sans rapport », de communauté sans communauté (« communauté de ceux qui n'ont pas de communauté »), de communauté « désœuvrée », de communisme ou de communauté « inavouable », et de tous les « X sans X » dont la liste est par définition sans fin, finie d'être infinie. Oui, ces mises en garde tournent sans fin. Oui, comme des projecteurs sans littoral, elles balaient le ciel noir, elles s'éteignent ou disparaissent à intervalles réguliers et portent l'invisible dans leur lumière même. On ne sait même plus contre quels écueils ou quels abîmes elles nous préviennent. On n'évite l'un que pour se précipiter vers l'autre. On ne sait même plus si ces veilleurs nous orientent vers une autre destination, si même une destination reste encore promise ou déterminable.

Nous voulons seulement croire que nous sommes sur la trace d'une axiomatique impossible et qui reste à penser. Or si elle se ferme peut-être, d'instant en instant, d'un coup de projecteur à l'autre, d'un phare à l'autre (car les *lighthouses* sont nombreuses et ce ne sont plus des maisons là où il n'y a plus de maison et où c'est là ce qui arrive, qu'il n'y ait plus de maison), c'est que la nuit tombe sur la valeur de valeur, et donc sur le désir même d'une *axiomatique,* d'un système de valeurs conséquent, accordé ou présupposé.

Or que *feraient* une « histoire », une science ou une action historique qui se voudraient résolument et ingénument extradiscursives et extratextuelles ? Que *feraient en vérité* une histoire ou une philosophie politiques enfin *réalistes* si elles ne prenaient en charge, pour s'y mesurer, pour en rendre compte, l'extrême formalisation, les nouvelles apories, l'instabilité sémantique, toutes les conversions inquiétantes que nous venons de voir à l'œuvre dans ces signaux ? Si elle ne tentait de lire tous les possibles d'apparence contradictoire (« rapport sans rapport », « communauté sans communauté », etc.) auxquels nous rappellent ces « discours sophistiqués » ? Disons-le : très peu de choses, presque rien. Elles manqueraient le plus dur, le plus résistant, le plus irréductible, le plus autre de la « chose même ». Elles s'affubleraient de « réalisme » au moment de tourner court devant la chose — et de répéter, répéter, répéter sans même la conscience ou la mémoire du ressassement.

Car enfin, que se passe-t-il dans le monde pour qu'on puisse désormais parler ainsi ? Pour qu'on le doive ? Pour que résonne ainsi la voix convaincante, rigoureuse, inéluctable, la voix la plus responsable aussi

de la nécessité ? Qu'est devenue, par exemple, la structure *réelle* du politique, des forces et de la domination en politique, des rapports de force et de faiblesse, du « lien social », des marques et du discours qui le constituent, pour qu'on *puisse* aujourd'hui *sérieusement, gravement* en parler ainsi ? Qu'est-elle devenue, cette *réalité,* mais qu'a-t-elle été d'abord pour que ce qui passe ainsi l'entendement soit entendu ? Mieux, pour qu'il paraisse le plus *conséquent ?* Pour qu'on *doive* aussi parler de la sorte ? Pour qu'on se sente obligé de parler justement, *et de façon aussi paradoxale ou aporétique, aussi impossible,* de communauté, de droit, de liberté, d'égalité, de république et de démocratie ? De fraternité ? D'amitié, en somme, ou d'inimitié puisque le sens de cette « chose » est partout impliqué, dans chacun de ces mots ?

Même si on se fiait aux concepts, encore si grossiers, *d'effet* ou de *symptôme,* quand on parle de ces « choses-là », il ne faudrait pas oublier que ces « choses-textes » consistent justement à contester radicalement les schèmes traditionnels de la causalité ou de la signification, nous rappelant sans cesse à l'irréductibilité de ce qui se tient au-delà de ce discours même : l'autre, l'événement, la singularité, la force/faiblesse, la différence de force, le « monde », etc. Comment lire ces discours comme discours, ces écrits, si l'on veut (ceux de Bataille, Blanchot, Nancy et d'autres, tous ceux dont le texte de Nietzsche, c'est ce que nous avons voulu montrer, annonce la venue, l'appelle plutôt, porte la loi et le désordre au secret de cet appel, faisant, dans la même phrase téléiopoiétique, déjà venir ce qui n'est pas encore venu) ? Même si on les tenait pour des effets et des symptômes dérivables, encore faudrait-il en analyser et formaliser la possibilité de façon pertinente. Pertinente et, si c'était possible mais voilà toute la question, exhaustive. Une formalisation complète en serait nécessaire non seulement pour déterminer de quoi ils sont l'effet symtomatique mais pour savoir de quoi cette cause supposée, la chose, le « réel » même, aura été *capable*. Pour rendre compte d'un effet-symptôme depuis ce dont il est supposé être l'effet-symptôme, il faut d'abord tenter de le lire dans la langue qu'il parle, même si on ne s'y limite pas. Et lire consiste aussi à ne pas s'y limiter, de trace en trace. Sans quoi la « réalité » de ce réel ou l'« histoire » de cette chose dont on se réclame et qu'on en distingue resterait à la fois indéterminée et imaginaire. Ce qui arrive si souvent, on le sait trop, dans le discours, car c'en est un aussi, ne l'oublions pas, de tant de champions « réalistes » du réfèrent et de l'effectivité historiques.

C'est donc avec ce souci que nous entrons, et nous y sommes depuis longtemps engagés, dans ce qui ressemble à un long détour. C'est avec ce souci que nous allons encore esquisser une lecture plus directement

politique, si l'on veut, du vocatif de Nieztsche (« O ennemis... »), comme de la télépoièse qui convertissait régulièrement l'ami en ennemi - et réciproquement, au risque de spectraliser, d'autres diraient de perdre l'un et l'autre.

— Nous avons perdu l'ami, dit-on dans ce siècle.

- Non, l'ennemi, dit une autre voix, dans ce même siècle finissant. Et les deux parlent du politique, voilà ce que nous voudrions rappeler. Ils parlent en somme d'un crime politique dont on ne sait plus, question de frontière, s'il se définit *dans l'ordre du politique* (par exemple quand on assassine, torture ou terrorise dans un État donné pour des raisons politiques) ou s'il est un crime *contre le politique même,* quand d'une façon ou d'une autre il met à mort ce sans quoi on ne pourrait même plus définir un crime politique et le distinguer de tout autre, même plus en appeler à une raison politique et à quelque critique de la raison politique. Perdre l'ennemi, dans cette hypothèse, ce ne serait pas nécessairement un progrès, une réconciliation, l'ouverture d'une ère de paix ou de fraternité humaine. Ce serait pire : une violence inouïe, le mal d'une méchanceté sans mesure et sans fond, un déchaînement incommensurable dans ses formes inédites, donc monstrueuses, une violence au regard de laquelle ce qu'on appelle hostilité, guerre, conflit, inimitié, cruauté, haine même retrouveraient des contours rassurants et finalement apaisants - parce qu'*identifiables*. La figure de l'ennemi serait alors secourable, précisément en tant que figure, en raison des traits qui permettent de *l'identifier* comme tel, identique encore à ce qu'on a toujours déterminé sous ce nom. Ennemi identifiable, c'est-à-dire *fiable* jusque dans sa traîtrise - et donc familier. Un prochain, en somme, on pourrait presque l'aimer comme soi-même, on le reconnaît depuis le fond d'une histoire commune. Cet adversaire resterait un voisin, même si c'est un mauvais voisin à qui il faut faire la guerre.

Parmi toutes les lectures politiques possibles, nous nous apprêtons à privilégier l'une d'entre elles, précisément là où, en apparence du moins, elle reconduirait à une tradition. A une tradition déjà de la modernité. A une tradition que le xx^{e} siècle aurait relancée, certes, et relancerait encore dans des conditions nouvelles, d'une guerre mondiale à l'autre et d'une mutation à l'autre de ses après-guerres.

Mais à une tradition de la modernité qui, de façon naturellement différenciée et compliquée, remonte au moins à Hegel.

Elle prend une forme systématique chez Carl Schmitt et nous croyons nécessaire de nous y arrêter ici provisoirement. Longuement mais provisoirement. En raison de l'intérêt propre des thèses schmittiennes, certes, et de leur originalité là où pourtant elles paraissent aussi rageu-

sèment conservatrices dans leur contenu politique que réactives et traditionalistes dans leur logique philosophique. Mais aussi en raison de leur héritage. On en connaît bien le paradoxe et l'équivoque. Est-il fortuit que la même filiation allie plusieurs familles de l'extrême-droite et de l'extrême-gauche (marxiste, post- ou néo-marxiste) [1] ?

1. Pour limiter au moins une équivoque inévitable, disons-le sans tarder et sans détour : la lecture déconstructrice que nous tenterons ici de la pensée schmittienne ne nous détournera pas de deux convictions.

La première concerne le lien indéniable entre cette pensée *du* politique comme *pensée politique* d'une part, et, d'autre part, les engagements de Schmitt, ceux qui ont conduit à son arrestation et à son jugement après la guerre. À bien des égards, ces engagements paraissent souvent plus graves et plus répugnants que ceux de Heidegger (voir par exemple les déclarations antisémites sur les « falsifications juives du concept d'esprit », citées par Habermas dans « L'idéalisme allemand et ses penseurs juifs », dans *Profils philosophiques et politiques,* Tel, Gallimard, 1974, p. 83 ; et plus récemment « Le besoin d'une continuité allemande. Carl Schmitt dans l'histoire des idées politiques de la RFA », dans Les Temps modernes, 575, juin 1994).

Mais, voici l'autre conviction, cela ne devrait pas nous détourner d'une lecture sérieuse ; ni nous empêcher de prendre en compte une pensée et un travail qui plongent par tant de racines dans la tradition la plus riche de la culture théologique, juridique, philosophique, politique de l'Europe, dans le sol d'un *droit européen* dont ce penseur catholique (probablement resté nazi au-delà du temps où il se déclara tel, et sans doute à jamais antisémite, d'un antisémitisme dont la virulence a pris des formes extrêmes) s'est voulu le dernier défenseur acharné. Dans cette mesure, précisément, cette même pensée et ce même travail ont multiplié de précieux coups de sonde dans le monde *redoutable* qui s'annonçait, dès les années vingt de ce siècle. Comme si la peur de voir venir ce qui vient en effet avait aiguisé le regard d'un guetteur assiégé. Telle serait la scène, dans notre hypothèse : la lucidité et la peur n'ont pas seulement poussé un veilleur terrifié et insomniaque à anticiper les tempêtes et les séismes qui allaient bouleverser le champ historique, l'espace politique, les frontières des concepts et des pays, l'axiomatique du droit européen, les liens entre le tellurique et le politique, la technique et la politique, les médias et la démocratie parlementaire, etc. Du coup, un tel « veilleur » aurait été plus sensible que tant d'autres à la fragilité, à la précarité « déconstructible » des structures, des frontières et des axiomes qu'il voulait à tout prix protéger, restaurer ou « conserver ». Cette lucidité, à savoir le courage de sa peur, l'a aussi conduit à multiplier, dans l'affolement d'une stratégie défensive, les alliances les plus paradoxales, mettant ainsi à nu des combinatoires formelles dont nous aurions toujours le plus grand besoin de méditer encore aujourd'hui la possibilité : comment se fait-il qu'à certains égards le discours schmittien le plus farouchement conservateur se reconnaisse tant d'affinités avec les mouvements en apparence les plus révolutionnaires de ce temps, de Lénine à Mao ? Quel aurait été leur ennemi commun ? Et comment expliquer l'intérêt qu'une certaine extrême-gauche, dans plus d'un pays, aura montré pour Schmitt *!* Comment expliquer cette influence encore vivante, malgré tant de procès ? Il y a plus à apprendre de ces équivoques que de bien des dénonciations bien-pensantes qui s'abritent derrière une vague chronique des contagions ou des alliances objectives. Ces dénonciations paresseuses prennent souvent prétexte de ce trouble et du

Premier rappel : pour Schmitt, c'est en vérité le politique comme tel, ni plus ni moins, qui n'existerait plus sans la figure de l'ennemi et sans la possibilité déterminée d'une véritable guerre. En perdant l'ennemi, on perdrait simplement le politique lui-même - et tel serait l'horizon de notre siècle après les deux guerres mondiales. Combien d'exemples ne pourrait-on donner aujourd'hui de cette désorientation du champ politique là où l'ennemi principal ne paraît plus identifiable ! L'invention de l'ennemi, voilà l'urgence et l'angoisse, voilà ce qu'il faudrait réussir, en somme, pour re-politiser, pour mettre fin à la dé-politisation ; et là où l'ennemi principal, là ou l'adversaire « structurant » paraît introuvable, là où il cesse d'être identifiable, donc fiable, la même *phobie* projette une multiplicité mobile d'ennemis potentiels, substituables, métonymiques et secrètement alliés entre eux : la conjuration.

Que le politique lui-même, que l'être-politique du politique surgisse, dans sa possibilité, avec la figure de l'ennemi, voilà l'axiome schmittien, sous sa forme la plus élémentaire. Il serait injuste d'y réduire, comme on le fait souvent, la pensée de Schmitt mais un tel axiome lui serait pourtant indispensable, comme à son décisionnisme, à sa théorie de l'exception et de la souveraineté. La disparition de l'ennemi sonnerait le glas du politique comme tel. Il marquerait le commencement de la dépolitisation *(Entpolitisierung),* le commencement de la fin du politique. Devant cette fin, au bord eschatologique de cette mort imminente, au moment où le politique a commencé d'expirer, le sage ou le fou schmittien pourrait soupirer son *hélas : «* il n'y a pas d'ennemi ! *(es gibt keinen Feind!)».* A qui s'adresserait-il alors («Ennemis...!» *« Feinde...! »*), à quels ennemis ? Peut-être à ses ennemis politiques avec lesquels il partagerait encore cet amour de la guerre hors de l'horizon de laquelle, selon Schmitt, il n'est pas d'État. Mais peut-être s'adresserait-il aussi aux ennemis *du* politique, les derniers des ennemis, les pires, des ennemis pires que des ennemis.

En tout cas l'axiome schmittien se pose aussi dans une postérité « nietzschéenne ». Qu'il soit accordé à une politique fondamentalement chrétienne, cela n'est certes pas insignifiant même si on le considère à beaucoup d'égards comme secondaire. Dans *Le concept du politique* [1],

constat empirique des « mauvaises influences », sans avoir rien de plus à en dire, pour se détourner et tenter de détourner les autres de la lecture, du travail, de la question. Ceux qui se contentent de dénoncer ainsi dissimulent trop souvent l'apathie et la méconnaissance, la dénégation plutôt, devant cela même que la panique réactive de Schmitt a au moins, à sa manière, appréhendé. Quelle manière ? Voilà de quoi nous voudrions parler un peu.

1. Sous ce titre, nous nous référerons régulièrement à *Der Begriff des Politischen*

Schmitt (dont le nazisme massivement avéré reste aussi complexe et surdéterminé que son rapport avec Heidegger, Benjamin, Léo Strauß [1], etc.) prétend isoler le prédicat déterminant, la différence spécifique du politique. Il écrit par exemple : « La distinction spécifique du politique *(die spezifisch politische Unterscheidung),* à laquelle peuvent se ramener les actes et les mobiles politiques, c'est la discrimination entre *l'ami* et *l'ennemi (die Unterscheidung von* Freund *und* Feind) [2]. »

Si la distinction ou la marque différentielle *(Unterscheidung),* si la détermination du politique, si la « différence politique » elle-même *(die politische Unterscheidung)* revient ainsi à une discrimination *(Unterscheidung) entre* l'ami et l'ennemi, une telle dissociation ne se réduit pas à une simple différence. C'est une opposition déterminée, l'opposition même. Ce que cette détermination suppose, c'est précisément l'opposition. Que cette opposition s'efface, et la guerre avec elle, la région nommée « politique » perd ses frontières ou sa spécificité.

De cet axiome et de ces définitions, Schmitt tire un grand nombre de conséquences, notamment quant à une certaine dé-politisation. Là serait le risque essentiel de l'humanité moderne — et même de l'humanité tout court qui, *en tant que telle,* ignore la figure de l'ennemi. Il n'y a pas d'ennemi de l'humanité. Un crime contre l'humanité n'est pas un crime politique. Hélas, pour l'humanité en tant que telle, il n'y a pas encore ou il n'y a déjà plus d'ennemi ! Quiconque s'intéresse à l'humanité en tant que telle, selon Schmitt, cesse de parler politique et devrait le savoir.

Est-il trop sage ou trop fou, celui qui nous adresse cet avertissement ? Schmitt prétend réveiller une tradition qui commençait à s'assoupir. Qu'on les accrédite ou non, certaines de ses remarques doivent ici nous intéresser. Il nous faut en souligner deux. Elles concernent d'une part l'opposition public/privé, d'autre part un certain concept de l'éthique.

(1932), dans sa réédition de 1963, reprise en 1979, Duncker & Humblot, Berlin, avec le sous-titre *« Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien »,* ainsi qu'à sa traduction française, *La Notion du politique, Théorie du partisan,* par M.-L. Steinhauser, Préface de J. Freund, Flammarion, 1992. (Cet ouvrage avait d'abord paru dans la Collection « Liberté de l'esprit » créée par R. Aron.) Modifiant encore légèrement, ici ou là, cette traduction, nous indiquerons chaque fois la page de l'original suivie par celle de la traduction.

1. À propos de ce dernier, cf. Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Léo Strauß i und « Der Begriff des Politischen ». Zu einem Dialog unter Abwesenden,* Ce livre publie l'étude de Strauß sur *Le concept du politique* (en français dans *Théologie politique, 1922, 1969,* tr. et présenté par J.-L Schlegel, Gallimard, 1988) et trois lettres inédites de 1932-1933.

2. P. 26 ; p. 64.

Commençons par la première. Nous aborderons la seconde beaucoup plus tard.

Sans proposer d'équivalence ou de symétrie pour l'ami, terme opposé de la discrimination *(Unterscheidung),* Schmitt considère que l'ennemi a toujours été tenu pour « public ». Le concept d'ennemi *privé* n'aurait aucun sens. En vérité, c'est la sphère même du public qui surgit avec la figure de l'ennemi :

> « On peut partager ou non les espoirs et les efforts d'éducation cités, on ne saurait raisonnablement nier que les peuples se regroupent conformément à l'opposition ami-ennemi, que cette opposition demeure une réalité de nos jours et qu'elle subsiste à l'état de virtualité réelle *(als reale Möglichkeit)* pour tout peuple qui a une existence politique.
>
> Ce n'est donc pas le concurrent ou l'adversaire au sens général du terme qui est l'ennemi. Ce n'est pas davantage le rival personnel, privé, que l'on hait et pour qui on ressent de l'antipathie. L'ennemi, ce ne peut être qu'un ensemble d'individus groupés, *affrontant* un ensemble de même nature et engagé dans une lutte pour le moins virtuelle, c'est-à-dire effectivement possible *(Feind ist nur eine wenigstens eventuell, d.h. der realen Möglichkeit nach* kämpfende *Gesamtheit von Menschen die einer ebensolchen Gesamtheit gegenübersteht)* [1]. »

Si nous citons la lettre originale de cette dernière phrase (un peu maltraitée par la traduction), c'est qu'elle enveloppe la zone la plus obscure de la difficulté. Elle désigne en effet de façon furtive, presque elliptique, comme s'il allait de soi, le ressort profond de cette logique : le passage de la possibilité à l'éventualité (ici spécifiée comme *éventualité minimale)* et de l'éventualité à l'éffectivité (ici nommée possibilité réelle, *« reale Möglichkeit »).* Ce passage s'effectue, il se précipite justement là où l'abîme d'une distinction se trouve saturé. Il consiste en fait à dénier l'abîme. Comme toujours, le plein se fait au présent : au nom d'un présent, par allégation de présence, ici dans la forme d'un participe présent *(kämpfende).* Ce participe présent, Schmitt le souligne, comme pour montrer du doigt le lieu sensible de l'opération, dans une attention malheureusement omise par la traduction. Dès lors que la guerre est possible, elle est en cours, semble-t-il dire, présentement, dans une société de combat, dans une communauté présentement en guerre puisqu'elle ne se présente à elle-même comme telle que par référence à cette guerre possible. Que celle-ci ait lieu ou non, qu'elle soit ou non

1. P. 29; p. 67.

décidée, qu'elle soit ou non déclarée, c'est là une alternative empirique au regard d'une nécessité d'essence : la guerre a lieu, elle a déjà commencé avant de commencer, dès lors qu'elle est tenue pour *éventuelle* (c'est-à-dire annoncée comme un événement non exclu dans une sorte de futur contingent). Et elle est *éventuelle* dès qu'elle *est possible*. Schmitt ne veut pas dissocier la modalité quasi transcendantale du possible et la modalité historico-événementielle de l'éventuel. Il nomme tantôt l'éventualité *(wenigstens eventuell),* tantôt la possibilité *(Möglichkeit),* sans thématiser le critère de distinction. La traduction française ne tient aucun compte de la différence entre ces deux mots [1]. Dès lors que la guerre est possible-éventuelle, l'ennemi est présent, il est là, sa possibilité est présentement, effectivement supposée et structurante. Son être-là est effectif, il institue la communauté comme communauté humaine de combat, comme collectivité *combattante* (kàmpfende *Gesamtheit von Menschen).* Du coup, le concept de l'ennemi est *a priori* déduit ou construit, de façon à la fois analytique et synthétique, synthétique *a priori,* si l'on préfère, comme concept politique ou mieux, comme le concept même du politique. Il importe dès lors qu'on le purifie de toute autre dimension, en particulier de tout ce qui s'oppose au politique ou au public, à commencer par le privé, par tout ce qui peut ressortir à l'individuel ou même au psychologique, au subjectif en général. En fait, cette prudence et cette rigueur conceptuelles ne peuvent manquer d'impliquer, comme c'est toujours le cas, quelque procédure phénoménologique. Selon ce qui ressemble, au moins, à une réduction eidétique il faut mettre entre parenthèses tout fait et toute région qui ne s'annoncent pas *comme* politiques. Il faut suspendre toute autre discipline régionale, tout autre savoir : économique, esthétique, moral, militaire, technique, religieux même, encore que la tradition théologico-politique doive rester à l'œuvre pour des raisons essentielles, on le sait mais nous y reviendrons, dans cette pensée apparemment séculaire du politique [2]. Cette prudence à la fois phénoménologique et sémantique est souvent

1. Cf. pp. 33-35 ; pp. 70-73. Plus loin, pour mettre en garde contre la confusion qui pourrait s'ensuivre, Schmitt rappelle l'analogie profonde des postulats théologiques et des postulats politiques. Il parle alors, au sujet de la distinction ami/ennemi, d'« effectivité ou de possibilité réelle » *(die reale Wirklichkeit oder Möglichkeit der Unterscheidung von Freund und Feind),* Celle-ci serait *présupposée* par des théoriciens « pessimistes » du politique comme Machiavel, Hobbes et même Fichte (p. 64 ; p. 109). Nous verrons plus loin en quoi ces théoriciens pessimistes sont aux yeux de Schmitt les seuls penseurs authentiques du politique.

2. Cf. *Parlementarisme et Démocratie,* tr. J.-L. Schlegel, Préface de P. Pasquino, Le Seuil, 1988, p. 39 et *Théologie politique, op. cit.,* Intr. de J.-L. Schlegel, p. VII.

difficile à observer mais elle représente un enjeu déterminant pour Schmitt. Elle semble parfois s'autoriser, du moins dans *Le Concept du politique,* d'une distinction d'abord marquée dans deux langues, le latin et le grec *(hostis/inimicus, polémios/ekhthrôs),* comme si la distinction du politique ne pouvait se dire proprement dans plus de deux idiomes, comme si d'autres langues n'y accédaient pas aussi clairement, pas même l'allemand. Mais il est difficile de dire si Schmitt s'autorise de cette référence linguistique ou s'il s'en sert comme d'un heureux auxiliaire pédagogique. Il se pourrait qu'il fasse les deux à la fois, comme si toute l'histoire du politique, à savoir la rigoureuse détermination de l'ennemi, scellait ici ou là dans une chance linguistique une nécessité universelle qui ne s'y réduit jamais. En fait, après la publication de son livre en 1932, Schmitt est plus d'une fois revenu sur cette limitation linguistique, nous en préciserons le contexte dans un instant.

La question serait-elle encore, et comme toujours, celle du « juste nom », comme dirait Nietzsche ? Du juste nom d'amitié ou de son contraire supposé, l'inimitié ? Nous qui parlons latin, il nous faudrait donc comprendre, en y ajustant notre langage, que le contraire de l'amitié, *en politique,* et selon Schmitt, ce n'est pas *l'inimitié,* c'est *l'hostilité.* Première conséquence : l'ennemi politique ne serait pas forcément inamical, il ne nourrirait pas nécessairement de sentiment d'inimitié à mon égard, et réciproquement. D'ailleurs le sentiment n'aurait rien à voir, ni la passion, ni l'affect en général. Voilà une expérience de l'ami/ennemi totalement pure, dans son essence politique, de tout affect, du moins de tout affect personnel, à supposer qu'il y en ait jamais d'autre. Si l'ennemi est l'étranger, la guerre que je lui ferais devrait rester, pour l'essentiel, sans haine, sans *xénophobie* intrinsèque. Et le politique commencerait par cette purification. Par le calcul de cette purification conceptuelle. Je peux aussi faire la guerre à mon ami, une guerre au sens propre, une guerre propre et sans merci. Mais sans haine.

D'où une première possibilité de glissement sémantique et d'inversion : l'ami *(amicus)* peut être un ennemi *(hostis),* je peux être hostile envers mon ami, je peux lui être hostile publiquement, et je peux inversement aimer (en privé) mon ennemi. Et tout cela suivrait en bon ordre, de façon régulière, la distinction entre le privé et le public. Autre façon de dire que partout où cette frontière est menacée, fragile, poreuse, contestable (nous désignons ainsi tant de possibilités que « nôtre-temps » accentue et accélère de mille façons), le discours schmittien tombe en ruine. C'est contre la menace de cette ruine qu'il se construit. Il se défend, il se mure, il se reconstruit sans cesse contre ce qui vient, il se

bat contre l'avenir avec une énergie prophétique et pathétique. Mais c'est aussi depuis cette menace, c'est depuis l'angoisse qu'elle semble inspirer à ce penseur traditionaliste et catholique du droit européen que ce dernier voit venir, mieux que tant d'autres, la force d'avenir qui prend cette figure menaçante. Cette angoisse réactive et prête à tout se présente souvent dans la rigueur du concept, une rigueur vigilante, minutieuse, implacable et héritée de la tradition. De la tradition que tout ce discours entend d'ailleurs servir et répéter, pour lui permettre de se mesurer à la nouveauté de ce qui vient et pour tenter, semble-t-il, de l'emporter. Avec l'énergie du désespoir. Pour ne pas manquer l'ennemi, il faut savoir qui il est, et ce que, dans le passé, le mot « ennemi » a toujours désigné, plus précisément ce qu'il a dû désigner. Non, ce qu'il *aurait dû* désigner :

> « L'ennemi ne saurait être qu'un ennemi *public (nur der* öffentliche *Feind),* parce que tout ce qui est relatif à une collectivité, et particulièrement à un peuple tout entier, devient de ce fait affaire *publique*. Ennemi, c'est *hostis* et non *inimicus* au sens plus large ; *polemios* et non *ekhthrós*. À l'instar de certaines autres langues, la langue allemande ne fait pas de distinction entre l'ennemi privé et l'ennemi politique, ce qui rend possible bien des malentendus et des falsifications. Le passage bien connu : " Aimez vos ennemis " (Matth. 5, 44 ; Luc 6, 27) signifie *diligite* inimicos *vestros, agapâte tous ekhthrous umôn* et non : *diligite hostes vestros ;* il n'y est pas question d'ennemi politique. Et dans la lutte millénaire entre le christianisme et l'Islam, il ne serait venu à l'idée d'aucun chrétien qu'il fallait, par amour pour les Sarrasins ou pour les Turcs, livrer l'Europe à l'Islam au lieu de la défendre. L'ennemi au sens politique du terme n'implique pas une haine personnelle, et c'est dans la sphère du privé seulement que cela a un sens d'aimer son ennemi, c'est-à-dire son adversaire [1]. »

(Il y aurait beaucoup à dire *aujourd'hui* entre tant et tant d'autres indices analogues qui foisonnent dans le texte de Schmitt, sur le choix de cet exemple : l'Islam qui resterait un ennemi, même si nous, les Européens, devions aimer les musulmans comme nos prochains. Il ne fallait pas, c'est un moment déterminant dans l'histoire de l'Europe, « livrer l'Europe à l'Islam » au nom du christianisme universel. Il faut, il aura toujours fallu défendre l'Europe contre son autre sans mélanger les genres, sans confondre la foi et la politique, l'inimitié et l'hostilité, l'amitié et l'alliance ou la confusion. Mais une lecture conséquente de

1. Pp. 29-30; pp. 67-68.

cet exemple devrait aller plus loin : elle devrait prendre en compte, aujourd'hui plus que jamais, le fait que tous les concepts de cette théorie du droit et de la politique sont, Schmitt le dit souvent lui-même, européens. Défendre l'Europe contre l'Islam, ici tenu pour l'envahisseur non européen de l'Europe, voilà donc plus qu'une guerre parmi d'autres, et plus qu'une guerre politique. En vérité, ce ne serait pas une guerre, *stricto sensu,* mais un combat au sujet du politique, une lutte pour la politique. Même si ce n'est pas nécessairement, problème redoutable dans la lecture de Schmitt, une lutte pour la démocratie. Le front de cette opposition est dès lors difficile à assigner. Ce n'est plus, de part et d'autre, un front politique. Il s'agirait d'une opération défensive destinée à défendre *le* politique, au-delà de tels États ou de telles nations, au-delà de quelque continent géographique, ethnique ou politique. Il s'agirait, du côté politique de ce front insolite, de sauver *le* politique comme tel, d'assurer sa survie en face d'un autre qui ne serait même plus un ennemi politique mais un ennemi *du* politique, plus précisément un être radicalement étranger au politique comme tel, à supposer du moins que, dans sa pureté prétendue, il ne soit pas européanisé ni ne partage *en rien* la tradition dite européenne du juridique et du politique.)

Bien qu'il ne se réduise jamais à des questions de langue ou de discours, l'enracinement différencié de cette opposition ami/ennemi dans certains idiomes ne saurait être considéré comme accidentel ou extrinsèque. Il rappelle l'appartenance trop évidente de cette sémantique à une culture, à des structures d'organisation ethnique, sociale, politique, etc., dans lesquelles le langage est irréductible. Il faudrait donc suivre de très près [1] toutes les difficultés que rencontre Schmitt pour justifier ses distinctions terminologiques. Il y revient comme en passant, mais régulièrement, dans des notes qu'on peut être tenté de lire comme des remords ou à tout le moins des signes d'inquiétude. La distinction grecque *(polémios/ekhthrôs)* n'est soutenue que par une très brève référence à la *République* (V, 470) en ce lieu où Platon oppose la guerre proprement dite *(pôlemos)* à la guerre civile, à la rébellion ou au soulèvement *(stâsis)*[2]. Sans préciser quel est le type de cette liaison,

1. Nous tenterons de le faire ailleurs, notamment sur certains exemples de l'Ancien Testament qui nous paraissent difficiles à intégrer dans la logique schmittienne.

2. P. 29, n. 5, tr. p. 196, n. 5. Sur ce thème de la *stâsis* comme sur tant d'autres thèmes connexes, nous renvoyons déjà, et le ferons encore, aux travaux originaux et indispensables de Nicole Loraux. Pour l'instant, notons seulement ce lieu sensible où

même à leur nuire, mais pire encore, à les rendre possibles, les rendant ainsi seulement virtuels, d'une virtualité qui ne les quitterait plus jamais, même après leur effectuation, les rendant donc impossibles par là même, comme seulement possibles, jusque dans leur présumée réalité. La modalité du possible, l'insatiable *peut-être* détruirait tout, implacablement, par une sorte d'auto-immunité dont ne serait exempte aucune région de l'être, de la *phûsis* ou de l'histoire. Alors nous imaginerions un temps, ce temps-ci, nous n'en aurions pas d'autre en tout cas, mais nous hésiterions à dire « ce temps-ci », doutant de sa présence, ici maintenant, et de sa singularité indivisible. Nous voudrions nous réapproprier, ici maintenant, jusqu'à cette hésitation, jusqu'au suspens virtualisant de cette époque, pour le crever, pour l'ouvrir d'un coup sur un temps qui serait le nôtre, et seulement le nôtre : le *contemporain,* si quelque chose de tel se présentait jamais. Mais nous n'oserions pas lui donner de nom. De peur de virtualiser encore. Et nos désirs et nos événements. A cause justement de ce suspens. Nous ne pourrions plus rien y reconnaître, ni un moment, ni un état, ni même une transition. Un temps sans précédent, un temps qui, se réservant dans l'unique, resterait donc sans rapport à aucun autre, sans attraction ni répulsion, sans analogie vivante. Sans même cette amitié pour soi, ni cette inimitié, cet amour ou cette haine de soi qui le feraient apparaître comme tel. Point d'indifférence pourtant. Un temps dit contemporain qui serait tout sauf contemporain. Tout - sauf propre à son propre temps. Il ne ressemblerait ni ne rassemblerait en rien, ne se prêtant à aucune réflexion possible. Il ne se rapporterait plus à lui-même. Mais point d'indifférence, toutefois, il ne *serait* — autrement dit il ne serait *présent* - ni *avec* l'autre ni *avec* lui-même. Il ne pourrait, s'il se présentait, et si par quelque parole il disait « je », parler que comme un fou, et s'il se disait vivant, ce serait peut-être encore, et plus probablement que jamais, signe de folie.

On dirait alors le temps d'un monde sans ami, le temps d'un monde sans ennemi. Imminence d'une autodestruction par développement infini d'une folie d'auto-immunité. Et quiconque dirait « O mes amis, il n'y a point d'ami », et encore, *ou* encore « O ennemis, il n'y a point d'ennemi », l'analyse froidement et sèchement logique de ses énoncés nous convainc qu'il n'a pas encore d'ami mais que déjà il n'a plus d'ennemi. Ou l'inverse, présentement. Cela serait, peut-être, comme si quelqu'un avait perdu l'ennemi, ne le gardant plus qu'en mémoire, l'ombre d'un fantôme sans âge, mais sans avoir encore trouvé l'amitié, ni l'ami. Ni un nom pour lui, ni un nom pour elle.

Si nous ne craignions, à les déterminer trop vite, de précipiter les

choses vers une réalité trop arrêtée, nous pourrions proposer un exemple massif, entre une infinité d'autres, juste pour indiquer un cap : depuis ce qu'une scansion naïve date de la « chute-du-mur-de-Berlin » ou de la « fin-du-communisme », les « démocraties-parlementaires-de-l'Occident-capitaliste » se trouveraient sans ennemi principal. Les effets de cette déstructuration seraient innombrables. Le « sujet » en question se chercherait de nouvelles inimitiés reconstituantes, il multiplierait les « petites guerres » Etat-nationales, il alimenterait à tout prix les tentatives dites identitaires et génocidaires, il chercherait à se poser, à se reposer en s'opposant de nouveaux adversaires encore identifiables : la Chine, l'Islam ? Ennemis sans lesquels, eût dit un Schmitt, nous y venons, il perdrait son être-politique, il se dépolitiserait, purement et simplement.

Questions que nous murmurons, donc, voix basse de ladite fiction, juste pour commencer : sans ennemi et donc sans amis, sans pouvoir compter ni ses amis ni ses ennemis, où se trouver alors ? Où se trouver soi-même ? Avec qui ? Le contemporain de qui ? Qui est le contemporain ? Quand et où serions-nous, nous-mêmes, *nous,* pour dire, comme dans la téléiopoièse incroyable de Nietzsche, « nous » et « vous » ? Ces questions, appelons-les fictives, pour rappeler une évidence du sens commun : je ne peux les adresser à quelque destinataire, ces questions angoissées, mais abstraites ou sans chair, je ne peux les lancer vers quelque lecteur que ce soit, je ne peux les *destiner* que selon la supposition précipitée d'un *nous* qui, par définition et par destination, n'est pas encore arrivé, pas à lui-même, pas avant, au plus tôt, la fin et l'arrivée de cette phrase dont la logique et la grammaire même sont improbables. Car le « je » qui feint d'adresser ces questions fictives *se trouve* d'avance compris et déterminé par son appartenance au *nous* le plus suspendu de cette contemporanéité supposée. C'est la flèche de cette téléiopoièse que nous suivons, attendions, précédons depuis si longtemps, le long temps d'un temps qui n'appartient pas au temps. D'un temps hors de ses gonds.

Repartons. Nous venions de tenter, au chapitre précédent, une première interprétation. Une interprétation entre une infinité d'autres possibles, comme il le dit un jour lui-même, l'interprétation d'un mot de Nietzsche, l'exégèse d'une fiction et d'une apostrophe — en mémoire de Montaigne qui parlait lui-même en héritier d'Aristote ou de Cicéron, dans la grande et interminable tradition maïeutique du Lysis *(è peri philias, maieutikôs).*

Lysis, ne l'oublions pas, commence par la scène d'un nom propre d'abord imprononçable : qui est l'aimé ? Va-t-on citer son nom ? L'appellera-t-on de son nom pour la première fois ? Tout paraît suspendu

Schmitt y rappelle l'insistance de Platon sur la distinction « liée » *(verbunden)* à celle des deux types d'ennemi *(polémios et ekhthrôs),* à savoir la distinction entre *pôlemos* (« la guerre ») et *stâsis* (« émeute,

elle signale une suspension de l'opposition *stâsis/pôlemos*. Quand des citoyens sont « tués par d'autres Athéniens » alors qu'ils portaient secours à la démocratie contre l'oligarchie, « leur mort transgresse de fait l'opposition de *stâsis* et de *pôlemos,* norme de toute vie politique organisée, créant ainsi une situation exceptionnelle. » *(L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la * cité classique »),* 1981, seconde édition, Payot, 1993, p. 209.

Longtemps après *Le Concept du politique* (1932), en 1969, Schmitt revient sur cette notion de *stâsis* et y consacre quelques pages d'une grande richesse. Le point de départ en est l'argument de Grégoire de Nazianze selon lequel aucune *stâsis* ne serait pensable dans la Trinité, alors que « l'Un - *to hen* — est toujours en révolte - *stasiâzon* — contre lui-même — *prós heautôn*. » Schmitt relève ainsi que le mot *stâsis,* au sens de révolte, apparaît « au coeur de la formulation la plus irréprochable de l'épineux dogme ». Il ne rappelle pas seulement Platon *(Sophiste,* 249-254), et le passage de la *République* qui nous occupe ici, mais les Pères de l'Église grecque, le néo-platonisme et Plotin. Et il ajoute : « *Stâsis* signifie en premier lieu *repos,* état de repos, position, arrêt *(status) ;* la notion inverse est *kinesis :* mouvement. Mais en second lieu *stâsis* signifie aussi trouble (politique), mouvement, révolte et guerre civile. La plupart des lexiques de la langue grecque juxtaposent purement et simplement les deux significations opposées, sans tenter de les expliquer, chose qu'à bon droit on ne saurait d'ailleurs exiger d'eux. Pourtant même la simple juxtaposition de nombreux exemples d'une telle opposition fournit une mine pour la connaissance des phénomènes politiques et théologico-politiques. En l'occurrence, c'est une véritable *stasiologie* théologico-politique qui apparaît au cœur de la doctrine trinitaire. On ne saurait donc occulter le problème de l'inimitié et de l'ennemi. Dans l'usage linguistique du monde contemporain s'y ajoute actuellement un fait significatif au sein de l'aire linguistique anglo-américaine : le mot *foe,* jugé vieilli et d'usage seulement " rhétorique " depuis Shakespeare, est né à une nouvelle vie depuis la Seconde Guerre mondiale» *(Théologie politique 1922, 1969, op. cit.,* pp. 127 et 173-175). (Sur la réhabilitation moderne du *mot foe,* cf. aussi la fin de la Préface à la réédition du *Concept du politique* (1963). Sur les difficultés à soutenir ces distinctions dans l'étymologie de l'allemand *Feind,* cf. le laborieux développement du *Corollaire* II [3] [1938]. Nous y reviendrons plus bas, dans le prochain chapitre, autour de la figure du frère.)

Il faudrait rapprocher l'usage de *status* que fait ici Schmitt de celui qu'il souligne ailleurs, à la première page du *Concept du politique :* l'État est le Statut, le statut par excellence, le statut pur et simple *(der Status schlechthin).* Quant à la stasiologie ainsi évoquée (celle qui travaillerait soit au cœur de l'Un, soit au cœur d'une Trinité ou d'une Sainte Famille), c'est là un motif qui, sous d'autres mots, selon un autre style et en vue d'autres conséquences, pourrait assez bien décrire l'un des thèmes souterrains mais les plus continus du présent essai : comment l'Un se divise et s'oppose, s'oppose à lui-même en se posant, refoule et viole la différence qu'il porte en lui, fait la guerre, *se fait la guerre, se fait peur* et *se fait violence,* se transforme en violence apeurée à se garder de l'autre, car *il se garde de l'autre,* toujours, Lui, l'Un, l'Un « différant de lui-même ».

soulèvement, rébellion, guerre civile »). Et il ajoute : « Aux yeux de Platon, seule une guerre entre Grecs et Barbares (" ennemis de nature ") est effectivement une guerre *(wirklich Krieg),* alors que les luttes *(die Kämpfe)* entre Grecs sont de l'ordre de la *stâsis* (des querelles intestines). L'idée qui domine ici est qu'un peuple ne peut se faire la guerre à lui-même et qu'une « guerre civile » n'est jamais que déchirement de soi mais ne signifierait peut-être pas la formation d'un État nouveau, voire d'un peuple nouveau [1]. »

Cette dernière hypothèse paraît peu platonicienne. En tout cas, nous semble-t-il, dans sa lettre et dans ce contexte. Platon dit bien, il est vrai, que les Grecs, quand ils ont *entre eux* un différend *(diaphorâ),* ils le tiennent pour une discorde intérieure *(stâsis),* puisqu'elle est quasi familiale *(os oikeîous)* mais ils ne lui donneront jamais le nom de guerre *(pôlemos)* (471a). Il est vrai aussi qu'entre eux, les Grecs finissent toujours par se réconcilier (thème qui réapparaît dans le *Ménexène)* et ne cherchent ni à asservir ni à détruire. Ils s'en prennent seulement aux « causes », aux auteurs du différend, c'est-à-dire (précision sur laquelle, de différents points de vue, nous ne cesserons d'insister), *à un petit nombre*. Mais si Platon dit en effet que les Barbares sont des ennemis naturels et, nous allons le lire, que les Grecs sont « amis par nature entre eux », il n'en conclut pas pour autant que la guerre civile *(stâsis)* ou l'inimitié entre Grecs est simplement hors nature. Il invoque une maladie, ce qui est encore autre chose. Surtout, loin de se contenter de l'opposition sur laquelle Schmitt mise autant, la *République* en vérité *prescrit* son effacement. Il y est en effet *recommandé* que les Grecs se comportent à l'égard de leurs ennemis, les Barbares, comme ils le font *entre eux* aujourd'hui. Et cette prescription *est posée* comme une *loi :* «Je reconnais avec toi, dit-il, que *semblable doit être (omologô outô dein)* la conduite de nos concitoyens envers leurs adversaires, et qu'à l'égard des Barbares ils doivent se comporter comme les Grecs le font entre eux à présent *(os nun)*. Posons donc aussi en loi *(tithômen de kai touton ton nômon)* que nos gardiens ne ravageront pas la terre et ne brûleront pas les

1. Schmitt ajoute une précision qu'il juge analogue pour l'opposition entre *hostis* (ennemi public) et *inimicus* (ennemi privé) ; ce qui, notons cette dissymétrie dont Schmitt ne semble pas tenir compte, ne signifie pas que *ekhthrôs,* qui peut être l'ennemi dans une « guerre civile » *(stâsis)* soit un ennemi « privé » : ne peut-on avoir des ennemis « publics » (donc politiques ?) dans une guerre civile *(stâsis) ?* Quant au latin, voici le texte de référence pour Schmitt : » *Hostis is est cum quo publice bellum habemus... in quo ab* inimico *differt, qui est is, quocum habemus privata odia. Distingui etiam sic possunt, ut inimicus sit qui nos odit ; hostis qui oppugnat* » (Forcellini, *Lexicon totius Latinitatis,* III, 320 et 511), pp. 29, 196.

maisons. Posons-le *(thomen),* dit-il, et reconnaissons la bonté de cette loi comme des précédentes. » (470 bc.)

Car il faut aussi rappeler, mais Schmitt, à ma connaissance, ne le fait pas, jamais assez précisément en tout cas, qu'il s'agit de ce très "célèbre passage où, en vue d'analyser le propre de la justice *(dikaiosûnê)* et de l'injustice *(adikia),* Platon exclut que cet État idéal soit réalisé tant que les philosophes ne régneront pas, et tant que les rois ou les souverains, les « dynastes » qui disposent du pouvoir, ne seront pas philosophes (473 cd), c'est-à-dire tant que la *philosophia* ne sera pas unie à la puissance politique, synonyme, si l'on veut, de *dûnamis politikê :* autrement dit tant que la justice ne sera pas unie au pouvoir, tant que la justice ne sera pas une avec la force. Aussi longtemps que cette unité reste hors d'atteinte, c'est-à-dire à jamais, les distinctions conceptuelles qui en dépendent — en vérité toutes celles que propose ou rappelle Platon - restent idéales. Aucun langage empirique de fait n'y est pleinement adéquat. Cette improbabilité n'empêche pas, elle commande au contraire selon Platon, on le sait, de décrire en toute rigueur ces structures pures de l'Etat idéal ; car elles donnent leur sens, en droit, en principe, à tous les concepts et donc à tous les termes de la philosophie politique. Il reste que la distinction *polémios/ekhthrôs;* prise justement dans cette pureté, implique déjà un discours sur la *nature (phûsis)* dont on se demande comment Schmitt peut l'intégrer, sans aller y voir de plus près, dans sa théorie générale. Les deux noms *(onômata)* auxquels tient Platon, n'oublions jamais qu'ils devraient nommer rigoureusement, dans leur pureté idéale, deux choses qui sont dans la nature. Ces deux noms *(pôlemos et stâsis)* se rapportent en effet à deux espèces du différend, de la contestation, du désaccord *(diaphorâ).* Le différend *(diaphorâ)* entre ceux qui partagent des liens de parenté ou d'origine *(pikeion kai suggenês :* famille, maison, intimité, communauté de ressources et d'intérêts, familiarité, etc.), c'est la *stâsis,* la discorde ou la guerre qu'on appelle parfois civile. Quant à la *diaphorâ* entre les étrangers ou les familles étrangères *(allôtrion kai othneiôn),* c'est la guerre tout court *(pôlemos).* La naturalité du lien qui unit le peuple grec ou la race grecque *(Hellénikon génos)* reste toujours inentamée, aussi bien dans le *pôlemos* que dans la *stâsis.* Le *génos* grec (descendance, race, famille, peuple, etc.) est uni par la parenté et par la communauté d'origine *(oikeion kai suggenês).* À ce double titre il est étranger au *génos* barbare *(tô de barbarikô othneiôn te kai allôtrion)* (470c). Comme dans tous les racismes, dans tous les ethnocentrismes, plus précisément dans tous les nationalismes de l'histoire, un *discours sur* la naissance et sur la nature, une *phûsis* de la généalogie (plus précisément un discours et

un phantasme de la *phûsis* généalogique) règle en dernière analyse le mouvement de chaque opposition : répulsion et attraction, différend et accord, guerre et paix, haine et amitié. Au-dedans et au-dehors. Cette *phûsis* comprend tout, le langage, la loi, le politique, etc. Bien qu'elle définisse l'altérité de l'étranger ou du Barbare, elle n'a pas d'autre. « Quand les Grecs font la guerre aux Barbares ou réciproquement, nous dirons qu'ils sont *naturellement* ennemis *(polemious phûsei einai)* et cette haine ou cette inimitié méritera le nom de guerre *(kai pôlemon tên ékhthran taûtên klêtéon) » (ibid.)*. Mais même quand les Grecs se battent entre eux, nous devrons dire qu'ils n'en sont pas moins naturellement amis *(phûsei philous einai)*. Ce qui survient alors, c'est la maladie, une maladie également naturelle, un mal qui affecte naturellement la nature. Celle-ci s'écarte d'elle-même. Quand un tel événement se produit, on doit parler d'une pathologie de la communauté. Il s'agit là d'une clinique de la cité. La *République* tient à cet égard un discours nosologique, elle diagnostique une mauvaise santé et une dissension, une sédition interne de la Grèce *(nosein d'en tô toioutô tên 'Hellâda kai stasiâzein)*. La *stâsis,* nom qui doit s'appliquer à cette haine ou à cette inimitié *(ékhthra),* c'est aussi une catégorie de nosographie politique.

À suivre une certaine logique mise en scène par le *Ménexène,* cet accident, ce mal ou cette maladie [1] qu'est la dissension interne *(stâsis),* ne s'expliquerait même pas, en dernière instance, par la haine, l'inimitié *(ékhthra)* ou par la méchanceté. Il faudrait y reconnaître un désordre fatal, une malchance, une mauvaise fortune *(dustukhia)* (244a). Que cette mise en scène soit ironique (nous reviendrons sur ce point[2]) et que Platon reproduise, pour la railler, la logique et la rhétorique les plus communes, l'éloquence la plus accréditée de *l'epitâphios,* cela ne donne que plus de signification au contenu fictif du discours prêté à Aspasie, cette courtisane qui de surcroît plagie une autre oraison funèbre et reprend dans sa bouche les « restes » d'un discours de Périclès (236b). Il y a là une mine de lieux communs. On s'explique ainsi que le caractère satirique de cette fiction dans la fiction ait été si souvent et si longtemps ignoré. Parmi les lieux communs, donc, il y a l'empressement que mettent les Grecs à renouer avec les Grecs. Cette facilité à se réconcilier n'a d'autre cause que la parenté réelle, la *suggéneia*. Celle-ci produit une amitié solide et fondée sur l'*homogénéité,* sur l'*homophylie,* sur une affinité solide et ferme *(bébaion)* parce que née de la co-

1. «[...] le mal absolu », dit Nicole Loraux, mais aussi « mal parasite greffé sur la bonne nature de la cité », *op. cit.,* pp. 206-207.

2. Cf. N. Loraux, *op. cit.,* pp. 183, 197, 321, 323.

naissance, de la communauté natale. Et cette parenté nourrit une amitié constante et homophyle *(philian bébaion kai omôphulon)* non seulement en paroles mais en fait, en acte *(ou lôgô ail' érgô).* Autrement dit, l'effectivité du lien amical, ce qui lui assure la constance au-delà des discours, c'est bien la parenté réelle, la réalité du lien de naissance *(è tô onti suggéneia).* À la condition d'être réelle — et non seulement dite ou posée par la convention -, cette syngénéalogie assure durablement la force du lien social dans la vie et selon la vie.

(Nous insistons sur cette condition : condition *rêvée,* ce que nous appelons ici un phantasme, car un lien généalogique ne sera jamais purement réel ; sa réalité supposée ne se livre jamais à aucune intuition, elle est toujours posée, construite, induite, elle implique toujours un effet symbolique de discours, une « fiction légale », comme le dit Joyce, dans *Ulysses,* au sujet de la paternité. Et c'est aussi vrai, plus vrai que jamais, quoi qu'on en ait dit, y compris jusqu'à Freud, de la maternité. Toutes les politiques, tous les discours politiques de la « naissance » abusent de ce qui ne peut être à cet égard qu'une *croyance :* rester une croyance, diront certains, ou tendre à un acte de foi, diront d'autres. Tout ce qui dans le discours politique en appelle à la naissance, à la nature ou à la nation - voire aux nations ou à la nation universelle de la fraternité humaine -, tout ce familialisme consiste à re-naturaliser cette « fiction ». Ce que nous appelons ici la « fraternisation », c'est ce qui produit symboliquement, conventionnellement, par engagement assermenté, une *politique déterminée.* Celle-ci, à gauche ou à droite, allègue une fraternité réelle ou règle la fraternité spirituelle, la fraternité au sens figuré, sur cette projection symbolique d'une fraternité réelle ou naturelle. Qui a jamais rencontré un frère ? Utérin ou consanguin (germain) ? Dans la nature ?)

Retour au *Ménexène.* La preuve supplémentaire de cette facilité des Grecs à se réconcilier et à se pardonner, le signe du fait que la *stâsis* n'a point son origine dans la haine mais dans l'infortune *(dustukhia),* c'est nous. Nous le disons et cela suffit. La logique du témoignage, du devenir-preuve d'un témoignage qui ne devrait jamais équivaloir à une preuve, nous la trouvons ici à l'œuvre dans son lieu privilégié : la parenté. Nous pouvons témoigner, nous les vivants, nous les survivants qui partageons cette homophylie et sommes donc en mesure d'en parler du dedans : « Nous-mêmes, nous en sommes témoins, nous les vivants *(mârtures* [...] *oi zôntes) :* de même race qu'eux, nous nous pardonnons

mutuellement ce que nous avons fait et ce que nous avons souffert '. » Le discours d'Aspasie tire toutes les conséquences politiques de la bonne naissance, de l'eugénie *(eugéneia)* qui n'est autre, et n'a d'autre fondement, que l'autochtonie. L'hommage à la terre et à la mère va de pair avec l'éloge de la fraternisation, plus précisément de la démocratie fraternelle. Celle-ci n'exclut en rien l'aristocratie de la vertu et de la sagesse. Et c'est l'égalité de naissance *(isogonia),* l'égalité « selon la nature » *(kata phûsin)* » qui *exige nécessairement* la recherche d'une égalité « selon la loi *(isonomia kata nômon)* », c'est-à-dire une égalité compatible avec une aristocratie fondée sur une réputation de vertu et de sagesse *(ê arêtes dôxê kai phonêseôs)*. La nature commande la loi, l'égalité de naissance fonde *en nécessité* l'égalité selon la loi. Nous reviendrons, après avoir cité ce passage [2], sur la modalité de cette *nécessité*.

Il n'y a rien de surprenant à ce qu'un tel discours trouve sa ressource privilégiée dans la ferveur testamentaire et testimoniale de l'héritier, autrement dit dans l'oraison funèbre.

(Aucun grand discours sur l'amitié, c'est ici notre hypothèse, n'aura jamais échappé à la grande rhétorique de l'*epitâphios,* et donc à quelque célébration transie de spectralité, à la fois fervente et déjà gagnée par la froideur cadavérique ou pétrifiée de son inscription, du devenir-*épitaphe* de l'oraison. Ils ne nous convaincront pas du contraire, les grands exemples qui nous attendent, de Montaigne à Blanchot. Mais il y en aurait tant d'autres, à l'infini. Quel discours ne rappelle pas un mort ? Qui n'en appelle pas au mort ? Le devenir-épitaphe de l'*epitâphios,* l'impression dans l'espace d'une parole funèbre, voilà ce que promet le premier mot au mort dédié. Au commencement de ce *logos,* il y a la promesse d'épitaphe.)

Le discours d'Aspasie appelle à comparaître devant les morts. Les morts, il faut en répondre, il faut leur répondre. Ici maintenant. Mais on n'appelle à cette responsabilité qu'en faisant d'abord comparaître les morts. On les fait en quelque sorte *renaître,* on les convoque en évoquant une fois de plus leur naissance. Le serment de ce co-engagement ressemble aussi à une conjuration fraternelle :

> « Il faut donc un discours capable de fournir aux morts une glorification suffisante et aux vivants des recommandations bienveillantes, en

1. *Ménexène,* 244ab, éditions G. Budé, tr. L. Méridier.
2. *Ménexème,* 239a.

> exhortant descendants et frères *(ekgônois men kai adelphois)* à imiter la vertu de ces hommes, et aux pères, aux mères, aux ascendants les plus lointains, s'il en reste encore, à donner à ceux-là des consolations. [...] Cette bonne naissance a eu pour premier fondement l'origine de leurs ancêtres, qui, au lieu d'être des immigrés et de faire de leurs descendants des métèques dans le pays *(en te khora)* où ils seraient eux-mêmes venus du dehors, étaient des autochtones, habitant et vivant vraiment dans leur patrie *(tô onti en patridi oikountas kai zôntas),* nourris, non comme les autres, par une marâtre, mais par la terre maternelle qu'ils habitaient *(all'upo métros tes khoras en ê êkoun),* et qui ont permis à leurs fils de reposer morts, aujourd'hui, dans les lieux familiers de celle qui les mit au monde, les nourrit et leur offrit son sein. Rien n'est donc plus juste que de rendre hommage à leur mère elle-même : il se trouve que c'est aussi un hommage rendu à leur bonne naissance *(eugéneia)* '. »

Après l'éloge de la mère authentique ou véritable, c'est-à-dire après avoir renversé un ordre de préséance entre la terre et la mère (celle-ci imite celle-là et non l'inverse (238a), voici la conséquence politique, l'aristo-démocratie des frères selon la vertu. Le nom de « démocratie » importe moins, on va le voir, que le concept ici visé : droit du meilleur à partir de l'égalité à la naissance, de l'égalité naturelle, homophylique et autochtonique. En vérité, il s'agit moins d'une conséquence que d'un principe politique. Car dès lors qu'elle se règle, dans ses lois, sur la *phûsis,* sur l'eugénie et sur l'autochtonie, c'est la *politeîa* qui forme les hommes, c'est elle qui leur donne nourriture et éducation *(trophê)* — et non l'inverse. Voilà qui doit s'énoncer, voilà qui doit *se rappeler,* car il y va d'un acte de mémoire ; voilà qui doit engager la mémoire au présent, si on peut dire, *en présence des morts ;* car si difficile que cela reste à dire (Cicéron le notera, *difficilius dictu est, mortui vivunt),* les morts vivent et les absents sont présents. Ils veillent encore sur ceux qui veillent sur eux. Et la parole donnée devant les morts vivants, devant « les morts ici présents », voici qu'elle s'élance *ici maintenant,* à la première personne du pluriel, dans la tradition fidèle et présente de *notre* politique :

> « Avec cette naissance et cette éducation, les ancêtres de ces morts vivaient sous le régime politique *(politeian)* qu'ils avaient organisé pour leur usage, et qu'il convient de rappeler brièvement. C'est en effet le régime politique qui forme les hommes *(politeîa gar trophê anthropôn estin) :* de braves gens, s'il est bon, des méchants s'il est le contraire.

1. 236e, 237b.

Que nos devanciers ont été nourris sous un bon gouvernement *(en kalê politeia etrâphêsan),* il importe de le montrer : c'est à lui qu'ils ont dû leur vertu, comme les hommes d'aujourd'hui dont font partie les morts ici présents *(on oîde tugkhânousin ôntes oi teteleutêkôtes).* Car c'était alors le même régime que de nos jours, le gouvernement de l'élite *(aristokratia),* qui nous régit aujourd'hui, et qui toujours, depuis cette époque lointaine, s'est maintenu la plupart du temps. Celui-ci l'appelle démocratie *(dêmokratia),* celui-là de tel autre nom qu'il lui plaît ; mais c'est en réalité le gouvernement de l'élite avec l'approbation de la multitude *(met'eudoxias plêthous aristokratîa).* Des rois, nous en avons toujours : tantôt ils ont tenu ce titre de leur naissance, et tantôt de l'élection ; mais le pouvoir dans la cité appartient pour la plus grande part à la multitude [...] charges et autorités sont données par elle à ceux qui chaque fois ont paru être les meilleurs. Ni l'infirmité, ni la pauvreté, ni l'obscurité de la naissance ne sont pour personne une cause d'exclusion, non plus que les avantages contraires un titre d'honneur, comme c'est le cas dans d'autres villes. Il n'est qu'une règle : l'homme réputé capable *(sophos)* et honnête *(agathos)* a l'autorité et les charges *(kratei kai ârkhei) ;* et la cause de ce régime politique est chez nous l'égalité de naissance *(ê ex isou génesis).* Les autres cités sont constituées par des populations de toute provenance, et formées d'éléments inégaux, d'où résulte chez elles l'inégalité des gouvernements, tyrannies et oligarchies ; les gens y vivent, un petit nombre en regardant le reste comme des esclaves, la plupart en tenant les autres pour des maîtres. Nous et les nôtres, tous frères nés d'une même mère *(mias métros pântes adelphoi phûntes),* nous ne nous croyons pas les esclaves ni les maîtres les uns des autres, mais l'égalité d'origine, établie par la nature *(kata phûsin)* nous oblige à rechercher l'égalité politique établie par la loi *(ïsonomian anagkâzei zêtein kata nomon),* et à ne céder le pas les uns aux autres qu'au nom d'un seul droit, la réputation de vertu et de sagesse '. »

1. Ce passage du *Ménexène* est aussi évoqué par Nicole Loraux, en particulier dans *Les Enfants d'Athêna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes,* Maspero, 1981, p. 41 (précisément dans l'un de ses précieux chapitres sur « L'autochtonie : une topique athénienne », et " thème obligé des *epitâphioi* " » (p. 40) et dans une note de *Les Mères en deuil,* Le Seuil, 1990, p. 128, n. 29. Sur la plupart de ces questions, je renvoie naturellement encore et, comme de juste, avec beaucoup de reconnaissance, à tous les travaux de Nicole Loraux, à ceux que je viens d'évoquer et à *Façons tragiques de tuer une femme,* Hachette, 1985.

On ne l'a jamais fait, à ma connaissance, mais il serait sans doute intéressant de croiser les deux lignes de recherches, si différentes à tant d'autres égards, que sont celles de Nicole Loraux et de Paul de Man sur les lois, le genre, la poétique et la rhétorique, les paradoxes aussi, de l'épitaphe. Cf. en particulier Paul de Man « Autobiography as De-Facement » (autour des *Essays upon Epitaphs* de Wordsworth) dans *The Rhetoric of Romanticism,* New York, 1984. Cf. « Mnémosyne », dans *Mémoires -pour Paul de*

(Les frères viennent d'être nommés dans ce passage *(adelphoi)*. Ils se sont appelés *eux-mêmes,* de façon réfléchie, « frères », « nous et les nôtres ». Ils se sont nommés du « beau nom et plein de dilection » qu'est le « nom de frère », dira Montaigne dans *De l'amitié,* cette « soudure fraternelle », cette « concorde fraternelle »). Des frères se sont nommés frères en tant qu'issus d'une seule et même mère : utérins. Que dira-t-on de frères (« germains » ou « consanguins ») qui s'appellent ainsi parce qu'ils sont nés du même père ? Et la sœur ? Où est-elle passée ?

Comme la question du frère et de la sœur jouera pour nous, on l'a déjà pressenti, un rôle déterminant, renvoyons dès maintenant aux indications indispensables de Benveniste sur les « deux noms grecs du " frère ", *adelphôs* et *kasignêtos* », comme sur la « notion du *phràtêr»* et de la *phrâtria* [1]. Sur ce point comme sur tant d'autres, ces repères nous signalent l'immensité et l'enchevêtrement des tâches. Ils suffiraient, si c'était encore nécessaire, à rappeler à la prudence et à la modestie. Le présent essai risque seulement, je dois y insister encore, un pas à peine préliminaire dans des régions encore si obscures. Il faudrait citer tout l'article de Benveniste, et y analyser soigneusement ce qui y relève du savoir le plus précieux mais aussi ce qui y importe parfois, dans la neutralité apparente de la présentation métalinguistique, des axiomes encore inquestionnés. J'en retiens seulement ici ce qui comptera le plus, tant du point de vue du contenu que des règles méthodologiques, pour la conséquence de mon propos, notamment pour ce qui concerne une sémantique chrétienne de la fraternité ou de la sororité. Il s'agirait en deux mots d'une christianisation de la fraternisation, ou de la fraternisation comme structure essentielle de la christianisation :

> « Telle est cette histoire complexe où l'on voit que, lorsqu'une culture se transforme, elle emploie des termes nouveaux pour suppléer les termes traditionnels quand ceux-ci se trouvent chargés de valeurs spécifiques. C'est ce qui se produit pour la notion de " frère " en ibéro-roman. En tant que terme de parenté, le *frater* du latin a disparu, remplacé par *hermano* en espagnol, *irmào* en portugais, c'est-à-dire lat. *germanus*. La raison est que, à la suite de la christianisation, *frater,* et aussi *soror,* avaient pris un sens uniquement religieux, " frère et sœur en religion ". Il a fallu des termes nouveaux pour la parenté naturelle, *frater* et *soror*

Man, ouvrage dans lequel j'ai aussi suivi ce motif de discours de deuil, de l'oraison funèbre et de l'épitaphe, Galilée, 1988, surtout p. 43 et suiv.

1. Emile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions européennes,* Minuit, 1969, t. 1, p. 220 et suiv.

> étant devenus en quelque sorte des termes de classe, relatifs à une nouvelle parenté classificatoire, celle de la religion. »

Ces quelques phrases situent un exemple des décisions laissées dans l'obscurité par l'auteur du *Vocabulaire :* pourquoi ces deux parentés (dites « naturelles » ou de type « uniquement religieux ») sont-elles encore des parentés et des parentés dassificatoires ? Quelle est l'analogie ? Comment s'opère le passage tropique ou homonymique d'un registre à l'autre ? En quoi est-ce et n'est-ce pas seulement une question de rhétorique ou de linguistique ? Pourquoi cela devrait-il nous obliger à interroger encore le concept d'institution, de preuve, d'indice et de témoignage linguistique qui sont à l'œuvre dans cet ouvrage (un des lieux exemplaires à cet égard, nous essaierons de le montrer ailleurs, serait le chapitre sur « *lus* et le serment à Rome » et tout ce qui y concerne la sémantique testimoniale) ? Que veut dire « religieux » ? Que veut dire « naturel », si on sait qu'aucune parenté classificatoire n'est pure de toute religiosité ? La suite du même article retrouve ainsi l'équivalent non naturel *(mystique,* dit Benveniste comme l'*Ulysse* de Joyce quand la paternité y est nommée *légal fiction* et que toute une mystique de la parenté y est rejouée) d'une religiosité préchrétienne dans une phratrie qui cette fois est issue « du même père » et non, comme il était dit dans le *Ménexène,* d'une seule et même mère. « Faits en apparence menus », indices de « transformation profonde », conclut justement Benveniste :

> « De même en grec, il a fallu différencier deux types de parenté, et *phràtër* n'ayant cours que comme terme classificatoire, forger pour " frère " et " sœur " consanguins des termes nouveaux.
>
> Ces créations lexicales bouleversent souvent les dénominations anciennes. Quand on a désigné en grec la sœur par la forme féminine *(adelphë)* du terme pour « frère » *(adelphôs),* on a introduit un changement radical dans l'état indo-européen. Le contraste ancien entre " frère " et " sœur " repose sur cette différence que tous les frères forment une phratrie issue *mystiquement* [Je souligne] du même père ; mais il n'y a pas de " phratries " féminines. Mais, quand dans une nouvelle conception de la parenté, le rapport de consanguinité est mis en relief, et c'est là la situation en grec historique, un terme descriptif devient nécessaire et il doit être le même pour le frère et la sœur ; la dénomination nouvelle n'est distinguée que par les indices morphologiques du genre *(adelphôs et adelphë).* Des faits en apparence menus, comme celui-ci, nous font prendre conscience de la transformation profonde qui a atteint en grec le vocabulaire de la parenté. »

Nous en sommes à prendre des repères sémantiques dans l'espace immense d'un questionnement aventureux, et nous voudrions interroger cette « transformation profonde » dans son rapport intrinsèque avec celle qui peut affecter la *philîa*. C'est alors peut-être le lieu de citer, à titre doublement heuristique, une conclusion analogue de Benveniste, cette fois à la fin d'un article sur *philos*. Cet article concerne dans un premier temps la généalogie de *civis* (concitoyen) dans un groupe familial qui est aussi un groupe amical. La valeur sociale de *philos* se lie à l'hospitalité. L'hôte est *philos*. *Phileîn,* c'est « hospiter ». *Phileîn, philôtês* impliquent le serment échangé, *pbilêma* le baiser qui salue ou accueille l'hôte. Chez Homère, *philos* n'est pas seulement l'ami, il a valeur de possessif, parfois sans affect amical apparent (« *ses* genoux », « *son* fils ») et « sans acception de personne ». Au terme d'un long article dont la richesse et la minutie défient le résumé, voici la conclusion qui nous importe au plus haut point :

> « II faudrait de longs chapitres pour énumérer et analyser avec le soin désirable tous les exemples de ce *philos* dit " possessif ". Nous pensons cependant en avoir interprété les plus notables. Cette vérification était nécessaire pour dévoiler une erreur séculaire, aussi vieille probablement que l'exégèse homérique, et que les générations se sont transmise. Le problème de *philos* est à reprendre entièrement. Il faudra partir des emplois et des contextes qui révèlent dans ce terme un réseau complexe d'associations, les unes avec les institutions d'hospitalité, les autres avec les usages du foyer, d'autres encore avec les comportements affectifs, pour entendre pleinement les transpositions métaphoriques auxquelles il a pu se prêter. »

Et bien qu'il ne semble pas douter (là où nous serions plus enclin à le faire) de la possibilité « d'entendre pleinement les transpositions métaphoriques », et d'abord « d'entendre pleinement » ce que « métaphore » veut dire ici, Benveniste conclut - ce sont les derniers mots de l'article :

> « Toute cette richesse conceptuelle a été ensevelie et échappe aux regards depuis qu'on réduit *philos* ou à une notion vague d'amitié ou à une notion fausse d'adjectif possessif. Il est grand temps de réapprendre à lire Homère.
>
> Quant à l'étymologie de *philos,* il est clair maintenant que rien de ce qui a été avancé à ce sujet ne tient plus [allusion à une interprétation proposée en 1936 à la Société de linguistique, dans *BSL* 38, 1937, p. x]. Nous savons maintenant que la protohistoire du mot appartient au grec

> le plus ancien : le mycénien a déjà des noms propres composés avec *philos : pi-ro-pa-ta-ra* (= Philopatra), *pi-ro-we-ko* (= Philowergos), etc. On n'a donc pas fini d'en discuter l'origine. Il est plus important de commencer à voir ce qu'il signifie[1]. »

« Commencer à voir ce qu'il signifie » ? Voire.)

Dans le passage du *Ménexène* que nous étions en train d'analyser, il convient encore de noter trois traits. Le premier concerne la *nécessité* de l'égalité, l'autre le lien qui lie la *fraternité grecque* à elle-même dans le *pôlemos* comme dans la *stâsis*. Le troisième enfin l'usage suspendu du mot *« démocratie »*.

1. *La nécessité*. Tout paraît se décider là où la décision n'a pas lieu, précisément en ce lieu où elle n'a pas lieu en tant que décision, là où elle aura été emportée, là où elle se sera emportée dans ce qui a toujours déjà eu lieu : à la naissance, autrement dit à la veille de la naissance, dans cette nécessité qui fait obligation *(anagkâzei),* à la naissance, à la bonne naissance, dans l'eugénie, de rechercher une égalité devant la loi qui soit *conforme* à l'égalité dans la naissance. Nous disions plus haut que la nature commande la loi, que l'égalité de naissance fonde *en nécessité* l'égalité selon la loi. Il est difficile de décider ici si cette fondation en nécessité est une fondation juste, juste selon la nature ou juste selon la loi. S'il y a une justification à cette fondation *(Begründung,* dirait-on en allemand, ou *Rechtfertigung),* c'est dans la mesure où la justification proprement dite, la justification nomologique, se fonde fermement dans le sol physio-ontologique de ce qui *est* dans la *nature* et se révèle en vérité à la naissance. Et le même rapport lierait ainsi la naissance en général à ce qu'il y a de *bon* dans la *bonne* naissance *(eugénie)*. Tout ce qui s'appelle ici démocratie (ou aristodémocratie) fonde le lien social, la communauté, l'égalité, l'amitié des frères, *l'identification comme fraternisation,* etc., dans le lien entre ce lien isonomique et le lien isogonique, le lien naturel entre *nômos* et *phûsis,* si l'on veut, le lien entre le politique et la consanguinité autochtonique. C'est aussi un lien entre un constat (théorique ou ontologique) et un engagement performatif (promesse, serment, fidélité aux ancêtres morts, etc.). Ce lien entre les deux liens, cette nécessité *a priori* synthétique, si on peut dire, noue ce qui est à ce qui doit être, il oblige, il rattache l'obligation au lien dit naturel de la naissance ; c'est le devenir *obligatoire* d'une loi

1. *Op. cit.,* p. 335 et suiv. et pp. 352-353.

même, avec le supplément du « plus un », que dira-t-on, au-delà des milliards, d'un modèle démocratique universel qui, s'il ne règle pas un État mondial ou un État superétatique, devrait encore commander à un droit international d'origine européenne ?)

Si le mot de « démocratie » s'allie ou rivalise avec celui d'aristocratie, c'est en raison du nombre, de la référence à l'approbation requise du plus grand nombre. Nous privilégions cette traduction par « nombre » de façon, croyons-nous, légitime, pour mieux faire apparaître la dimension arithmétique qui marquera toute l'histoire du concept d'amitié, au moins depuis Aristote, et qui déterminera plus tard notre écoute du « 0 *philoi, oudeïs philos* » (tel que nous le transcrivons pour l'instant : sans accent et sans esprit car la question du nombre ressurgira avec le choix d'écriture et une décision de lecture). Les amis doivent-ils être *en nombre ?* nombreux ? en grand nombre ? Combien seront-ils ? Où commence le « grand nombre » ? Que veut dire « *un* ami », « *une* amie », « *quelque(s)* ami(e)(s) ? », « *aucun* ami », « *aucune* amie » ? Et quel est le rapport entre ce quantum d'amitié et la démocratie, comme accord ou approbation du nombre ? Nous disons ici le nombre comme le plus grand nombre, certes, mais d'abord le nombre comme déploiement de l'unité comptable, du « plus un » et de cette forme calculable de l'unité présentable, la voix du sujet.

Réservons ces questions pour l'instant mais non sans prendre acte de cette hésitation de style nominaliste ou conventionnaliste au sujet du nom « démocratie ». Cette hésitation, cette indifférence même, est relative, elle ne cède pas à l'arbitraire. Elle se limite elle-même en gardant un lien irréductible à la nécessité conceptuelle. Celle-ci revient deux fois au nombre, c'est-à-dire à la calculabilité présumée : une fois sous la forme de la décision (pas de démocratie sans l'approbation décidée et déclarée du grand nombre), une fois sous la forme de ce qui passe, prévient et rend possible la décision, à savoir la naissance : c'est le concept si équivoque de double égalité (l'isonomie fondée sur une isogonie).

Mais à la condition de garder ces traits conceptuels, à condition de les associer à l'eugénie (autochtonie plus consanguinité) d'une part, à l'aristocratie de la vertu d'autre part, on pourrait, si l'on veut, changer de nom.

Il y a là une stratégie dont les enjeux sont sans limites, même si nous en repérons l'effet en un lieu très particulier, à savoir dans un texte, un dialogue de Platon dont l'authenticité fut naguère contestée

(mais elle ne l'est plus, semble-t-il, aujourd'hui [1], et peu importe pour ce dont nous parlons), et, à l'intérieur de ce dialogue, sous la forme d'un *epitâphios* mis à des fins satiriques dans la bouche d'une courtisane et d'une plagiaire. Même si nous prenions en compte son ironie et si nous y souscrivions ici (et pourquoi pas ? qui le nierait ? mettons que *dans cette mesure du moins,* nos inquiétudes critiques ou « déconstructives » appartiennent encore à un certain héritage platonicien de cette ironie : elles y participent ou le partagent peut-être, donc le divisent), n'oublions pas que Platon traite d'une thématique et d'une éloquence qui correspondent aux structures les plus stables, aux *tôpoi* dominants et les plus accrédités d'un discours grec. Non pas d'un discours ou d'un peuple grec homogènes, identiques à eux-mêmes, nous n'y croyons pas, mais, disons, de ce qui en eux figure le « plus grand nombre », justement, qu'il s'agisse de politique en général ou de démocratie en particulier. Si un orateur est d'autant plus éloquent qu'il dit du bien de ses auditeurs, comme le suggère Socrate dans le *Ménexène* (235d), on peut déterminer à l'entendre l'image « exemplaire » (au sens cicéronien dont nous avons déjà parlé) ou le « moi idéal » du peuple qui l'applaudit. Cette image peut ou bien lui préexister ou bien se former, se re-former dans le miroir ainsi tendu. Dans les deux cas, il s'agit du peuple en tant qu'il *s'identifie,* en tant qu'il est ce qu'il est ou ce qu'il voudrait être. Et il serait facile de montrer que, sous l'éloquence de l'*epitâphios* que le *Ménexène* semble dénoncer, et au moment même où Socrate se moque d'Aspasie qui sait justement dire « ce qu'il fallait dire » (236b) pour flatter l'attente de ses destinataires, on retrouve justement, pour cette raison même, des axiomes, des nervures conceptuelles, des oppositions et des associations qui structurent non seulement le discours grec dominant mais, *d'autre part, ailleurs,* le discours politique le moins ironique de Platon, dans les lieux les plus nombreux de son « corpus », en particulier dans la *République,* et justement pour ce qui concerne l'ennemi politique, qu'il s'agisse de *pólemos* ou de *stâsis*.

Certes, nous ne pouvons par là justifier absolument le privilège de cette référence au *Ménexène*. Il n'y aura jamais de justification absolue à une telle limite. Nous tenterons seulement d'en appeler à une autre raison pour expliquer en partie notre choix. Cette raison croise les précédentes et on l'a déjà pressentie : il s'agit du genre de l'*epitâphios,* de l'oraison funèbre, du discours du deuil en général, de l'héritage et du testament dont le thème nous occupe depuis longtemps. Notre

1. Cf. N. Loraux, *L'Invention d'Athènes, op. cit.,* p. 323.

réflexion sur l'amitié, là où celle-ci aura croisé la chose politique, passera régulièrement par ce moment du *deuil politique*. Il nous paraît constitutif, avec la figure du frère, du modèle de l'amitié qui aura dominé, de toute son autorité canonique, les *discours* grec et chrétien. On devrait dire plus prudemment « grec, chrétien et au-delà » pour désigner des lieux vers lesquels nous nous avancerons encore plus timidement : le judaïsme et l'Islam, au moins, où la figure du frère accumule tant de vertus, bien sûr, mais surtout, depuis et *encore* après Nietzsche et tout le passage *au-delà* dont son nom signe le mouvement. C'est-à-dire partout (c'est « notre temps », la disjointure propre de notre temps, s'il en est une, notre expérience de l'être *« out of joint »),* partout où une tradition tend aussi d'elle-même à rompre avec elle-même, et ne peut le faire, par définition, que de façon inégale et tremblante.

Il reste que, prise en elle-même, au-delà des ruses et de l'ironie qui peuvent marquer le *Ménexène,* cette hésitation sur le nom « démocratie » donnera toujours à penser. Si entre le nom d'une part, le concept ou la chose d'autre part, le jeu d'un écart donne lieu à des effets de rhétorique qui sont aussi des stratégies politiques, quelles leçons pouvons-nous en tirer aujourd'hui ? Est-ce encore *au nom de la démocratie* qu'on tentera de critiquer telle ou telle détermination de la démocratie ou de l'aristodémocratie ? ou, plus radicalement, plus près, justement, de sa *radicalité* fondamentale (là où par exemple elle *enracine* dans la sécurité de la fondation autochtonique, dans la souche et dans le génie de la filiation [1]), est-ce encore au nom de la démocratie, d'une démocratie

1. Comme nous l'avons indiqué dès notre exergue et ensuite à plusieurs reprises, le propos de ce chapitre croise à sa manière, en lui rendant hommage, la réflexion que Nicole Loraux intitule, dans *L'Invention d'Athènes,* « Pour le nom... cela s'appelle démocratie ». L'orientation particulière de cet essai-ci sur l'amitié, quant *au nom de la démocratie* et quant à la déconstruction d'un certain concept de la démocratie au nom de la démocratie, pourrait prendre la forme suivante, aujourd'hui, aujourd'hui encore et peut-être plus que jamais : comment déconstruire le lien essentiel d'un certain concept de la démocratie à l'autochtonie et à l'eugénie sans pour autant renoncer au nom de démocratie ? Ni à son historicité ? Mais comment penser cette historicité à laquelle aucune histoire jamais ne fut égale? Une telle question ressemblerait au moins à celle de l'« immémorial » ou des rapports entre « mythe » et « histoire » telle qu'elle se formule, par exemple, dans ces quelques lignes de Nicole Loraux : « Ce n'est pas seulement dans le déroulement temporel du texte que *dêmokratia,* annexée à l'autochtonie et encadrée de nobles exploits, est liée à *eugéneia,* mais, absolument parlant, le temps du mythe est pour l'orateur le moment de la démocratie. Autant dire qu'elle n'a pas d'origine ; elle est immémoriale : " Ils furent ainsi les premiers et les seuls *en ce temps-là,* qui abolirent chez eux les royautés pour y établir la démocratie " *[Lysias,* 18], *en ekeinôi toi khrônôi* renvoyant *soit* à la première naissance des autochtones, c'est-

à venir, qu'on tentera de déconstruire un concept, tous les prédicats associés dans un concept largement dominant de la démocratie, celui dans l'héritage duquel on retrouve immanquablement la loi de la naissance, la loi naturelle ou « nationale », la loi de l'homophylie ou de l'autochtonie, l'égalité civique (l'isonomie) fondée sur l'égalité de naissance (l'isogonie) comme condition du calcul de l'approbation et donc de l'aristocratie de vertu et de sagesse, etc. ?

Qu'est-ce qui reste ou résiste encore dans le concept déconstruit (ou déconstructible) de la démocratie pour nous orienter sans fin ? Pour nous ordonner non seulement d'engager une déconstruction mais de garder le vieux nom ? et de déconstruire encore au nom d'une *démocratie* à venir ? C'est-à-dire encore pour nous enjoindre encore d'hériter de ce qui, oublié, refoulé, méconnu ou impensé dans le « vieux » concept et dans toute son histoire, veillerait encore, livrant des signes ou des symptômes de survivance à venir à travers tous les traits anciens et fatigués ? Y aurait-il dans le concept d'*eudoxia* (réputation, approbation, opinion, jugement), et dans le concept de l'égalité (égalité de naissance, *isogonia* et égalité de droits, *isonomîa)* un double motif qui pourrait, autrement interprété, soustraire la démocratie à l'enracinement autochtonique et homophylique ? Y a-t-il une autre pensée du calcul et du nombre, une autre façon d'appréhender l'universalité du singulier qui, sans vouer la politique à l'incalculable, justifie encore le vieux nom de démocratie ? Y aura-t-il encore du sens à parler de démocratie là où il ne serait plus question (plus question pour l'essentiel et de façon constitutive) de pays, de nation, d'État même et de citoyen, autrement dit, *si du moins l'on tient encore à l'acception reçue de ce mot,* où il ne serait plus question de politique ?

Cette dernière hypothèse peut conduire à deux types de réplique au projet schmittien ou, si l'on préfère, à deux faces différentes d'une seule réponse au *Concept du politique,* c'est-à-dire à la re-construction du politique. D'une part, on semble confirmer, mais non pour le déplorer, comme le fait Schmitt, une dépolitisation essentielle et nécessaire. Cette dépolitisation ne serait plus nécessairement la neutre ou négative indif-

à-dire à l'origine de l'humanité, *soit,* par-delà le développement sur l'autochtonie, à l'époque des hauts faits mythiques. Aussi observe-t-on pour le moins une tension entre mythe et histoire dans ce développement... » *(op. cit.,* pp. 201-202). « Soit... soit... », j'ai souligné ces mots. Question, donc : est-il possible, *nous* sera-t-il jamais possible de garder le nom de démocratie au-delà de cette alternative, en le soustrayant *et* à l'histoire comme histoire de l'autochtonie ou de l'eugénie *et* au mythe? Pour le confier ou l'ouvrir à une autre mémoire, à une autre immémorialité, à une autre histoire, à un autre à-venir?

férence à toutes les formes du lien social, de la communauté, de l'amitié. D'autre part, à travers cette dé-politisation, qui concernerait seulement le concept fondamental et dominant du politique, à travers cette déconstruction *généalogique* du politique (et en lui du démocratique), on chercherait à penser, interpréter, mettre en œuvre, une autre politique, une autre démocratie. Plus précisément, on chercherait ce qui se cherche aujourd'hui. On chercherait à le dire, à le thématiser, à le formaliser à travers une déconstruction en cours — le cours du monde — sous ces vieux noms. Dire, thématiser, formaliser, ce ne sont pas des gestes neutres ou apolitiques, venus après coup en surplomb. Ces gestes sont des prises de parti dans un processus. En appelant cette *expérience* (car c'est une expérience qui se traverse et s'aventure avant d'être un énoncé philosophique, théorique ou méthodologique) « déconstruction *généalogique* », on ne nommerait plus ici, comme cela fut souvent fait, une opération qui procéderait seulement par analyse, rétrospection et reconstitution généalogiques. Il s'agirait aussi d'une déconstruction *du* schème généalogique, d'une déconstruction paradoxale, d'une déconstruction à la fois généalogique et a-généalogique *du* généalogique. Elle concernerait par privilège, d'où son attribut, *le généalogique*. Partout où il commande au nom d'une naissance, d'une naturalité nationale qui n'a jamais été ce qu'on la *dit avoir été*. Elle concernerait la confiance, le crédit, la croyance, la *dôxa* ou l'*eudoxîa,* l'opinion ou la bonne opinion, l'approbation accordée à la filiation, à la naissance et à l'origine, à la génération, à la familiarité de la famille, à la proximité du prochain, à ce que des axiomes inscrivent trop vite sous ces mots. Non pas pour leur faire la guerre et y voir le mal, mais pour penser et vivre une politique, une amitié, une justice qui *commencent* par rompre avec leur naturalité ou leur homogénéité, avec leur lieu d'origine allégué. Qui commencent donc là où le commencement (se) divise et diffère. Qui commencent par marquer une hétérogénéité « originaire » qui est déjà venue et qui peut seule venir, à l'avenir, les ouvrir. Fût-ce à elles-mêmes.

A dire que le maintien de ce nom grec, la démocratie, est affaire de contexte, de rhétorique ou de stratégie, de polémique même, à réaffirmer que ce nom durera le temps qu'il faudra mais guère plus, à dire que les choses s'accélèrent singulièrement par les temps qui courent, on ne cède pas nécessairement à l'opportunisme ou au cynisme de l'antidémocrate qui cache son jeu. Tout au contraire : on garde son droit indéfini à la question, à la critique, à la déconstruction (droits garantis, en principe, par toute démocratie : pas de déconstruction sans démocratie, pas de démocratie sans déconstruction). On garde ce droit pour marquer stratégiquement ce qui n'est plus affaire de stratégie : la limite

entre le conditionnel (les bordures du contexte et du concept qui enferment la pratique effective de la démocratie et l'alimentent dans le sol et le sang) et l'inconditionnel qui, dès le départ, aura inscrit une force auto-déconstructrice dans le motif même de la démocratie, la possibilité et le devoir pour la démocratie de se dé-limiter elle-même. La démocratie est l' *autos* de l'auto-délimitation déconstructive. Délimitation non pas seulement au nom d'une idée régulatrice et d'une perfectibilité indéfinie, mais chaque fois dans l'urgence singulière d'un *ici maintenant*. Précisément à travers la pensée abstraite et potentiellement indifférente du nombre et de l'égalité. Cette pensée peut certes imposer la calculabilité homogénéisante tout en exaltant le sol et le sang, et le risque est aussi terrifiant qu'inévitable — il est le risque aujourd'hui, plus que jamais. Mais elle garde peut-être aussi le pouvoir d'universaliser, au-delà de l'État et de la nation, la prise en compte des singularités anonymes et irréductibles, des singularités infiniment différentes et dès lors indifférentes à la différence particulière, à la rage identitaire qui corrompt les désirs les plus indestructibles de l'idiome.

Mais nous venons sans doute de céder à la précipitation. Il nous faudrait maintenant décélérer un peu et reprendre une lecture plus patiente de Schmitt. Nous avons été attiré dans ce détour, on s'en souvient peut-être, par la justification fort elliptique que Schmitt apporte en quelques lignes au choix de ses mots, parfois de ses concepts : ennemi privé/ennemi public ou politique *(ekhthrôs/polémios, inimicus/hostis),* guerre et dissension interne, guerre et guerre civile *(pôlemos/stâsis)*. Il fallait le faire pour essayer de comprendre ce que veut dire « ennemi », « chez nous », depuis des siècles. Et en quoi, à en croire Schmitt, on ne saurait penser le politique sans savoir *ce que* veut dire « ennemi », ni prendre une décision politique sans savoir *qui* est l'ennemi. C'est-à-dire sans *l'identification* par laquelle on l'identifie, lui, et on s'identifie, soi.

En quoi cette *double identification* engage par privilège à la fois des frères amis et des frères ennemis dans le même processus de fraternisation, c'est ce que nous tenterons de montrer plus tard.

Dès maintenant, les choses ont commencé à paraître un peu plus compliquées que ne le disait Schmitt. En tout cas dans les cautions platoniciennes qu'il donne à une sémantique sans laquelle son discours se fragiliserait gravement. Nous en tiendrons compte au moment de faire quelques pas de plus dans la lecture du *Concept du politique* (1932) et dans l'itinéraire singulier que cet ouvrage aura entamé, jusqu'à la *Théorie du partisan. Note incidente relative au concept du politique* (1962).

Chapitre 5

De l'hostilité absolue

La cause de la philosophie et le spectre du politique

> « Les deux principes fondamentaux d'Empédocle - *philia* et *neikos* — sont, par le nom comme par la fonction, l'équivalent de nos deux pulsions originaires, *Éros* et *Destruction,* s'efforçant, l'une de rassembler ce qui existe en unions toujours plus grandes, l'autre de dissoudre ces unions et de détruire les formations qui en sont nées. [...] Et personne ne peut prévoir sous quel habillage le noyau de vérité contenu dans la doctrine d'Empédocle se présentera à des vues ultérieures [1]. »
>
> Freud

En retournant l'adresse prêtée à Aristote (« O amis, nul ami », non, « O ennemis, nul ennemi »), le « fou vivant » de Nietzsche accélérait un premier vertige. À cette seconde strophe, à cette seconde apostrophe, la tête tourne encore plus vite.

Cela ne tient pas seulement à la structure de la phrase, avec laquelle assurément nous sommes loin d'en avoir fini. Mais d'abord à une sorte de surenchère *hyperbolique* qui est peut-être l'origine même du bien et du mal, l'un et l'autre au-delà de l'être (la *République* définit un jour le Bien par cette « hyperbole » qui porte au-delà de l'être) : une hyperbole à l'origine du bien et du mal, une hyperbole *commune* à l'un et à l'autre, une hyperbole comme différence entre le bien et le mal, l'ami et l'ennemi, la paix ou la guerre. Ce qui tourne la tête, c'est que cette hyperbole infinie soit commune aux deux termes de l'opposition et fasse donc passer l'un dans l'autre. Y a-t-il de l'espoir pour celui

1. *Die endliche und die unendlicbe Analyse,* 1937, *GW,* Bd XVI, tr. fr. J. Laplanche, PUF, 1985.

qui s'adresse ainsi à ses amis ou à ses ennemis ? Êtes-vous « pessimiste » ou « optimiste » ? eût demandé un interviewer au « sage mourant » comme au « fou vivant ». Car où est le *comble* de l'optimisme ? Son hyperbole ? S'adresser *encore* à ses amis pour leur annoncer une nouvelle aussi sombre (leur inexistence ou leur disparition) ? Ou annoncer à ses ennemis *qu'il n'y a point d'ennemi ?* Et quel est au contraire, si on peut dire, le *comble* du pessimisme ? déclarer qu'il n'y a « nul amy » ? ou se plaindre encore qu'il n'y ait point d'ennemi ? Le comble du comble, serait-ce une théorie de l'ambivalence absolue, dans la tradition empédocléenne de Freud, c'est-à-dire accueillante à une pulsion de mort ? Peut-être est-ce là le secret partagé entre le « sage mourant » et le « fou vivant ». Ils ne cessent jamais, on l'aura compris, de se parler un langage d'initiés. Et de s'entendre en riant l'un de l'autre : comme des compères, des compagnons ou des larrons en foire.

Tout en déclarant que la « question ne saurait être réglée par quelques remarques d'ordre psychologique sur 1" optimisme " ou le " pessimisme " [1] », mots qu'il laisse à dessein entre guillemets, Schmitt affirme résolument, et à plus d'une reprise, que seuls les penseurs « pessimistes » de la nature humaine sont des penseurs systématiques, authentiques et conséquents de la chose politique (Machiavel, Hobbes, etc. [2]). Mais ces penseurs se seraient-ils mieux reconnus dans la phrase du « sage mourant » ou dans celle du « fou vivant » ? Il reste que leur « pessimisme », dès lors qu'il n'a plus rien de « psychologique » ou de moral, consiste seulement à « présupposer *(voraussetzen)* en vérité réflectivité ou la possibilité réelles de la distinction entre l'ami et l'ennemi *(die reale Wirklichkeit oder Möglichkeit der Unterscheidung von Freund und Feind)* [3] ».

Nous devrons interroger la logique de cette *présupposition*. Qu'est-ce que cette « effectivité » ? Cette « possibilité » ? Que veut dire ici, dans un cas *comme* dans l'autre, dans un cas *ou* dans l'autre, « réelle »? Et à quelles conditions, depuis quelle axiomatique Schmitt peut-il s'assurer qu'une connaissance est « juste » ou « correcte » *(richtige)* quand elle reconnaît, comme le fait Hobbes, par exemple, que c'est la conviction de détenir le vrai, le bien, le juste qui déclenche les pires hostilités ? ou que la « guerre de tous contre tous » n'est ni la monstruosité déchaînée d'une imagination délirante, ni la « libre concurrence » du capitalisme

1. P. 63; p. 107.
2. Par exemple p. 64 ; p. 109.
3. P. 64 ; p. 109.

bourgeois, mais « la présupposition élémentaire d'un système de pensée spécifiquement politique » [1] ?

Revenons en arrière. Il y aurait une différence entre deux formes du différend *(diaphorâ),* voilà donc ce que croit Schmitt. Voilà ce qu'il croit pouvoir accréditer quand il définit l'ennemi, autrement dit le politique. Et quand il croit pouvoir en appeler si brièvement à Platon pour décrire, expliquer, illustrer cette partition. Parfois, on en a aussi l'impression, pour la justifier. En essayant d'y regarder de plus près, nous avons tenu à souligner, entre autres choses, qu'une telle différence revient au même, elle appartient au même. Les deux formes différentes du différend sont toutes deux naturelles, « physiques ». Elles restent naturelles même si l'une des deux, la guerre civile *(stâsis),* prend parfois la figure de la dénaturation. Car c'est alors une dénaturation de la nature *dans* la nature, un mal, une maladie, un parasite ou une greffe, un corps étranger, en somme, *au-dedans* du corps politique propre, en son corps propre. Celui-ci devrait sans doute, mais il n'y réussit jamais, identifier *proprement* le corps étranger de l'ennemi *au-dehors*. La pureté de la distinction entre *stâsis* et *pólemos* reste dans la *République* un « paradigme [2] » inaccessible autrement que par le discours. Et il arrive même à Platon, nous l'avons vu [3], de recommander, d'un certain point de vue, l'effacement de cette limite paradigmatique — et de traiter enfin les ennemis du dehors *comme* les ennemis du dedans. Qu'on prétende la respecter ou l'effacer, on ne peut en tout cas mettre en pratique la *pureté* de cette limite. Il est impossible de *mettre en œuvre* la rigueur d'une telle limite conceptuelle. On ne peut pas faire ce qu'on dit. Ni ce qu'on dit faire ni ce qu'on dit qu'il faudrait faire. Aucune *praxis* ne peut correspondre à ce qu'en dit une *léxis*. Platon souligne cette

1. P. 65 ; pp. 109-110.

2. 472e.

3. Plus haut, pp. 111-112. Cela suffirait à justifier la circonspection dans le recours à cette opposition, et surtout au seul mot de *stâsis*. Mais il y a plus. Rappelant que « Platon partage avec tous ses contemporains » la « logique » de l'opposition ou de la complémentarité *entre pólemos* et *stâsis,* Nicole Loraux y ajoute, pour en tirer d'intéressantes conséquences, la précision suivante : « Mais proprement platonicienne est l'insistance à souligner que, s'agissant de la guerre civile, *stâsis* est un nom. Seulement un nom : une simple appellation, voire, ainsi que le suggère un passage des *Lois,* une appellation inexacte. Définissant " le pire fléau pour une cité ", l'Athénien-nomothète prend en effet grand soin de discuter la pertinence de l'appellation admise de la guerre civile, " dont le juste nom serait bien plutôt *diastasis* que *stâsis* ". » « Cratyle à l'épreuve de *Stasis»,* dans *Revue de philosophie ancienne,* n° 1, 1987, pp. 56-57.

limite de la limite, cette inévitable bâtardise des termes opposés. Autrement dit, marquant en somme l'inaccessibilité de la *frontière* (le partage entre les concepts autant que le partage entre le dedans et le dehors du corps politique, de la cité, de l'État ou du pays), il aiguise encore davantage cette différence entre la *praxis* et la *léxis* dans la différence entre les deux types de différends : *cette différence est aussi dans la nature,* C'est une loi de la *phúsis :* la mise en pratique approche moins de la vérité que ne le fait le discours [1].

Conclusion *pratique :* en pratique, autrement dit dans cette pratique politique qu'est l'histoire, cette différence entre les différends n'a jamais lieu. On ne la trouve jamais. Jamais *concrètement*. Introuvable par conséquent demeure la pureté du *pólemos* ou de l'ennemi par laquelle Schmitt entend définir le politique. Le concept du politique correspond sans doute, comme concept, à ce que le discours idéal peut *vouloir* énoncer de plus rigoureux sur l'idéalité du politique. Mais aucune politique n'a jamais été adéquate à son concept. Aucun événement politique ne peut être correctement décrit ou défini à l'aide de ces concepts. Et cette inadéquation n'est pas accidentelle, dès lors que la politique est essentiellement une *praxis,* comme l'implique toujours Schmitt lui-même en recourant de façon si insistante au concept de *possibilité* ou *d'éventualité réelles* et *présentes* dans ses analyses des structures formelles du politique.

Voilà une autre façon de marquer le paradoxe : l'inadéquation au concept se trouve appartenir au concept même. Cette inadéquation à soi du concept se manifeste par excellence dans l'ordre du politique ou de la pratique politique, à moins que cet ordre - ou plutôt sa possibilité — ne situe le lieu même, le phénomène ou la « raison » d'une inadéquation à soi de tout concept : le concept de la disjonction comme être-conceptuel du concept. Il s'ensuit que même ce qu'on appelle une politique, une politique idéale, une visée régulatrice et programmatique, voire une idée de la politique en général, ne sauraient (se) régler (sur) un tel « concept du politique ».

Qu'est-ce qui nous rend aussi sensibles à cette difficulté ? Et pourquoi cette difficulté est-elle, justement dans un discours de type schmittien, autre chose qu'une difficulté méthodologique, épistémologique, théorique, spéculative, voire simplement discursive, telle une équivoque que des précautions logico-rhétoriques suffiraient à dissiper ? C'est que dans le remarquable effort de ce qu'on peut appeler un « politologue »

1. 473a.

moderne pour ressaisir le concept qui ouvre et commande le champ de son propre discours, l'effet de cette limite se capitalise « en abyme ». Nous disons ici « politologue », car si Schmitt est un juriste-historien-du-théologico-politique, etc., il entend donner *de jure* ses fondements conceptuels, ses axiomes phénoménologiques et sémantiques à une *science du politique en tant que tel :* c'est un politologue qui entend ne reconnaître à aucun autre savoir régional, à aucune autre expérience que « politique », le droit de fonder une polito*logie,* une ontologie ou une épistémologie du politique. Seul le politique pur peut nous apprendre à penser et à formaliser ce qu'est le politique pur. C'est là le souci rappelé, dès ses premiers mots, par la Préface de 1963 à la seconde édition du *Concept du politique :* souci du *tableau,* souci spatial et taxinomique, souci méthodologique et topologique. Il ne va jamais sans classification hiérarchique. La tâche assignée, le devoir, c'est de cadrer et d'encadrer *(encadrieren),* de mettre de l'ordre *(ordnen),* de proposer « un encadrement théorique pour un problème sans mesure ». Il fallait donc aussi donner un cadre *(ein Rahmen)* à une problématique de la théorie du droit, mettre de l'ordre dans sa « thématique enchevêtrée », et trouver une « topique de ses concepts ».

En dépit ou à cause d'une telle visée, Schmitt revendique inlassablement la pertinence *concrète,* vivante et située des *mots* de la langue politique. Et parmi eux, en premier lieu, du mot « politique ». Ces vocables ne doivent et ne peuvent rester, dans leur « ultime conséquence » le corrélat d'entités idéales ou abstraites. Or cette nécessité de la détermination concrète tiendrait au « sens polémique » qui détermine toujours ces termes. Il est donc d'autant plus troublant que le sens de *pólemos* reste, nous venons de le suggérer, à la fois naturel et trouble, naturellement et irréductiblement trouble. Et justement là où Schmitt entend soustraire le politique à la naturalité. Cette trouble impureté tient au fait, rappelé par Schmitt, que tous les concepts politiques ont un « sens polémique », et cela, nous allons le voir, de deux manières : ce sont des concepts *du* polémique, et ils ne sont jamais mis en œuvre hors d'un champ lui aussi polémique. Ces concepts *du* polémique ne sont qu'à *usage polémique*.

Ce paradoxe prend une forme qu'on peut juger parfois pathétique. Schmitt fait des efforts, que nous jugeons ici désespérés, *a priori* voués à l'échec, pour soustraire à *toute autre* pureté (objective, scientifique, morale, juridique, psychologique, économique, esthétique, etc.) l'impureté du politique, la *propre et pure impureté* du concept ou du sens « politique ». Car il veut encore, il n'y renoncera jamais, que le sens polémique de cette pureté du politique soit, dans son impureté même, encore pur. Sans quoi il ne se distinguerait de rien de ce dont il se

distingue. Schmitt voudrait pouvoir compter sur la pure impureté, sur l'impure pureté du politique comme tel, du proprement politique. Il voudrait, c'est son rêve platonicien, que ce « comme tel » reste pur là même où il se contamine. Et que ce « comme tel » lève notre doute quant à ce que veut dire « ami » ou « ennemi ». Plus précisément, et la différence compte ici, le doute ne doit pas avant tout disparaître quant à savoir ce que veut dire l'amitié ou l'hostilité, mais quant à savoir *qui* est l'ami et *qui* est l'ennemi. Pour qu'il y ait *du* politique, il faut savoir qui est qui, qui l'ami qui l'ennemi, et le savoir non sur le mode d'un savoir théorique, mais sur le mode d'une *identification pratique :* savoir consiste ici à savoir identifier l'ami et l'ennemi. L'identification pratique de soi - et de soi à soi -, l'identification pratique de l'autre - et de l'autre à l'autre paraissent être tantôt des conditions tantôt des conséquences de l'identification de l'ami et de l'ennemi (nous aurons à revenir sur la logique de la *philautia* ou du narcissisme, voire du double fraternel qui travaillent obscurément ce discours).

Schmitt veut pouvoir compter sur l'opposition, et calculer avec elle. Même si on n'a pas d'accès pur à *l'eîdos* ou à l'essence, même si on ne sait pas, en toute pureté conceptuelle, ce qu'est la guerre, la politique, l'amitié, l'inimitié, la haine ou l'amour, l'hostilité ou la paix, on peut et on doit savoir — le savoir d'abord, pratiquement, politiquement, polémiquement —, *qui* est l'ami et *qui* est l'ennemi. Voilà, nous semble-t-il, la singulière torsion qui marque, par exemple, le passage que nous citerons dans un instant. La charge de la détermination sémantique ou conceptuelle y est portée, nous allons le souligner, par le mot « concret ». Tout ce discours pose et suppose en effet, on le vérifiera, *un sens concret du concret* que Schmitt oppose, comme en passant et sans que la traduction française garde le mot, au *spectral (gespenstisch)*. Cette analyse évoque le spectral au passage, comme en passant, comme un passant, tel un synonyme de l'« abstrait » ou du « vide ». Mais pourquoi seraient-ils synonymes ? N'y aurait-il aucune différence entre le vide, l'abstrait et le spectral ? Quel est l'enjeu politique de cette figure ? En revanche, l'insistance inlassable sur ce qui serait ici le *contraire* du spectral, à savoir le concret, la récurrence compulsive et obsessionnelle du mot « concret » comme corrélat du « polémique », voilà qui donne à penser. Quoi ? Peut-être que le concret reste finalement insaisissable dans sa pureté, inaccessible, imprenable, indéfiniment différé, donc inconcevable au concept *(Begriff),* aussi « spectral » *(gespenstisch* [1]), dès lors, que le

1. Spectrale *(gespenstische)* est pour Benjamin la force de loi dans la figure de la police, telle qu'elle assure la politique et protège l'État dans « la vie des États civilisés ».

fantôme qui le borde, qu'on lui oppose et qu'on ne saurait en séparer. Cette concrétion du concret, détermination de dernière instance à laquelle Schmitt en appelle sans relâche, nous verrons qu'elle est toujours excédée, débordée, disons hantée par l'abstraction de son spectre. N'est-ce pas pour cette raison qu'il faut déployer tant d'efforts, et des efforts désespérés, pour lui égaler une intuition et un concept ?

Ces efforts déploient la tension même de ce livre étrange. Ils sont remarquablement à l'œuvre dans le passage consacré au sens *polémique* du politique. Il ne s'agira pas du contenu polémologique du concept du politique, en tant qu'il implique l'ennemi, la guerre, le *pólemos,* donc en tant que concept *du* polémique. Il s'agira seulement, nous l'avons annoncé, de l'*usage* polémique de ce concept du politique, de son usage concret, de la modalité pratique et effective de sa mise en œuvre, disons de sa performativité même. Une telle nécessité ne peut pas laisser intact un prétendu discours théorique à son sujet, un méta-discours, un discours méta-polémique ou méta-politique, un discours *polémo-logique* ou *polito-logique*. Dira-t-on que le discours schmittien prétend à cette théoricité pure ? À certains égards, oui, croyons-nous, et c'est même pour une large part l'intérêt de son projet : proposer une théorie conceptuelle pure et rigoureuse du politique, de la région spécifique de ce qu'on nomme proprement et sans rhétorique polémique *le* « politique », la politicité du politique. A l'intérieur, dans la clôture propre de ce discours *théorique,* tous les exemples, tous les faits, tous les contenus historiques donneraient ainsi lieu à une *connaissance,* voire à ces formes de constats théoriques désintéressés qu'on appelle des *diagnostics* [1]. Schmitt dirait-il pour autant que son discours sur le

Nous analysons les implications de ce passage de « Pour une critique de la violence » dans *Force de loi* (Galilée, 1994).

1. Par stratégie polémique ou non, sincèrement ou non (c'est toute la question), Schmitt n'a pas manqué, ici ou là, de présenter tel ou tel de ses discours politiques incriminés comme des actes de connaissance, les *diagnostics neutres* d'un analyste et non des interventions ou des prises de position nazies ou antisémites. Ce fut exemplairement le cas au cours de son interrogatoire par le professeur Robert Kempner, émigré allemand et procureur américain à Nuremberg après la guerre. À la question de savoir s'il avait voulu contribuer à « instituer » un nouvel ordre international du droit conforme aux idées de Hitler, Schmitt répond qu'il ne le fit pas en conformité avec les idées de Hitler et qu'il n'a pas cherché à instituer *(« achieve »)* mais seulement « diagnostiqué » *(« diagnosed »)*. Cela ne l'empêche pas de se présenter ailleurs comme un aventurier de l'intelligence qui a toujours assumé les risques de ses actions et n'a jamais essayé d'éviter d'en payer le prix. Même ruse, même réponse en tout cas devant une phrase déniant à des « auteurs juifs » non seulement une responsabilité dans le développement de la

politique est de nature *théorique* et qu'il n'est pas affecté par la modalité polémique et donc par la performativité dont il décrit d'autre part la contamination incessante ? Dénierait-il à ses théorèmes la signification d'une prise de parti, d'un acte de guerre, d'une certaine guerre ? Nous ne sommes pas sûr qu'il le ferait. Son attitude serait sans doute instable et retorse à ce sujet et sa ruse d'autant plus significative. Ce qui nous paraît plus sûr, en revanche, c'est que le projet *politologique* ou polémo*logique* et la prise de position politico-polémique sont indissociables. Leur pureté respective est *a priori* inaccessible, on ne peut le dénier. Autant dire qu'on peut *seulement* le dénier. Cette dénégation structurelle instruit et construit le discours *politique* et le discours *sur* le politique. L'un *comme* l'autre, l'un en tant que l'autre. La fatalité de cette dénégation performative, nous ne la déterminons ni ne la dénonçons ici comme une faute logique, encore moins comme un symptôme que l'analyse pourrait dissoudre. Elle inscrit encore, et à la fois, un principe de ruine et d'affirmation au cœur des gestes les plus conséquents, quand leur plus grande force prend simultanément la figure de la contradiction performative ou, ce qui peut revenir au même, de la tautologie que nous appelions plus haut téléiopoétique. Nous en avons donné beaucoup d'exemples. En voici donc un autre, celui que nous venons d'annoncer (nous y soulignons le mot « concret », les autres mots sont soulignés par Schmitt, même si la traduction française que nous citons ou modifions légèrement n'en tient pas toujours compte) :

> «[...] c'est bien dans ce rappel d'un antagonisme *concret (konkrete Gegensàtzlichkeit)* qu'est donnée la nature des relations politiques et c'est cela que le langage révèle dans l'usage courant *(der landläufige Sprachgebrauch),* y compris là où toute conscience d'une épreuve de force [d'« un cas de guerre » : *das Bewußtsein des " Ernstfalles* "] a été totalement perdue.
>
> Deux phénomènes faciles à constater le montrent tous les jours à l'évidence. *D'une part,* tous les concepts, représentations et mots poli-

théorie de l'espace *(Raum)* mais dans « la création de quoi que ce soit ». Niez-vous, lui demande alors Kempner, que ce passage soit dans le plus pur style de Goebbels? Schmitt le nie alors, bien sûr, pour la forme et pour le fond. Il demande que le « contexte scientifique sérieux » de ce passage soit pris en considération : *« in its intent, method, and formulation, it is a pure diagnosis* [...] *Everything 1 stated, in particular in this passage, was intended as scholarship, as a scholarly thesis I would défend before any scholarly body in the world »* (pp. 98-100 de la traduction anglaise de cet interrogatoire, présentée par Joseph W. Bendersky : *« Schmitt at Nuremberg* », dans *Telos,* New York, spécial Issue, » *Carl Schmitt : Enemy or Foe? »,* n° 72, été 1987.

> tiques ont un sens *polémique (einen* polemischen *Sinn) ;* ils visent un antagonisme *concret (eine konkrete Gegensätzlichkeit),* ils sont liés à une situation *concrète (an eine konkrete Situation gebunden)* dont la logique ultime *(letzte Konsequenz)* est une configuration ami-ennemi *(Freund-Feindgruppierung)* (se manifestant au-dehors sous la forme de la guerre ou de la révolution) et l'absence d'une telle situation en fait des abstractions vides et sans vie [spectrales : *werden zu leeren und gespenstischen Abstraktionen].* Des mots tels qu'Etat, république, société, classe ; et aussi : souveraineté, État de droit, absolutisme, dictature, plan, État neutre ou État total sont inintelligibles si l'on ignore qui, *concrètement (in concreto),* est censé être atteint, combattu, nié et réfuté au moyen de ces mots. Et ce caractère polémique gouverne surtout l'usage que la langue fait du qualificatif " *politique* " lui-même, soit que l'on présente l'adversaire comme un être " apolitique " *(" unpolitisch ")* (au sens de : étranger au monde *(weltfremd),* qui manque le (sens du) *concret (das Konkrete verfehlend)),* soit qu'on le discrédite au contraire en dénonçant en lui le politique pour se situer soi-même, par rapport à lui, au niveau supérieur, celui de l'« apolitique » (au sens de : purement objectif *[rein sachlich],* purement scientifique, purement moral, purement juridique, purement esthétique, purement économique ou par référence à d'autres puretés polémiques analogues) [1]. »

Tel serait donc le premier des deux phénomènes annoncés. On peut déjà se demander si Schmitt situe son propre discours, et en lui ce passage même, précisément, dans l'ordre du «purement objectif» ou du « purement scientifique ». Les doutes que nous avons déjà formulés au sujet de sa neutralité théorique ne seraient pas levés par l'allusion au « langage courant ». Celle-ci ne doit pas faire illusion. Schmitt ne peut pas analyser ici un « langage courant » depuis une instance discursive qui lui serait supérieure ou étrangère. Les mots et la syntaxe qui forment l'armature de son livre appartiennent à jamais au « langage courant ». Aucun raffinement ne peut les y soustraire, ne serait-ce qu'en raison de la langue naturelle dans laquelle ils sont pris et qui interdit toute formalisation absolue. Un indice suffirait à le confirmer encore : Schmitt juge constamment indispensable de justifier le choix de ses mots à partir de l'usage courant ou dominant dans telle ou telle langue naturelle européenne, le grec, le latin, l'allemand, l'anglais - à commencer par les mots « ami », « ennemi », « guerre » ou « guerre civile ». Il n'a pas d'autre critère que ces citations et d'autre garantie que cette référence statistique à l'usage ordinaire de la langue naturelle.

1. Pp. 30-32; p. 69.

Le second des deux phénomènes annoncés appartient à la logique déjà évoquée entre parenthèses, quand Schmitt nomme la guerre et la révolution comme les *deux* manifestations de la figure ami/ennemi. Cette alternative marquait déjà une sorte de contradiction logique dans le propos de Schmitt, dans la mesure où celui-ci prétendait régler d'abord sa définition du politique sur la possibilité de la guerre extérieure et se référait alors à Platon, au *pólemos* si vivement distingué de la *stâsis*. Voici maintenant que, pour décrire le second phénomène, Schmitt doit transporter dans l'ordre de la politique *intérieure* toute la nécessité polémique du discours qu'il a jusqu'ici analysée *en général*. Mais au lieu de présenter cette alternative (politique extérieure/politique intérieure) comme un couple de possibilités symétriques, il considère l'intériorisation, en quelque sorte, le devenir-civil de cette polémique comme un affaiblissement de l'unité politique de l'Etat. Non pas du politique en général mais de cette forme *étatique* du politique que Schmitt tient à distinguer alors même qu'elle lui sert souvent de *télos* ou de fil conducteur pour sa définition du politique. Il convient de ne pas négliger pour autant toutes les mises en garde initiales de l'ouvrage. Dès la première page, il y est rappelé que le concept d'État présuppose le concept du politique et non l'inverse, même si l'État, cette modalité particulière du mode d'existence du peuple *(Volk),* fait la loi aux moments « décisifs » et si donc il constitue, au regard de tous les « statuts » pensables, le Statut même, le Statut par excellence *(der Status schlechthin),* la stase ou la statique irréductible que nous avons remise en communication, sur une indication de Schmitt lui-même et au prix de quelles difficultés, avec la *stâsis* [1]. L'État est le Statut. Il peut seul donner un statut, si du moins il doit en avoir un, au politique. Car même s'il dénonce l'insuffisance du cercle vicieux *(ein unbefriedigender Zirkel),* les erreurs et les égarements que peut induire cette équation (étatique = politique), ne peut-on dire qu'au moment même où il les distingue, Schmitt continue de faire de l'un le pôle téléologique de l'autre ? Ne voit-il pas dans l'État le politique par excellence, ce qui sert de guide exemplaire dans la définition du politique ? S'il en était ainsi, malgré les précautions que nous venons d'évoquer et toute la richesse d'analyses différenciées que de telles prudences permettent, Schmitt appartiendrait encore (et sans doute l'admettrait-il volontiers, du moins sur ce point) à ce qu'il identifie lui-même comme la tradition allemande de la doctrine de l'État, dans sa forme hégélienne. Par

1. Cf. *supra,* pp. 109-110, n. 2.

rapport à la société, cette doctrine tient l'État pour autre et supérieur *(qualitativ verschieden und etwas Höheres)*[1]. Notre hypothèse, c'est que le chemin, à la fois continu et discontinu, conséquent et, *volens nolens,* autocritique, qui sépare *Le Concept du politique* (1932) de la *Théorie du partisan* (1962) est tout entier commandé par cette matrice logique : l'État présuppose le politique, certes, et donc il s'en distingue logiquement ; mais l'analyse du politique, *stricto sensu,* et de son noyau irréductible, c'est-à-dire la configuration ami/ennemi, ne peut que privilégier, dès le départ et comme son seul fil conducteur, la forme étatique de cette configuration : autrement dit l'ami ou l'ennemi comme citoyen.

Dans la « langue courante », on trouverait ainsi un second signal pour confirmer que tout en politique se dit sur un mode polémique. C'est que « dans les modes d'expression de la quotidienneté polémique intérieure aux affaires de l'Etat *(In der Ausdrucksweise der innerstaatlichen Tagespolemik)* », l'adjectif « politique » est le plus souvent utilisé aujourd'hui avec le sens de «politique de parti» *(« parteipolitisch »)*. Cela marque bien l'absence d'« objectivité » *(« Unsachlichkeit »)* de toutes les « décisions » politiques. Celles-ci ne livrent que le « reflet » *(Reflex)* de la discrimination entre ami et ennemi en tant qu'elle est « immanente » à tout comportement politique. La « dépolitisation » à laquelle prétendent certaines de ces manœuvres n'est qu'une ruse destinée à faire triompher une politique de parti. Schmitt y diagnostique l'affaiblissement de l'État. Quand la pensée de l'« unité politique » (« celle de l'État », précise Schmitt entre parenthèses) « perd sa force *(seine Kraft verliert) »,* les antagonismes intérieurs l'emportent en « intensité » sur l'unité ou la communauté qui règle la politique extérieure. Dès lors la « possibilité réelle du combat » *(die reale Möglichkeit des Kampfes),* qui devrait toujours être présente *(vorhanden)* « quand on parle de politique », ne se rapporte plus à la guerre entre des unités de peuples organisées en États ou en Empires mais, « logiquement », « de façon conséquente », à la guerre civile[2]. Cet affaiblissement de l'État appelle la « pacification intra-étatique » et fait surgir le concept d'« ennemi du dedans », d'ennemi public pour lequel le droit public avait un nom aussi bien dans les démocraties grecques, rappelle Schmitt, qu'à Rome *(polémios* ou *hostis*[3]*)*.

1. P. 25, p. 61.
2. P. 32 ; pp. 69-70.
3. Une longue remarque multiplie les précisions historiques à ce sujet, pp. 46-47, tr. pp. 86-87. Par exemple cette phrase du Comité de salut public (10 octobre 1793),

Nous devons tenter ici d'éclaircir au moins deux concepts et de souligner plusieurs difficultés typiques. L'enjeu en est chaque fois le statut obscur d'une possibilité ou d'une éventualité dites « réelles » et « présentes ». C'est seulement à la condition de cette « possibilité réelle » *(reale Möglichkeit),* à la condition qu'elle puisse « rester présente » *(vorhanden bleiben)* que le « concept de l'ennemi a son sens ». Nous y avons déjà fait allusion et nous devons y revenir.

Comment Schmitt peut-il à la fois privilégier l'État (même s'il n'y réduit pas le politique), régler le concept d'ennemi sur la possibilité de la guerre entre Etats et pourtant symétriser ainsi la guerre extérieure et la guerre civile, comme si l'ennemi était tantôt l'étranger, tantôt le concitoyen ? Il semble que la réponse à cette question tienne à la détermination de la guerre civile qui prévaut dans cette analyse. Elle est à la fois paradoxale et de bon sens puisqu'elle décrit la guerre civile comme une guerre entre deux États, une guerre en vue de l'État, une guerre entre un État affaibli et un État potentiel à constituer, une guerre pour la prise ou la re-constitution d'un pouvoir étatique. La guerre intra-étatique ne serait qu'un cas de la guerre en général, de la guerre au sens propre, à savoir de la guerre inter-étatique. Cette précision est donnée au passage, dans une parenthèse, au moment où Schmitt semble symétriser les deux concepts de l'ennemi et les deux concepts de la guerre, la guerre civile ou domestique et la guerre extérieure. En vérité il n'y a qu'un concept et la notion de *possibilité réelle* comme possibilité *présente (vorhanden)* assure la médiation synthétique entre deux prédicats :

> « En effet, le concept d'ennemi inclut, dans le domaine de la réalité concrète, l'éventualité d'une lutte *(im Bereich des Realen liegende Eventualität eines Kampfes).* Il convient d'examiner ce mot sans tenir compte des modifications contingentes de la technique des armes et de la guerre, tributaires de l'évolution historique. La guerre est une lutte armée entre unités politiques organisées, la guerre civile est une lutte armée au sein d'une unité politique *(mais remise en question de ce fait).* » (Nous soulignons cette dernière parenthèse : *dadurch aber problematisch werdenden* [1].)

citée dans *Le Serment politique* de E. Friesenhahn : « Depuis que le peuple français a manifesté sa volonté, tout ce qui lui est opposé est hors le souverain ; tout ce qui est hors le souverain, est ennemi... Entre le peuple et ses ennemis il n'y a plus rien de commun que le glaive. »

1. P. 33, p. 70.

Dans les deux cas, cette lutte est armée. En vue de la mise à mort. L'« arme » désigne ici, dans le concept de son essence, le moyen en vue d'une mise à mort « physique » comme mise à mort d'homme *(ein Mittelphysischer Tötung von Menschen)*. La *mort d'homme,* ainsi impliquée par ce concept de l'ennemi, c'est-à-dire dans toute guerre, extérieure ou civile, ce n'est ni une mort naturelle, puisque l'ennemi doit être tué, ni un meurtre car tuer à la guerre n'est pas tenu pour un crime. Le crime de guerre, c'est autre chose, il consisterait à transgresser cette loi pour revenir à la sauvagerie d'une violence qui ne respecte plus les lois de la guerre et le droit des gens (Schmitt n'aime pas ça, bien qu'il soit plus prompt à dénoncer cette transgression chez l'étranger ou chez l'ennemi). Ce qui se dit ici de l'ennemi ne peut être indifférent à ce qui se dit de l'ami, dès lors que ces deux concepts se co-déterminent. Mais la corrélation peut suivre formellement *trois voies logiques*.

1. On peut en inférer symétriquement qu'il n'y a pas d'ami sans cette possibilité de la mise à mort qui instaure une communauté non naturelle. Non seulement je ne pourrais entrer dans un rapport d'amitié qu'avec un *mortel,* mais je ne pourrais aimer d'amitié qu'un mortel au moins exposé à la mort dite violente, c'est-à-dire à être tué, *éventuellement par moi*. Et par moi dans l'aimance même, de façon essentielle, et non par accident. Aimer d'amour ou d'amitié signifierait toujours : je peux te tuer, tu peux me tuer, nous pouvons nous tuer. Ensemble ou l'un l'autre, l'une l'autre. Donc, de toute façon, nous sommes *déjà (possiblement,* mais cette possibilité est justement réelle), morts l'un pour l'autre. Nous interrogerons de plusieurs façons, plus tard, cette possibilité qui croise au moins celle que Freud analyse à sa manière, au titre de l'ambivalence, pendant une guerre et justement dans des *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*. (1915) [1].

1. Une lecture attentive des *Considérations...,* dans ce contexte-ci, serait sans doute nécessaire. Schmitt, à ma connaissance, n'a jamais marqué beaucoup d'intérêt (pas plus que Heidegger en tout cas, et le fait n'est pas insignifiant) pour quelqu'un qu'il aurait pourtant pu classer, d'après ses propres critères, parmi les penseurs authentiques du politique, à savoir ceux qui partent d'une vision pessimiste de l'homme. L'homme n'est pas originairement bon, voilà selon lui l'énoncé fondamental d'une théorie du politique. C'est aussi la thèse résignée des *Considérations actuelles...,* qui de surcroît multiplient sur la violence essentielle de l'État des énoncés de type schmittien ou benjaminien. Freud insiste en effet sur le fait que si l'État interdit à l'individu le recours à l'injustice, ce n'est pas pour supprimer celle-ci mais pour s'en assurer le monopole. Quant à la réponse « optimiste » à la question de l'homme (« l'homme naît noble et bon »), Freud la déclare « sans valeur » : « nous n'avons pas à nous en occuper ici ». L'interdit « tu ne tueras point » confirme que nous descendons d'une génération

2. Mais à cette logique on peut *opposer* justement l'*opposition :* ce qui est vrai de l'ennemi (je peux ou je dois te tuer, et réciproquement), c'est cela même que suspend, annule, renverse ou à tout le moins réprime, refoule, transfigure ou sublime l'amitié qui est donc à la fois la même chose (refoulée) et *tout autre chose*. Ce qu'on dit de l'ennemi n'est pas symétrique et ne peut se dire de l'ami, fût-ce au titre des conditions de possibilité structurelles et communes. L'amitié consisterait à suspendre cette structure de possibilité. Aimer d'amour ou d'amitié (à moins que la distinction qui nous importe ne passe ici même entre les deux et que le « tuer » soit affaire d'amour et non d'amitié), ce serait justement le contraire de la mise à mort, de cette *mise de mort,* de ce gage mortifère, même si, comme le rappelle Freud, le « tu ne tueras point » le plus catégorique, le plus inconditionnel, confirme et donc *dit* la possibilité réelle que *l'interdit* ordonne d'interrompre en la disant.

3. Ce qui *lie* ou *oppose* ainsi sans fin le couple ami/ennemi, ennemi/ami dans la pulsion ou la décision de mort, dans la mise à mort ou dans la mise de mort, ce serait justement, ne l'oublions pas, le politique. C'est de l'ennemi politique que nous parlions au départ de cette analyse. Hypothèse, donc : et si une autre aimance (d'amitié ou d'amour) ne se liait à l'affirmation de vie, à la répétition de cette affirmation sans fin qu'en cherchant sa voie (en aimant sa voie, et ce serait le *pbileîn* même) dans le pas au-delà du politique, ou de *ce* politique-*là* comme horizon de finitude, mise à mort et mise de mort ? Le *phileîn* au-delà du politique ou une autre politique pour aimer, une autre politique à aimer ? Doit-on dissocier ou associer tout autrement *polis, politeia, philia, Érōs,* etc. ? Si un choix était simplement ou clairement possible entre ces trois hypothèses et ces trois voies logiques, nous l'arrêterions, nous nous arrêterions immédiatement. Ici même.

de meurtriers. Sans parler de la loi d'ambivalence qui inscrit la haine dans le deuil même de nos amis et d'un amour qui a le même âge que la pulsion de meurtre. L'épitaphe et l'oraison funèbre sont un thème du chapitre II. À cette violence fondamentale, Freud ne propose jamais (comme Schmitt, d'ailleurs) que des compensations au nom d'une vie qui pourtant ne connaît pas la mort, et n'a pas affaire à elle en tant que telle (nous préciserons ce point paradoxal quant à Schmitt). Le *si vis vitam, para mortem,* par lequel Freud propose de remplacer le *si vis pacem para bellum,* à la fin des *Considérations*...ne fait que confirmer ce pessimisme politique fondamental. Cela se vérifierait aussi à chaque page de *Psychologie collective et Analyse du moi* et s'illustre de la parabole schopenhauerienne, que Freud aime alors à citer : des porcs-épics renoncent à se serrer les uns contre les autres pour lutter contre le froid : leurs piquants les blessent. Obligés de se rapprocher de nouveau par temps de glace, ils finissent par trouver, entre l'attraction et la répulsion, l'amitié et l'hostilité, une distance convenable.

Il nous faut donc patienter au carrefour et endurer cette *indécidable trivialité*. Sans laquelle, voici la thèse et la décision, aucune décision ne serait possible, ni aucune amitié jamais. Là nous sommes. Ici même ? Non, là.

Revenons à Schmitt, qui nomme sans équivoque cette mise à mort. Il y voit le sens de l'originarité ontologique *(im Sinne einer seinsmäßigen Ursprünglichkeit)* qu'on doit reconnaître aux mots « ennemi » et « lutte », mais d'abord et sur le fond d'une anthropologie fondamentale ou d'une ontologie de la « vie humaine » : celle-ci est un « combat » *(« Kampf»)* et chaque homme est un « combattant » *(« Kämpfer »),* dit Schmitt en y mettant les guillemets nécessaires à la distinction ontologique de cette définition. Cela signifie au moins que l'être pour la mort de cette vie humaine ne se sépare pas d'un être pour la mise à mort ou pour la mort au combat. On peut en induire aussi bien la naturalité de cette détermination (c'est le lot de toutes les « bêtes » qui ne connaîtraient pas la loi et se mangent d'une espèce à l'autre) que l'indispensable rupture avec la naturalité (lois de la guerre et respect non cannibale pour les individus de la même espèce). On dirait en un sens hégélien qu'un être-pour-la mort qui ne serait pas un être pour la mise-à-mort serait encore trop naturel ou simplement biologique [1]. Au regard de ce

1. Voisinage de Heidegger. L'être à mort du *Dasein* inclut-il ou non, dans la structure de son essence, la guerre et le combat *(Kampf) ?* Nous abordons ce point plus bas, dans « L'oreille de Heidegger ». Parmi tous les thèmes du chiasme en lequel se croisent en s'éloignant ou en s'opposant les discours heideggerien et schmittien, il n'y a pas seulement la technique (qui, selon l'un et l'autre, ne dé-politise ou ne neutralise qu'en apparence et dans certaines limites — limites dont nous nous approchons en ce siècle qu'on croit pourtant livré à la technique), il y a aussi la mort. Mais là, c'est la divergence qui l'emporte. Cela peut paraître paradoxal, mais la possibilité réelle de la mise à mort, irréductible condition du politique, et même structure ontologique de l'existence humaine, ne signifie pour Schmitt ni ontologie de la mort ou du mourir, ni sérieuse prise en compte d'un néant ou d'une *Nichtigkeit,* ni, dans un autre code, position d'un principe ou d'une pulsion de mort. La mise à mort procède bien d'une négativité oppositionnelle mais celle-ci appartient à la vie, de part en part, à la vie en tant qu'elle *s'oppose à elle-même en s'affirmant*. Non pas à la vie contre la mort, mais à la vie contre la vie, à l'esprit contre l'esprit, conclut *Le Concept du politique* en des formules là encore hégéliennes *et* anti-hégéliennes (Hegel n'aurait pas si facilement affirmé que l'esprit, ou la vie comme vie de l'esprit, n'affronte pas la mort elle-même) ; et cette affirmation de la vie (dans la guerre *de la vie contre la vie)* culmine justement en une condamnation du technologisme moderne qui tenterait de neutraliser le politique (et la politicité de la technique) en se fiant à l'antithèse entre mécanique et organique comme antithèse entre le mort et le vif : « Une vie qui n'a plus que la mort en face d'elle n'est plus de la vie, elle est pure impuissance et détresse. » La vie ne peut aimer que la vie, même quand elle s'oppose à elle-même. On devrait donc (Schmitt ne le

sens originaire et ontologique, la guerre entre ennemis ne se réduit ni à une concurrence, ni à une discussion intellectuelle, ni à une lutte simplement symbolique. Comme il ne saurait y avoir d'hostilité sans la *possibilité réelle* de cette mise à mort, il n'y a pas non plus, corrélativement, d'amitié hors de cette pulsion mortifère — ce qui ne voudrait pas dire nécessairement criminelle. Cette pulsion mortifère de l'ami/ennemi procède de la vie et non de la mort, de l'opposition à soi de la vie en tant qu'elle s'affirme elle-même, et non de quelque attraction de la mort par la mort ou pour la mort. Cette nécessité mortifère ne serait pas purement psychologique, bien qu'elle soit anthropologique. Il faudrait donc penser, si impossible que cela paraisse et le demeure en vérité pour nous, une hostilité sans affect, du moins sans affect individuel et « privé »[1], une agressivité purement dé-passionnée et dé-psychologisée, une hostilité pure, et finalement purement philosophique, celle dont Lénine sera, nous le verrons plus loin, un représentant exemplaire aux yeux de Schmitt, un représentant radical aussi mais à

dit pas ainsi) « aimer » son ennemi, du moins en tant que vivant. Pour être mis à mort, précisément, l'ennemi doit être un vivant : « Celui qui ne se connaît d'autre ennemi que la mort, et qui ne voit dans cet ennemi qu'une mécanique tournant à vide, est plus proche de la mort que de la vie, et l'antithèse facile qui oppose l'organique au mécanique est en elle-même d'un mécanisme primitif *(etwas Roh-Mechanisches).* » (P. 95; p. 151). Avec un pathos plus marqué par l'histoire, avec des accents qui ne sont pas si éloignés de ceux de Heidegger, on retrouvera la logique de cette évaluation de la « terre technicisée » et de la planification dans *Ex Captivitate Salus,* Greven Verlag, Cologne, 1950.

1. Mais que serait un affect purement collectif ou communautaire, sans la moindre dimension individuelle ou « privée », un affect purement public ? Schmitt a pourtant un besoin essentiel de cette limite introuvable. Il en cherche partout et désespérément des signes, des indices linguistiques, des témoignages qui viendraient au moins marquer le désir ou le besoin de cette distinction impossible. C'est pourquoi il jugerait sans doute illégitime et peu rigoureux l'usage que nous faisons indistinctement (mais qui ne le fait pas ? et pourquoi le fait-on, au fond ? quelle est la racine commune ou l'analogie ?) de mots tels que *philia,* « amitié », « amour », « inimitié », « hostilité », etc., tant que nous ne précisons pas s'il s'agit de sentiment ou non, de sentiment universel ou politique (c'est-à-dire d'une communauté à l'autre), de sentiment privé ou public, l'un étant hétérogène à l'autre. *Phileîn* ou *amare,* par exemple, ne signifieraient pas aimer dans le sens chrétien de l'amour du prochain. Une note de l'édition de 1963 (p. 118, p. 183) rappelle que dans le Nouveau Testament, l'ennemi se dit en latin *inimicus* et non *hostis,* aimer se dit *diligere* et non *amare ;* en grec, c'est *agapân* et non *phileîn.* Le concept de haine, comme sentiment, n'aurait pas de sens juridique ou politique, et le concept d'ennemi (juridique ou politique : *hostis)* n'implique en rien la haine. Alvaro d'Ors : *« hate is no term of law ».* Spinoza, dans le *Traité théologico-politique* (ch. XVI) : « *hostem enim imperii non odium sed jus* facit ».

l'intérieur d'une tradition dont on a le plus grand mal, dans *La théorie du partisan,* à déterminer le premier moment.

Cette possibilité peut rester une possibilité ; c'est pourquoi elle fait l'objet d'une analyse et d'un constat qui prétendent à la *neutralité,* voire à quelque positivisme du diagnostic : ni belliciste, ni pacifiste, dit Schmitt, ni militariste, ni impérialiste, purement théorique en somme. (Nous avons dit à l'instant nos doutes quant à cette théoricité qui ne peut être qu'une ruse ou une stratégie indissociables de la pratique politique de Schmitt lui-même.) Mais même si elle reste une possibilité, elle doit être déjà, ou encore, *concrète,* « réelle », et à ce titre « présente ». La réalisation n'est que le passage à la limite, l'accomplissement extrême, l'*éskhaton* d'une possibilité *déjà réelle et déjà présente*. La réalisation n'est pas l'actualisation d'un possible mais, ce qui est tout autre chose, la radicalisation d'une *réalité* possible ou d'une possibilité *réelle*. Nous ne sommes plus ici dans l'opposition conventionnellement aristotélicienne de la puissance et de l'acte. C'est pourquoi on ne doit pas traduire *Realisierung,* comme on l'a fait, par « actualisation » :

> « Les concepts d'ami, d'ennemi, de combat tirent leur sens réel *(ihren realen Sinn)* de la relation permanente à la possibilité réelle de la mise à mort physique *(auf die reale Möglichkeit der physischen Tötung)*. La guerre naît de l'hostilité, car celle-ci n'est que la négation ontologique d'un autre être *(seinsmäßige Negierung eines anderen Seins)*. La guerre n'est que la réalisation extrême de l'hostilité *(die äußerste Realisierung der Feindschaft)*. Elle n'a pas à être quelque chose de banalement quotidien, ni de normal, ni à être ressentie comme un idéal ou comme digne d'être désirée, mais elle doit bien rester *présente comme possibilité réelle (als reale Möglichkeit vorhanden bleiben)* aussi longtemps que le concept d'ennemi garde son sens [1]. »

La logique de ce discours met en œuvre une stratégie à la fois originale (déplacement du concept traditionnel de possibilité) et classique (recours à la condition de possibilité dans une analyse de type transcendantal-ontologique). Elle *est* cette stratégie. Elle consiste à osciller savamment (ou ingénument, et naïvement) entre deux *situations,* deux *stratifications* du politique : tantôt le politique est une strate particulière et fondée (conséquence : vous pouvez très bien vivre autre chose que la politique, au-delà du politique si vous voulez, et aimer

1. P. 33 ; p. 71. Je souligne.

votre ennemi (politique), simplement vous ne l'aimerez pas politiquement, vous l'aimerez d'autre part comme ami, amant, prochain, homme, il ne faut pas confondre le politique avec autre chose, etc.), tantôt le politique, comme *possibilité réelle,* envahit toute la strate fondamentale ou fondatrice de l'existence, individuelle ou communautaire. Toutes les éventualités que nous venons d'envisager au pas de course seraient alors exclues ou d'avance contaminées par la possibilité réelle de cela même dont elles s'arrachent. Cette stratification fondamentaliste fait du politique *à la fois* une strate régionale, une couche particulière, même si elle est fondatrice, *et* la détermination supplémentaire ou surdéterminante qui traverse toute autre région du monde humain ou de la communauté culturelle, symbolique, « spirituelle ». Ce qui permet à Schmitt d'affirmer que « tous les concepts de la sphère spirituelle *(der geistigen Sphäre), y* compris le concept d'esprit *(Geist)* » doivent être « compris à partir de l'existence politique concrète ». Ils ne sauraient être neutres ou neutralisables. Ces concepts ne se réduisent pas à l'unité, ils sont « pluralistes » : « chaque nation a son propre concept de nation [...] [1] », etc. On voit ce qu'une telle mise en garde permet de libérer pour une analyse différenciée de tous ces concepts. Mais on pressent aussi à quelle alliance du politisme et de l'empirisme elle peut s'exposer.

C'est là une stratégie de la présupposition *(Voraussetzung)*. Par certains traits, elle pourrait être analogue à l'analytique existentiale de Heidegger. Mais elle requiert toujours que la présupposition de la *possibilité réelle* ou de *l'éventualité* soit *présente* sur un mode déterminé *(vorhanden)*. Et cette présence présupposée est celle de la décision politique, à savoir de la décision qui décide *qui* est l'ennemi. La question « qui » est au principe, elle mande et commande. Les grands moments de la décision politique sont ceux de la réponse à cette question « qui est l'ennemi ? ». Exemplarité de Cromwell quand il dénonce avec jubilation *« The Enemies to the very Being of thèse Nation »* et quand il répète, et Schmitt après lui, *« very Being », « National Being » : « Why, truly, your gréât Enemy is the Spaniard. He is a natural enemy. He is naturally so ; he is naturally so throughout — by reason of that enmity that is in him against whatsoever is of God* [...] *enmity is put into him by God. »* Il est *« the natural enemy, the providential enemy »,* « et qui le tient pour un *accidentai enemy* ne connaît ni l'Écriture ni les choses de Dieu » [2].

La guerre et la révolution victorieuses ne sont ni du « social » ni de l'« idéal ». Le combat militaire n'est pas la poursuite de la politique

1. P. 84; p. 138.
2. P. 67; p. 113.

par d'autres moyens, selon le mot de Clausewitz qu'on cite « souvent de façon incorrecte ». La guerre a ses règles et ses perspectives propres, ses stratégies et ses tactiques, mais celles-ci présupposent *(voraussetzen)* une décision politique *(politische Entscheidung)*. Elles présupposent même que cette décision, celle qui dit « qui est l'ennemi » *(wer der Feind ist),* soit préalable *(bereits vorliegt)*. Il n'est pas facile de déterminer le lieu que Schmitt assigne à cette pure décision préalable, et de savoir si, en tant qu'acte libre, elle rompt ou s'accorde avec l'appartenance à un peuple, un groupe ou une classe, etc. Bref il n'est pas facile de décider si elle suppose, déchire, travaille ou produit la communauté. Et ce qui la lie à elle-même dans une attraction amicale ou une conservation de soi qui ressembleraient à de la *philia* ou à de la *philautia*. Il reste que cette allégation de la présupposition, toujours présente comme possibilité réelle, permet à la fois de faire de la guerre une condition de possibilité du politique sans être pour autant, sans être en rien le but, la finalité ni même le contenu de la politique !

Lisons, Schmitt souligne le mot « présupposition » : « La guerre n'est absolument pas le but, la fin ou même le contenu de la politique mais elle est, comme possibilité réelle, cette *présupposition* toujours présente *(die als reale Möglichkeit immer vorhandene* Voraussetzung) qui détermine de façon originale l'agir et le penser humains et par là produit un comportement spécifiquement politique [1]. »

Nous ne pouvons pas suivre ici toutes les occurrences décisives de ce concept déroutant et stratégiquement précieux de « possibilité réelle ». On pourrait aussi y reconnaître une arme rhétorique dans une polémique masquée. Contentons-nous de situer le jeu que cette arme autorise avec la notion si sensible de *neutralité,* par exemple, à la fois au sens théorique (un discours scientifique, phénoménologique ou ontologique qui analyse ou décrit sans prendre parti) et au sens polémico-politique (un État qui n'est pas en guerre). La possibilité réelle de la « possibilité réelle », pourrait-on dire, permet de soutenir, successivement ou simultanément, deux propositions contradictoires : oui, la neutralité est toujours possible, mais non, elle est impossible, impossible autrement que comme la fin du politique. Et de l'ennemi (« O ennemis, il n'y a point d'ennemi ! »). Et donc de l'ami (« O mes amis, il n'y a nul amy ! »). Le concept de neutralité lui-même, on va le voir, est emporté par sa propre possibilité, il se contredit et détruit de lui-même. Il y a la neutralité du neutre mais elle est politiquement introuvable. On serait ami ou ennemi, ami

1. Pp. 34-35 ; pp. 71-72. Nous modifions ici sensiblement la traduction française.

et ennemi avant toute neutralité possible, et pourtant cela n'empêcherait pas la neutralité d'être possible. Comment cela ? Comment cela serait-il possible ? Cette question nous importe en particulier parce qu'une certaine pensée du neutre (qui n'est certainement pas la neutralité politique mais qui ne peut pas rester étrangère à sa grammaire en tout cas) se sera liée en ce siècle, notamment dans l'œuvre de Blanchot, à une expérience et à une pensée de l'amitié que nous tenterons d'entendre plus tard.

Pour Schmitt, en effet, le critère de la distinction ami/ennemi ne signifie pas qu'un « peuple déterminé » devra être éternellement l'ami ou l'ennemi d'un autre ; ce qui laisse penser que la « décision » dont nous venons de parler n'est pas liée à l'appartenance communautaire, pas causée par elle, même si elle la réaffirme. Cela ne signifie pas non plus qu'« une neutralité ne puisse pas être possible *(möglich)* ou politiquement pleine de sens *(politisch sinnvoll)* ». « Simplement, comme tout concept politique, le concept de neutralité se tient aussi sous cette dernière présupposition d'une possibilité réelle de la configuration ami/ennemi *(tinter dieser letzten Voraussetzung einer realen Möglichkeit der Freund-und Feindgruppierung* [1]), et si toutefois il n'y avait plus sur terre que de la neutralité, ce serait la fin non seulement de toute guerre mais aussi celle de la neutralité elle-même, tout comme vient la fin de toute politique, et donc aussi d'une politique visant à éviter le combat, lorsque la possibilité réelle des combats *(die reale Möglichkeit von Kämpfen)* disparaît en général. Déterminante est toujours la possibilité de cette éventualité décisive *(die Möglichkeit dieses entscheidenden Falles),* celle du combat effectif *(des wirklichen Kampfes),* et la décision qui décide si cette éventualité est ou non donnée *(die Entscheidung darüber, ob dieser Fall gegeben ist oder nicht)*[2]. »

(Singulière décision qui décide si c'est le cas ou non, si une éventualité est ou non « donnée » ; décision active ou passive ? consciente ou inconsciente ? libre ou non ? responsable ou non ? décision quant à ce qui est donné, et à qui, quant à savoir qui, « qui est qui », etc. ? Décision dont on ne sait si un décisionnisme la suppose en profondeur ou s'il la nie au contraire, l'emporte, l'oublie, à moins que la décision n'ait toujours partie liée à l'oubli même.)

1. P. 35 ; p. 72.
2. P. 35 ; pp. 72-73.

L'exception est la règle, voilà ce que veut peut-être dire cette pensée de la possibilité réelle. L'exception est la règle de ce qui arrive, la loi de l'événement, la possibilité réelle de sa possibilité réelle. C'est l'exception qui fonde la décision au sujet du cas ou de l'éventualité. Que ce cas, cette situation *(dieser Fall)* ne survienne que de façon exceptionnelle *(nur ausnahmsweise),* cela ne suspend pas, cela ne relève ni n'annule pas *(hebt... nicht auf)* son « caractère déterminant ». Cette exceptionnalité fonde *(begründet)* au contraire l'éventualité de l'événement. Un événement ne peut être événement, et décisif, que s'il est exceptionnel. Un événement comme tel est toujours exceptionnel.

Conséquence paradoxale quant à la guerre, et donc quant à la mise à mort, qui n'est pas ici un exemple parmi d'autres : c'est parce qu'elle est exceptionnelle qu'elle reste l'épreuve décisive. Et, si on peut dire, plus elle est exceptionnelle, rare, improbable, plus elle pèse décisivement sur la décision. Diagnostic sur notre temps : aujourd'hui, note Schmitt, si les guerres sont moins nombreuses et moins communes qu'autrefois, *plus* exceptionnelles si on peut dire cela de l'exception, l'emprise « totale » de leur puissance s'est accrue dans la même proportion. La possibilité réelle de la mise à mort tend vers l'infini. Cela signifie qu'aujourd'hui encore la guerre, l'état de guerre, le cas de guerre *(der Kriegsfall)* reste l'épreuve décisive, la chose sérieuse, la grande affaire critique, le *krinein* de la crise, le sérieux même de la décision, ce qu'en allemand on appelle « *Ernstfall* » et qui veut dire aussi, dans le code militaire, le « cas de guerre ». La décision sérieuse, c'est le cas de guerre, c'est l'hostilité absolue qui décide donc aussi de son contraire (l'amitié). La décision décide toujours entre l'ami et l'ennemi. Elle *discrimine,* dirons-nous, en rappelant que le *discrimen,* en latin, c'est *à la fois* la séparation, la distinction, la différence *et* le moment de la décision, *l'instance* de la détermination aux deux sens du terme. Schmitt joue avec ce mot « *Ersntfall* » entre guillemets quand il dit qu'« aujourd'hui encore » le cas de guerre est le « cas de guerre » : *« Auch heute noch ist der Kriegsfall der " Ernstfall" ». (Ibid.)*

C'est donc la situation improbable, le cas d'exception *(der Ausnahmefall),* le « peut-être », peut-être, qui porte une « signification particulièrement déterminante » (ou discriminante, décisive : *eine besonders entscheidende... Bedeutung)* ; mais, à titre d'exception, c'est elle, et elle seule qui dévoile l'essence, le centre et le fond des choses. C'est ce qui peut ne pas arriver, ce qui arrive seulement dans la mesure où cela pourrait ne pas arriver, c'est cette indécidable éventualité comme possibilité réelle qui fait la décision et qui fait la vérité. Cette indécidable décision donne la force du dévoilement. A elle revient cette signification

décidante qui dévoile le noyau des choses *(den Kern der Dinge enthüllende Bedeutung)*. Le dévoilement des choses, du cœur des choses, à la déchirure de la décision, ne se fait peut-être pas dans l'acte de guerre qui porte la mort, mais sûrement dans la *possibilité* déchirante d'une mise à mort, dans cette possibilité comme possibilité réelle et présente. Celle-ci ne met à nu le cœur des choses qu'à dévêtir l'autre, à mettre à nu la possibilité de ce que Schmitt appelait plus haut la « mise à mort physique ».

D'où l'oscillation et l'association entre réflectivité et la possibilité. Comme s'il suffisait qu'un événement soit possible pour qu'il arrive, pour qu'il soit déjà réellement arrivé dans son *peut-être* même, au bout de la phrase qui nomme sa possibilité (c'est peut-être le ressort de la logique téléiopoétique ou quasi messianique que nous analysions plus haut à partir d'énoncés nietzschéens mais dont la possibilité en vérité *hante* tous les énoncés. Les *hante,* oui. Qu'est-ce que cette « possibilité réelle » qui hante Schmitt sinon la loi même de la spectralité ?). L'oscillation et l'association, la disjonction-conjonctive qui allie l'effectivité réelle et la possibilité, voici comment elle s'ajointe et se disloque à la fois. C'est à la fin du paragraphe qui dit le « cas de guerre » comme « cas de guerre » (nous soulignons *effectif* et *possibilité) :*

> « Car c'est seulement dans le combat *effectif (im wirklichen Kampf)* que se manifeste l'extrême conséquence *(die äußerste Konsequenz)* de la configuration politique de l'ami et de l'ennemi. C'est à partir de cette extrême *possibilité (Von dieser extremsten Möglichkeit her)* que la vie des hommes gagne *(gewinnt)* sa tension *(Spannung)* spécifiquement *politique* '. »

Cette *tension se gagne :* elle n'est pas un fait donné, elle se gagne comme un lieu auquel il faut accéder, elle se gagne comme une victoire qu'il faut emporter sur une résistance, elle se gagne comme une intensité qui peut toujours s'accroître et gagner *sur elle-même* jusqu'à son extrême limite.

La conséquence extrême de ces propositions, celle qui nous paraît aussi inéluctable que proprement ruineuse, Schmitt ne la tire naturellement pas, du moins pas sous cette forme, mais nous devons le faire : s'il est vrai, comme il vient d'être dit, que plus une situation d'exception ou de décision (la guerre, l'hostilité, l'événement politique comme tel, etc.) est rare ou improbable, plus elle est décisive, intense et

1. P. 35 ; p. 73. Schmitt souligne seulement *politique*.

révélatrice, et finalement plus elle est politisante (comme le serait dans la modernité la raréfaction des guerres, selon Schmitt qui le disait en 1932), alors il faut conclure que la raréfaction intensifie la tension et la puissance révélatrice (la « vérité » du politique) : moins il y a de guerre, plus l'hostilité s'accroît, etc. Ce qui manque moins de « bon sens » qu'il n'y paraît, certes, mais conduit inévitablement à changer tous les signes *et donc à mesurer la politisation au degré de dé-politisation,*

Que trahirait le symptôme de neutralisation et de dépolitisation *(Entpolitisierung)* que Schmitt dénonce savamment dans notre modernité ? en vérité une sur- ou une hyper-politisation. Moins il y a de politique, plus il y en a, moins il y a d'ennemis, plus il y en a. Le nombre des amis croît exactement au même rythme et dans la même proportion. D'où l'inversion et le vertige, d'où la réflexion spéculaire dans laquelle se mirent le « sage mourant » et le « fou vivant ». C'est en fait le même nombre et le même calcul. Ce ne sont pas là des sophismes. Ces énoncés déplient une structure de la décision et de l'événement, ils rendent compte de toute logique cherchant à calculer leur incalculable singularité. Nous formalisons seulement un principe de ruine ou de spectralité au cœur de ce discours sur le politique, un discours de la folie alliée à un trop de bon sens. Double hyperbole, chiasme d'une double hyperbole. Quand nous suggérions à l'instant que Schmitt ne tirait pas lui-même cette conséquence, nous précisions « du moins pas sous cette forme ». Car on peut tenir *La Théorie du partisan* pour l'exercice intrépide de cette conséquence paradoxale. Explorant l'avenir de la Seconde Guerre mondiale mais aussi tout ce qui la précède depuis des siècles, Schmitt y analyse partout l'hyperbolisation du politique. Or le déchaînement de l'hostilité pure lui apparaît et se laisse diagnostiquer par lui à travers tous les phénomènes de dé-politisation, à travers tout ce qui détruit les limites classiques du politique.

Dès lors la dépolitisation, le « sans politique » qui n'est pas forcément le « retrait du politique [1] » pourrait caractériser un monde qui ne serait

1. Nous pensons évidemment ici à une autre dé-limitation et à un autre au-delà du politique dans sa forme traditionnelle, à un autre « retrait du politique ». Je renvoie ici au riche volume qui porte ce titre (Galilée, 1983), et qui, après *Rejouer le politique* (Galilée, 1981) rassembla les travaux remarquables qui se déroulèrent au Centre de recherches philosophiques sur le politique, à l'École normale supérieure, sous la responsabilité de Ph. Lacoue-Labarthe et de J.-L. Nancy. Si ma mémoire est bonne, il n'y fut pas question de Schmitt ni de son concept de dé-politisation. Ceci serait, en signe de reconnaissance, une contribution modeste et tardive à des recherches qui comptèrent beaucoup pour moi.

plus un monde, un « monde sans politique » réduit à un « globe terrestre » déserté de ses amis comme de ses ennemis, un désert déshumanisé en somme. Et c'est bien ce que dit littéralement Schmitt, nous allons le citer encore. Mais il pourrait dire exactement le contraire (et il le dira plus tard *volens nolens)*. Dans les deux cas, la « possibilité » du combat reste l'arbitre : « Un monde dans lequel la possibilité *(die Möglichkeit)* d'un tel combat est totalement (sans reste : *restlos)* écartée et disparue, un globe terrestre pacifié sans retour, ce serait un monde sans discrimination entre l'ami et l'ennemi, et par conséquent un monde sans politique. » *(Ibid.)*

Ce « monde sans politique » peut présenter toute sortes d'oppositions, de contrastes et de concurrences mais on n'y trouvera pas d'ennemi (et donc d'ami), on n'y trouvera plus cet antagonisme qui porte à « faire couler le sang et à tuer d'autres hommes » *(ibid.)*. L'allusion au sang n'est certainement pas secondaire et rhétorique (pas plus qu'elle ne l'est chez Rosenzweig — ou chez Benjamin, précisément à propos de la violence d'État). Tuer sans effusion de sang, à l'aide de nouvelles techniques, c'est peut-être accéder déjà à un monde sans guerre et sans politique, à l'inhumanité d'une guerre sans guerre. Peu importe qu'on tienne ou non ce « monde sans politique » pour un idéal (et le parti de Schmitt est clair à ce sujet, même s'il feint de s'intéresser seulement à la détermination théorique et neutre de la non-neutralité politique), la seule conclusion à laquelle prétend alors s'en tenir *Le Concept du politique* après cette neutralisation proprement phénoménologique des deux « idéaux », c'est qu'on ne saurait saisir ou concevoir *(begreifen)* le « phénomène du politique » sans cette référence à la « possibilité réelle *(die reale Möglichkeit)* de la configuration ami/ennemi » *(ibid.)*. Quelles que soient les conséquences qu'on tire de cette « possibilité réelle », c'est-à-dire de la structure du politique, que ces conséquences soient morales, religieuses, esthétiques, économiques, elles ne pourront pas réduire la phénoménalité proprement politique de cette « possibilité réelle ». Nous croyons nécessaire d'insister sur la récurrence de ce rappel à une « possibilité réelle ». Non seulement parce que le concept en reste obscur mais parce que le caractère obsédant de cette récurrence confirme à la fois une difficulté et une nécessité. Nous avons parlé de phénoménologie il y a un instant (et il s'agit aussi d'une phénoménologie de l'ami comme de l'ennemi) parce qu'il y va bien du « phénomène du politique », comme le dit Schmitt lui-même, et du sens de ce phénomène, de la présentation de sa présence après réduction eidétique de tout ce qu'il n'est pas, mais aussi parce qu'il y va bien, du même coup, d'une phénoménalisation comme révélation, manifestation, dévoilement.

Les trois critères *(réalité, possibilité, présence)* s'enchevêtrent ici au cœur de la même « éventualité ». Au cœur d'une seule et même événementialité de l'événement. Comment *se manifeste,* comment *se présente* la configuration ami/ennemi ? Comment leur « possibilité réelle » se présente-t-elle ou se réalise-t-elle, soit comme possible, soit comme réelle ? Comment cette réalité peut-elle marquer tantôt la présence, tantôt la possibilité elle-même ? Dans la guerre. En tout cas dans la guerre comme extrémité, comme limite extrême de l'état d'exception, comme « extrême éventualité » *(als extreme Eventualität)*. C'est à ce titre qu'elle est révélatrice ; elle constitue un fait sur lequel on peut lire une essence, certes, mais la lire d'abord à même un fait non commun, non empirique, un fait exemplaire en un sens téléologique (le *télos* comme limite extrême) et paradigmatique. La « présence » *(Vorhandenheit)* de la possibilité réelle ainsi manifestée, cette présence réelle ou possible n'est pas celle du fait ou de l'exemple, elle est celle du *télos*. Non pas du *télos* politique, de telle ou telle fin politique, de telle ou telle politique, mais du *télos du* politique (la vie s'opposant à elle-même, et non à la mort, nous le rappelions plus haut [1], l'esprit s'opposant à lui-même, la vie de l'esprit s'opposant à elle-même : il n'y a que la vie, c'est pourquoi il y a des ennemis, en somme). En tant que moyen politique « le plus extrême *(extremste)* », la guerre manifeste *(offenbart)* la possibilité de cette discrimination ami/ennemi qui « fonde » toute représentation politique ; et elle n'a de sens, elle n'est *« sinnvoll »* qu'aussi longtemps que cette discrimination est « réellement présente » *(real vorhanden)* ou à tout le moins réellement possible *(oder wenigstens real möglich)*. « La seule question », conclut alors Schmitt, c'est celle de savoir si le couple ami/ennemi qui détermine l'opposition comme purement et seulement politique (ni religieuse, ni morale, ni économique) « est ou non présent comme possibilité ou comme effectivité réelles *(als reale Möglichkeit oder Wirklichkeit vorhanden ist oder nicht)* ». La syntaxe de cette question, que nous avons déjà citée, ne permet pas de décider si la double alternative *(oder... oder)* porte sur la présence *(vorhanden ist oder nicht)* ou sur les modalités de cette présence (possibilité réelle *ou* effectivité, possibilité ou effectivité *réelles : reale Möglichkeit oder Wirklichkeit)*. Dans le premier cas la configuration du politique (ami/ennemi) serait toujours présente, sur un mode ou un autre, dans l'autre cas, elle pourrait être présente ou ne l'être pas. Les conséquences de ces deux alternatives distinctes, certes, mais appa-

1. Cf. *supra,* p. 145, n. 1.

remment subtiles et fragiles, on sent bien qu'elles sont sans limites : que veut dire « politiquement » « présent » ? Et présent sur ce mode *(Vorhandenbeit) ?* Il n'est pas indispensable de recourir au style heideggerien de questionnement à ce sujet (par exemple quant à la *Vorhandenheit)* pour se rendre à la nécessité, politique ou non, de ces interrogations. Tantôt c'est la présence elle-même qui semble spectrale, virtualité d'apparition disparaissante. Tantôt la même présence (à la fois permanente et récurrente) figure ce à quoi il faut faire appel, un appel désespéré, pour résister au retour du spectral, en un mot pour exorciser, conjurer, « refouler » le revenant. Quant au sens de la guerre, et à la question de savoir à quelle condition la guerre est *sinnvoll,* Schmitt n'hésite pas un instant : il juge indubitable que la guerre a toujours un sens ; elle a du sens et aucune politique, aucun lien social *comme lien politique* n'a de sens sans elle, sans sa possibilité réelle. Mais cela ne veut pas dire nécessairement à ses yeux que la guerre est bonne, utile, qu'elle a du sens au sens moral ou religieux d'un idéal ou d'un *télos* à atteindre. Simplement, pour que le concept de guerre (et donc de politique) ait du sens, pour la détermination phénoménologique et sémantique du discours sur la guerre, il faut dégager des conditions de possibilité. Et c'est ce que prétend faire *Le Concept du politique*. Si elle n'est pas un *télos* dans le sens de l'idéal moral ou religieux, ni même dans le sens d'un idéal politique déterminé, cette teneur sémantico-phénoménologique est pourtant en soi téléologique. Elle a une structure téléologique immanente, elle est auto- et tauto-téléologique (la guerre vise à la mort de l'ennemi, etc.) même si ou plutôt parce que ce *télos* politique est irréductible à tout autre. Mais il semble bien, stratégie consciente ou inconsciente, que la phrase schmittienne s'acharne à dissocier les deux valeurs téléologiques (la guerre n'est pas bonne en vue d'une autre fin, morale, religieuse, etc. mais elle a sa fin en elle-même) tout en oscillant de l'une à l'autre, voire à faire passer en contrebande, dans une opération de « partisan », l'une pour l'autre. Cela paraît rendu possible - et facile - par la permanente *présence,* par la *présence* survivante, en tout cas, par la *présence « aujourd'hui encore »,* de la guerre comme « possibilité réelle ». Même si aujourd'hui, sous la forme de « toute dernière guerre de l'humanité », les guerres se déroulent de façon particulièrement inhumaine, discréditant l'ennemi sur le plan moral jusqu'à en faire un monstre inhumain et prétendant ainsi « *excéder le politique »* (über das Politische hinausgehend [Schmitt souligne]), faisant de l'ennemi quelqu'un qui doit être « anéanti » et non seulement repoussé et *« reconduit à l'intérieur de ses frontières »* (Schmitt souligne et si on se demande quelle différence il fait entre la mise à « mort

physique », dont il juge la visée indispensable, et l'anéantissement qu'il semble condamner, il répondrait sans doute que la mort physique concerne la vie individuelle de *soldats* mais non l'anéantissement d'un peuple ou d'un État), eh bien, cette guerre atteste « aujourd'hui encore », malgré tout, la présence du politique comme « possibilité réelle » : « Mais la possibilité de telles guerres montre de façon particulièrement claire *(besonders deutlich)* que la guerre, comme possibilité réelle *(als reale Möglichkeit)* est présente aujourd'hui encore *(heute noch vorhanden ist),* et cela seul compte pour la discrimination entre l'ami et l'ennemi et pour la connaissance [ou la re-connaissance, l'identification déterminante, la prise en compte, *Erkenntnis}* du politique [1]. »

Nous l'avons déjà pressenti et suggéré : quand Schmitt dit que c'est clair *(deutlich),* il recourt à une logique de l'inférence, de la preuve, de l'indice ou du témoignage qui lui permet de conclure toujours à la *présence* du politique. Il conclut ainsi soit à partir des signes *positifs et univoques* d'une présence du politique, soit à partir de ce que la *disparition* de ces signes témoigne encore de leur présence *possible et permanente,* la démontre même *a contrario,* par une dénégation qui serait indiscernablement dans les choses mêmes, dans l'histoire réelle *et* dans le discours schmittien, en vérité dans toute la tradition qu'il représente et répète avec autant de ruse que d'autorité. Cette dénégation potentialise une logique de la négativité qui permettra toujours, du *Concept du Politique* à la *Théorie du partisan,* de multiplier les intuitions raffinées — et si précieuses pour une analyse de notre temps — tout en diagnostiquant une dépolitisation qui ne serait en somme que le symptôme supplémentaire — et inversé -, l'hyperbole abyssale d'une hyperpolitisation. La dépolitisation ne brouillerait en apparence les critères frontaliers du politique, elle ne les neutraliserait que pour étendre l'emprise de ce dernier, jusqu'à l'hostilité absolue, dans sa plus grande pureté philosophique.

Nous le verrons : l'hostilité absolue serait alors la *chose* de la philosophie, sa cause même.

1. P. 37; p. 75.

Chapitre 6

Serment, conjuration, fraternisation

ou la question « armée »

> « D'après le sens qu'il a dans la langue allemande (comme *en* tant d'autres langues), " ami " n'est originairement que celui auquel unit un lien généalogique. Ami n'est originairement que l'ami de sang, le parent consanguin ou encore le " parent par alliance " selon le mariage, le serment de fraternité, l'adoption ou d'autres institutions correspondantes [1]. »
>
> Carl Schmitt

> « Si vous êtes amis l'un de l'autre, c'est que vous êtes l'un pour l'autre en quelque manière parents (familiers, apparentés, proches, intimes) par nature *(phúsei pē oikeioi)*[2]. »
>
> Platon

On a pu être sensible à un certain effet de hantise. Là où il paraît inaccessible à l'intuition et au concept, le concret pur se met à ressembler au fantôme dont on croit pouvoir le distinguer. Expérience tourmentée de l'inversion des signes. Elle se laisse alors trahir par l'insistance obsessionnelle sur le « concret » et sur la « possibilité réelle », là même où ces valeurs étaient opposées au « spectral » *(gespenstisch)*. Seul un ennemi *concret, concrètement déterminé,* peut réveiller le politique, nous est-il répété sans relâche ; seul un ennemi réel peut arracher le politique

1. « *Nach deutschem Sprachsinn (wie in vielen anderen Sprachen) ist " Freund " ursprunglich nur der Sippengenosse. Freund ist also ursprunglich nur der Blutsfreund, der Blutsverwandte, oder der durch Heirat,Schwurbrüderschaft,Annahme an Kindes Statt oder durch entsprechende Einrichtungen " verwandt Gemachte " » Le Concept du politique,* Corollaire II, p. 104 ; p. 163.

2. « *Umeis ára eí philoi eston allîlois, phûsei pē oikeioi esth'umin autois » Lysis,* 221e.

à son sommeil et, on s'en souvient, à la « spectralité » abstraite de son concept ; seul il peut l'éveiller à sa vie effective (tel « le fou *vivant* que je suis » quand il se plaint qu'il n'y ait plus ou pas encore d'ennemi). Mais voilà, le spectre est logé dans le politique même, le contraire du politique habite et politise le politique. Le spectre pourrait bien être, il pourrait déjà avoir été, en 1932, ce « partisan » qui ne respecte plus les conditions normales et les frontières juridiquement garanties de la guerre. Et cela n'a pas commencé aujourd'hui, ni hier, ni avant-hier.

Négativité, dé-négation et politique, hantise et dialectique. S'il y a un politisme de Schmitt, c'est qu'il ne lui suffit pas de définir le politique par la négativité du polémique ou de l'opposition. Il définit, ce qui n'est pas du tout la même chose, l'antagonisme ou l'opposition (la négativité oppositionnelle en général) comme téléologiquement politique. Le politique est d'autant plus politique qu'il est antagonistique, certes, mais l'opposition est d'autant plus oppositionnelle, l'opposition suprême, comme essence et *télos* de l'opposition, de la négation et de la contradiction, qu'elle est politique. Impossible ici, comme c'est impossible dans toute proposition absolue de l'idéalisme spéculatif, donc de la dialectique idéale, de distinguer entre le sujet et le prédicat. Schmitt ne définit pas tant le politique par la négation oppositionnelle qu'il ne définit cette dernière par le politique. Et cette inversion tient à une loi téléologique de la puissance ou de l'intensité. Plus une contradiction, plus une négativité oppositionnelle est forte, plus son intensité tend vers la limite, plus elle est politique. Exemple : « L'antagonisme politique *(der politische Gegensatz)* est l'antagonisme le plus intense *(intensivste),* l'antagonisme extrême *(äußerste)* et chaque conflictualité *(Gegensätzlichkeit)* concrète est d'autant plus politique qu'elle se rapproche de sa pointe extrême *(sich dem äussersten Punkte* [...] *nähert),* la configuration ami/ennemi [1]. »

Rien d'étonnant à ce que ce politisme de la négativité oppositionnelle en appelle à Hegel. La discrimination entre l'ami et l'ennemi serait aussi, au sens hégélien du terme, une « différence éthique » *(sittliche Differenz),* la première condition de la détermination éthique, ce qui ne veut pas dire *morale*. La définition moderne de *l'hostilité,* bien distincte de *l'inimitié,* reviendrait à Hegel et à Marx (malgré la tendance économiste et donc dé-politisante qui ferait de ce dernier un penseur du XIX[e] siècle[2]). Et si Schmitt le rappelle avec force, ce n'est pas seulement pour souligner que ce concept de l'hostilité, le seul concept

1. P. 30; p. 68.
2. P. 83 ; p. 137.

à ses yeux proprement politique du politique, est aussi un concept éthique. Il entend dénoncer déjà la méconnaissance où les philosophes modernes commencent à tenir cette logique du politique. Ils ont tendance à l'éviter - comme le politique en somme, tel qu'il se lie à un certain concept et à une certaine pratique de la guerre. Bien que celui-ci puisse à l'occasion montrer un « double visage », on doit inscrire Hegel dans la grande tradition des penseurs « spécifiquement politiques » (Machiavel, Hobbes, Bossuet, de Maistre, Donoso Cortés, Fichte - « dès qu'il oublie son idéalisme humanitaire ! »), ceux qui ont su rompre avec une anthropologie optimiste (« l'homme serait fondamentalement et originellement bon »). Dans ce discours sur l'homme, sur son innocence première ou sur sa corruption accidentelle et extrinsèque, Schmitt dénonce une stratégie qui trop souvent se met au service du libéralisme anti-étatiste. Les théories politiques « authentiques » en revanche présupposent toutes un homme essentiellement « mauvais », « dangereux », un être « dynamique » et « problématique » :

> «[...] Hegel demeure en tout lieu [un esprit] politique au sens le plus élevé de ce mot [...]. Spécifiquement politique est aussi sa dialectique de la pensée concrète. [...] C'est aussi chez Hegel que l'on trouve la première définition polémico-politique du bourgeois, cet homme qui refuse de quitter sa sphère privée non politique, protégée du risque, et qui, établi dans la propriété et dans la justice qui régit la propriété privée, se comporte en individu face au tout, qui trouve une compensation à sa nullité politique dans les fruits de la paix et du négoce, qui la trouve surtout dans la *sécurité* totale de cette jouissance, qui prétend par conséquent demeurer dispensé de courage et exempt du danger de mort violente, *Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts (Les Méthodes de la science du droit naturel),* 1802, édit. Lasson p. 383, édit. Glockner I, p. 499. Hegel, enfin, a donné une définition de *l'ennemi,* ce que les philosophes modernes évitent habituellement : il est la différence éthique *[die sittliche Differenz]* (non pas au sens de la moralité *[nicht im moralischen Sinne],* mais dans la perspective de la " vie absolue " dans 1" être éternel du peuple "), comme l'Étranger à nier dans sa totalité vivante *(als ein zu negierendes Fremdes in seiner lebendigen Totalität).* " L'ennemi est une telle différence, et la différence, mise en relation, est en même temps comme son contraire dans l'être de l'opposition, comme le néant de l'ennemi, et ce néant équivalent des deux côtés est le danger du combat. Cet ennemi ne peut être, du point de vue éthique *(fur das Sittliche),* qu'un ennemi du peuple et être lui-même un peuple *(nur ein Volk).* Du moment que l'individualité y apparaît, c'est pour le peuple que l'individu s'expose au danger de la mort. " " Cette guerre n'étant pas une guerre de familles contre d'autres familles, mais une guerre de

> peuples contre d'autres peuples, la haine est elle-même indifférenciée *(indifferentiiert),* sans aucun élément personnel *(von aller Persönlichkeit fret)* [...][1] " » .

Pour rester conséquent avec lui-même, cet hommage à une paternité hégélienne doit s'étendre à la postérité marxiste de Hegel, Et cette conséquence n'est pas pour rien dans les sympathies notoires que ce juriste hyper-traditionaliste de la droite catholique aura toujours inspirées dans certains cercles de la pensée politique de gauche. Ces « amis » de gauche ne correspondent pas à une formation fortuite ou psychologique née de quelque confusion interprétative. Il s'agit là d'un immense symptôme historico-politique dont il nous reste à penser la loi. Quoi qu'il en soit, Schmitt regrette que le spectre de Hegel ait déserté Berlin pour refaire apparition ailleurs, avec ceux de Lénine et de Marx à Moscou :

> « On peut se demander combien de temps l'esprit de Hegel *(der Geist Hegels)* s'est maintenu réellement en résidence *(residiert hat)* à Berlin. Quoi qu'il en soit, la tendance qui s'imposa peu à peu en Prusse à partir de 1840 préféra emprunter sa philosophie " conservatrice " de l'État à Friedrich Julius Stahl, alors que Hegel rejoignait Lénine via Karl Marx et émigrait à Moscou. La force *concrète* de sa méthode dialectique s'y affirma dans un nouveau concept *concret* d'ennemi, celui d'ennemi de classe, et sa méthode dialectique elle-même s'y transforma aussi bien qu'elle transforma tout le reste, la légalité et l'illégalité, l'Etat et jusqu'au compromis avec l'adversaire en une « arme » de cette lutte. C'est chez Georg Lukâcs que cette actualité de Hegel est la plus vivante *(Histoire et Conscience de classe,* Minuit, 1960), 1923 ; *Lenin (Lénine,* Éditions EDI, Paris, 1965), 1924. » *(Ibid.* Je souligne.)

Le salut à Lénine forme un trait d'union entre les deux textes que nous distinguons, opposons et rapprochons depuis un moment, pour tenter de comprendre en quoi le second (la *Théorie du partisan)* confirme le premier *(Le Concept du politique)* précisément là où il paraît le contredire.

Nous ne pouvons pas suivre dans son détail un ouvrage qui, à sa date, multiplie de façon saisissante et souvent aiguë de précieux aperçus sur tant de transformations en cours dans l'espace politique de la modernité. Au regard du *jus belli* européen classique (guerre interétatique entre des armées régulières), et pour autant que sa régulation fut jamais respectée, le partisan reste jusqu'à la Première Guerre mondiale

1. P. 62 ; p. 106.

une figure marginale. L'exemple privilégié par Schmitt, comme il le fut par Clausewitz, c'est d'abord la guérilla espagnole contre l'armée napoléonienne. Le partisan moderne, lui, sort de cette marginalité initiale, il n'attend de son ennemi aucun respect des droits de la guerre conventionnelle. Au cours de la guerre civile comme de la guerre coloniale, il transforme le concept d'hostilité conventionnelle et en brouille les frontières. Le partisan n'est plus, apparemment, un ennemi et il n'a pas d'ennemi au sens classique du terme. L'hostilité réelle va désormais, par le terrorisme et le contre-terrorisme, jusqu'à l'extermination. Et pourtant la définition du partisan maintiendra longtemps la tradition de l'autochtonie, la dimension tellurique sur laquelle nous avons tant insisté. C'est par exemple l'autochtonie des partisans russes contre l'armée napoléonienne, puis la reprise de ce « mythe du partisan national et autochtone » par Staline au cours de la Seconde Guerre mondiale. Ce « mythe » est mis au service d'une politique communiste mondiale. Avec Mao Tsé-tung il représente un stade nouveau dans l'histoire du partisan, donc dans le processus de rupture avec la critériologie classique du politique et de la configuration ami/ennemi. Le partisan ne transgresse pas seulement, il confond entre elles les deux distinctions classiques (régulier/irrégulier du point de vue de la technique militaire, *légal/* illégal du point de vue du droit constitutionnel ou international). L'un des nombreux intérêts de ces analyses, c'est la prise en compte assez précise et différenciée du rapport à l'espace (terrien, marin ou aérien), c'est-à-dire d'abord à la technique ou à la télétechnologie (vitesse et étendue de la transmission, mobilisation et motorisation) comme l'un des facteurs essentiels dans la mutation du concept classique d'ennemi et même dans ce qui était aussi devenu un « concept classique » du partisan.

Cette question de la technique paraît être *doublement* décisive.

D'abord, et bien qu'il ne le dise pas explicitement sous cette forme, elle se trouve au cœur de ce que Schmitt appelle « un processus de dissolution des concepts », « signe remarquable des temps » [1]. Telle dissolution des concepts induit un « usage métaphorique » mais non nécessairement impropre du concept de partisan. Schmitt reconnaît y avoir cédé lui-même. Cette extension incontrôlable tient en particulier aux critères retenus pour la définition du partisan. Ces critères autorisent une généralisation sans limite (« tout être humain est un être qui lutte » et se trouve être ainsi « son propre partisan », ce qui ne signifie plus

1. *Théorie des Partisanen, Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen,* Duncker & Humblot, Berlin, 1963. P. 25 ; p. 222.

grand chose). Critères indispensables mais faux critères, quasi-concepts, critères de degré d'intensité, c'est-à-dire indéfiniment extensifs. Or parmi eux, avec 1. l'irrégularité et 2. l'intensité de l'engagement politique, il y a 3. « le haut degré de mobilité du combat actif[1] », c'est-à-dire l'appropriation de l'espace par la science de la prothèse télé-technique.

Aussi, *et par suite,* cette vitesse de la motorisation, donc de l'automation télé-technique, produit une rupture avec l'autochtonie. Elle arrache aux racines telluriques qui caractérisaient non seulement l'ennemi classique mais la première forme de la guérilla des partisans. Ce qu'il faut préciser, c'est sans doute que l'autochtonisme tellurique, la guerre au sol, la prise en compte de configurations géographiques, le sens du *terrain* persistent à travers cette mutation ; Schmitt le note et en donne de nombreux exemples : Mao Tsé-tung, dont la révolution a un « meilleur fondement tellurique que celle de Lénine[2] », Hô Chi Minh, Fidel Castro, la guerre d'indépendance de l'Algérie, la guerre de Chypre, etc. Mais aussi et d'abord, cela signifie que cette pulsion territoriale a *toujours* été en elle-même contredite, tourmentée, déplacée, dé-localisée. *Et que telle est l'expérience même du lieu*. Cela, Schmitt ne le reconnaît pas explicitement. Il n'en tire en tout cas aucune conséquence visible et conceptuellement rigoureuse. Il ne s'intéresse pas au fait que l'autochtonisme tellurique est *déjà une réponse réactive à une dé-localisation et à quelque télé-technologie,* quel qu'en soit le degré d'élaboration, la puissance et la vitesse. Sans doute cette loi règne-t-elle sur des événements, des lieux et des contenus historiquement différents. Mais on aurait pu déjà reconnaître chez le combattant le plus « classique » ce que Schmitt a raison de dire du partisan moderne, dont l'autochtonie agraire est aimantée par le progrès technique et industriel, dont la mobilité est renforcée par une motorisation qui interrompt le « lien local » et détruit le « caractère tellurique ». N'y voyons pas seulement un problème de datation ou de périodisation. Il y va des rapports entre l'histoire du politique et la structure des concepts théoriques qu'on prétend y ajuster. Car cela n'est pas sans effet sur deux axes de la *Théorie du partisan*. D'abord sur l'axe *juridique* (l'examen critique des « équivoques », des « concepts flottants » et du « défaut de clarté » des concepts du Règlement de La Haye (1907) et des Conventions de Genève (1949)[3], examen fortement «motivé», disons, par l'exemple des procès faits aux généraux allemands après la Seconde Guerre mon-

1. Pp. 25-26; pp. 222-223.
2. *(«Tellurischer fundiert als die Lenins.»)* P. 61 ; p. 264.
3. P. 29, p. 41 ; p. 226; p. 243.

diale). Ensuite l'axe proprement *politique* qui nous intéresse ici en premier lieu. En vérité le procès fait aux quatre Conventions de Genève introduit à cet axe politique. Après leur avoir rendu un hommage lourdement insistant (elles seraient admirables pour leur sens de la justice et leur vertu humanitaire, pour leur respect de la tradition du droit international d'origine européenne), Schmitt accuse ces Conventions d'avoir « assoupli », voire compromis le « système des distinctions essentielles » : guerre et paix, militaires et civils, ennemi et criminel, guerre inter-étatique et guerre civile. Dès lors, la voie était ouverte à une forme de guerre qui « détruit sciemment ces distinctions claires ». Les normalisations de compromis que propose alors le droit ne figureraient, selon Schmitt, que des passerelles fragiles au-dessus de l'« abîme [1] ».

L'abîme donne le vertige, qui engloutirait en somme les rivages conceptuels de ces « distinctions claires ». Il est en train d'emporter à jamais le littoral rassurant sur lequel on a cru discerner, en un mot, l'homme, l'homme de l'homme : l'homme comme « animal politique ».

(Nous ne multiplierons pas les gloses au bord de ce gouffre. D'abord parce qu'en parler ne peut se faire, justement, que depuis une rive, et il y a là une première démesure, parfois une insoutenable indécence. Nous n'abuserons donc pas de ce prétexte à éloquence pathétique sur le fond sans fond d'un chaos qui est le nôtre aujourd'hui, cette grande bouche béante qui ne peut « parler politique » ou hurler, crier la faim ou la souffrance, sans avaler d'un coup toutes les assurances des « distinctions claires » et pour rester au fond « sans voix ».

Pour être à *l'écoute* de ce chaos hurlant du « sans voix », il suffit de tendre l'oreille à n'importe quelle « nouvelle ». À l'instant où je relis ceci, *tous* les points du monde, tous les lieux du monde *humain,* et non seulement *sur terre,* et non seulement au Rwanda et en Italie, en Ex-Yougoslavie et en Iran, en Israël et en Palestine, au Cambodge et en Irlande, à Tahiti et au Bangladesh, en Algérie et en France, en Ukraine et au Pays basque, etc. sont - et ils auront toujours été — autant de gouffres pour les « distinctions claires » et pour la nostalgie schmittienne. Leur donner encore des noms de pays, c'est parler un langage sans fondement assuré. *Être à l'écoute,* disions-nous : à l'instant où je relis cela, une nouvelle étape est franchie (mais ne le savions-nous pas depuis si longtemps ?) avec la puce « Clipper » dans la pratique

1. *(« die dünne Brücke über einem Abgrund. »)* P. 37 ; pp. 237-238.

dite des tables d'écoute, c'est-à-dire dans la technique moderne pour perdre dans l'abîme la « distinction » entre le privé et le public. Pourquoi Schmitt ne tient-il aucun compte du fait que justement la police et l'espionnage, la police *comme* espionnage (le « spectre » de l'État moderne dont parle Benjamin dans *Pour une critique de la violence)* signalent ce qui, justement au service de l'État, ruine d'avance et *du dedans* la possibilité du politique, la distinction entre le privé et le public ? Et qu'aurait-il pensé des nouvelles cryptographies ? et du statut « politique » inassignable de l'institution singulière qu'est la psychanalyse - dont il ne parle jamais ? et du *cybercrime* qui consiste aujourd'hui à faire effraction dans les fichiers électroniques de l'État, de l'armée, de la police, des banques, des hôpitaux ou des compagnies d'assurance ? Un débat (sans espoir, bien sûr) s'engage aujourd'hui (d'abord aux États-Unis, bien entendu), entre l'État et des associations de citoyens (« démocrates » et « libéraux », assurément) soucieux du droit à l'initiative, du droit à l'invention, à la communication, au commerce — et au secret de la vie privée. Ces citoyens contestent à l'État le monopole qu'il voudrait s'assurer dans la production et dans le contrôle de la puce « Clipper », destinée à protéger le secret de la communication privée à l'époque où, capables de tout intercepter et de tout enregistrer, les autoroutes de la transmission digitale ou numérique ne laissent plus aucune chance au for intérieur. Voici qu'aujourd'hui un État lui aussi « libéral » et « démocratique », aussi soucieux de ses responsabilités que ses citoyens, propose à ceux-ci de protéger le secret de leur communication privée, mais *à la condition* de garder les moyens d'assurer la sécurité intérieure et la défense nationale, c'est-à-dire la possibilité de *tout* mettre sur écoute chaque fois qu'il le jugera nécessaire — politiquement nécessaire (sécurité intérieure et extérieure).

— Au fond, ce n'est pas si nouveau, dira-t-on, malgré le bond de la mutation technologique qui produit aussi des effets structuraux.

- Certes, mais la nouveauté de ces effets structuraux ne doit pas être négligée. Et c'est tout le « concret » de la politique.

Le choix de cet exemple ponctuel, entre une infinité d'autres possibles, est seulement destiné à rappeler qu'une réflexion sur les politiques de l'amitié ne devrait pas se distinguer d'une méditation sur le secret, sur le « sens », l'« histoire » et les « techniques » de ce qu'on appelle encore d'un vieux mot latin le *secret*. Nous y revenons plus loin — avec Kant.)

Revenons à Schmitt, à supposer que nous l'ayons jamais quitté. Quand cet abîme s'est-il ouvert ? Schmitt prétend le dire. Il croit pouvoir déterminer des repères, des événements, des dates. Mais même si ce n'est pas là peine perdue, même si ces repérages historiques sont toujours intéressants et instructifs, ils laissent toujours la place à quelque contre-exemple ou à un exemple antérieur dans une régression infinie. On peut retourner contre lui l'accusation de « refoulement » qu'il lance à un moment donné contre les spécialistes du *droit des gens* européens ; ceux-ci auraient tenu hors de leur conscience l'image de transformations perceptibles dès le début de ce siècle [1]. Mais Schmitt lui-même, que fait-il ? Ne situe-t-il pas en ce siècle une mutation dont il est contraint, reculant pas à pas, de reconnaître sans les reconnaître des prémices et des prémices de prémices ? Par exemple, le moment bismarckien de l'*achérontique (Acheronta movere,* disait Bismarck pour semer la révolution et prendre en main, à tout prix, les forces nationales contre l'adversaire) avait eu son précédent en 1812-1813 quand une élite d'officiers prussiens cherchait à mobiliser par tous les moyens les forces nationales hostiles à Napoléon. Même si ce ne fut pas là une guerre de partisans, *stricto sensu,* « ce bref moment révolutionnaire n'en conserve pas moins une importance inouïe pour la théorie du partisan [2] ». Et Schmitt de citer *De la Guerre* de Clausewitz, ausssi bien qu'un édit du roi de Prusse appelant en somme à une guerre des partisans. Il ne dissimule pas l'admiration que lui inspirent ces dix pages signées d'un roi légitime. Il les classe sans hésiter, avec un tremblement de ferveur « parmi les pages les plus extraordinaires de tous les recueils du monde ». Elles avaient tout pour le séduire et le fasciner : le paradoxe d'une légalité militaire, la légitimité politique, la nationalité prussienne mises régulièrement au service de l'irrégularité d'une guerre révolutionnaire, d'une guerre des partisans — contre un empereur français ! Contre l'Occupant, en somme, dont *Le Concept du politique* avait, trente ans auparavant, déjà désigné l'expansionnisme à visage d'« idéologie humanitaire [3] ». N'est-ce pas à cause de Napoléon que Fichte et Hegel ont remis Machiavel à l'honneur, pour permettre au peuple allemand de résister à un tel ennemi ? Avec les Espagnols, avec presque tous les Européens, la Prusse, le roi de Prusse, a inventé la guerre des partisans contre l'Occupant français. Il a écrit « une espèce de *Magna Carta* du partisan ». À la fin du livre, à l'autre bout de la même tradition, dans

1. « *aus ihrem Bewusstsein verdrängt.* » P. 41 ; p. 243.
2. P. 46 ; p. 248.
3. P. 65; p. 110.

la lignée de Clausewitz, de Lénine et de Mao, c'est en 1962 le général Salan, oui, le général Salan qui, aux yeux d'un Schmitt alternativement convaincant et peu crédible, vient réincarner le concept et la détermination de cette lutte — encore contre l'Etat français, même si c'est au nom de son ancien empire colonial.

Mais tenons-nous-en à ce qui nous importe le plus, du point de vue que nous privilégions ici, à savoir la question de la philosophie. L'amitié comme philosophie, la philosophie en tant qu'amitié, l'amitié-philosophique, l'amitié-philosophie aura toujours été en Occident un concept en lui-même indissociable : point d'amitié sans quelque *philosophia,* point de philosophie sans *philia*. Amitié-philosophie : nous nous enquêrons du politique, depuis le début, *auprès* de ce trait d'union. Or voici que Schmitt nous demande, et ce n'est peut-être pas autre chose, puisqu'il s'agit encore du politique même, de penser la guerre, donc la mise à mort, et finalement ce qu'il appelle *l'hostilité absolue* comme chose de la philosophie. Bien que ce geste occupe la fin de la *Théorie du partisan,* à savoir d'un essai qui prend acte d'une évolution du concept du politique et d'une évolution contradictoirement décrite ici comme une « dissolution [1] », là comme un « bouleversement[2] », le lecteur du *Concept du politique* ne doit pas être surpris par cet appel à la philosophie. Celle-ci représente l'instance proprement productrice du politique pur et donc de l'hostilité pure. Et cela à l'intérieur du processus historique qui développe le concept et la pratique du partisan, à savoir de ce qui remet aussi en cause le concept classique et stabilisé, le concept régulier du politique. Malgré quelques signes de méfiance ironique à l'endroit de la métaphysique et de l'ontologie, *Le Concept du politique* était, on l'a vu, un essai de type philosophique pour « cadrer » la topique d'un concept qui n'a pu lui-même se constituer que sur le sol philosophique. Mais dans la *Théorie du partisan,* c'est encore là où la topique de ce concept est à la fois radicalisée et proprement déracinée, là où Schmitt veut ressaisir *dans l'histoire* l'événement ou le nœud d'événements qui ont engagé cette radicalisation déracinante, c'est là justement que le philosophique comme tel intervient encore. Très précisément au moment de la *Magna Carta* du partisan, au moment de la résistance prussienne et espagnole et russe aux armées napoléoniennes et à leur « idéologie humanitaire ». Mais pourquoi la découverte philosophique du partisan n'advint-elle qu'à Berlin ? Parce que, si prussienne qu'elle soit, et uniquement prussienne, elle doit

1. » *Begriffsauflösung.* » P. 25 ; p. 222.
2. « *eine umstürzende Wendung.* » P. 53 ; p. 255.

quelque chose à la « philosophie française des Lumières » et à la Révolution française. La guérilla espagnole, comme le soulèvement de 1809 au Tyrol et comme la guerre des partisans russes de 1812, c'était l'insurrection d'un « peuple sous-développé », dit Schmitt. La culture catholique ou orthodoxe n'avait pas été touchée par la Révolution et par les Lumières. Or celles-ci sont très présentes à Berlin, au contraire, au temps du philosophe Fichte, du poète Kleist, et même de militaires « de génie et de vaste culture » : Scharnhorst, Gneisenau, Clausewitz, autant de « témoins de l'énorme potentiel spirituel de l'intelligence prussienne prête à agir dans ce moment critique ». Ce nationalisme n'était pas celui d'un peuple simple et analphabète : « C'est dans cette atmosphère, où un sentiment national exacerbé s'alliait à la culture philosophique, qu'eut lieu la découverte philosophique du partisan et que sa théorie devint historiquement possible [1]. »

Cette théorie proprement philosophique du partisan ne pouvait aller sans une doctrine de la guerre. Clausewitz avait donné des cours de guérilla à l'École de guerre de Berlin en 1810-1811 et il avait aussi écrit en 1809, en militaire anonyme, une lettre à Fichte, auteur d'une étude sur Machiavel, l'auteur de *L'Art de la guerre*. Et pourtant cet événement philosophique, cette invention unique et décisive du partisan, ce fut aussi, à la grande déception de Clausewitz, un avortement, un demi-échec. Engels à ce sujet parla d'une guerre semi-insurrectionnelle. L'inaccomplissement trahissait à la fois un manque philosophique et un manque politique. La philosophie n'y était pas assez philosophique, elle manquait à se réaliser hors du discours ou de la représentation. Elle restait une « forme théorique » encore abstraite, et à ce titre une étincelle, un éclair, une flamme, un témoin en attente de son héritier : « L'étincelle qui, jaillie d'Espagne en 1808, avait touché le Nord trouva à Berlin une forme théorique qui permit d'en conserver la flamme pour la transmettre en d'autres mains [2]. » L'Achéron se dissimulait sous les canaux de l'ordre étatique, la philosophie dominante de Hegel, la réconciliation conservatrice entre l'État et la révolution. Mais l'« arme idéologique » restait disponible, même chez Hegel, et toujours « plus dangereuse que la philosophie de Rousseau aux mains des Jacobins ». Marx et Engels, les héritiers immédiats, étaient encore trop purement, donc point assez philosophes : des penseurs plutôt que des activistes de la guerre révolutionnaire. On attendait encore un « révolutionnaire professionnel » : Lénine. Premier héritier authentique de la *Magna Carta*

1. P. 49; p. 250.
2. P. 52 ; p. 253. Grâce à l'« évocation » *(Beschwörung)* spectrale du partisan.

prussienne, il est à son tour suivi et radicalisé par Mao. Au concept classique du politique fondé au XVIII^e^ et au XIX^e^ siècle sur l'État du droit des gens européen et sur la guerre inter-étatique, il allait substituer une guerre révolutionnaire des partis. Celle-ci assume, certes, dans sa forme clausewitzienne, la distinction ami/ennemi mais elle se radicalisé en portant l'hostilité à son absolu. « Seule la guerre révolutionnaire est une guerre véritable aux yeux de Lénine, parce qu'elle naît de l'hostilité absolue » [1]. Seule cette hostilité absolue confère à la guerre « son sens et sa justice » [2]. Seule cette hostilité absolue repolitise l'espace à travers une dé-politisation moderne qui aura neutralisé les oppositions de la politique à l'ère classique. Une seule question se pose alors, et c'est la coïncidence de la plus pure philosophie et de la plus intense détermination concrète : qui est *in concreto* l'ennemi absolu ? Réponse : l'ennemi de classe, le bourgeois et le capitaliste occidental, partout où il impose son ordre social.

Tel fut le passage entre la réalité possible, la réalité réelle et la conscience philosophique, telle fut *au présent* l'« alliance *(Bündnis)* de la philosophie et du partisan ». Elle libère des forces explosives nouvelles et inattendues, elle provoque l'« éclatement de tout ce monde eurocentrique que Napoléon avait espéré sauver, que le Congrès de Vienne avait espéré restaurer [3] ». Dans ce présent absolu, dans cette parousie du politique, l'identification de deux mouvements, la dépolitisation et la surpolitisation, laisse nécessairement encore quelque jeu. Une inadéquation diastémique laisse sa chance à l'histoire. Par exemple : si enfin et à son tour Lénine détermine l'ennemi absolu de façon encore « trop abstraite et intellectuelle [4] », Staline puis Mao (« le plus grand praticien de la guerre subversive » et son « théoricien le plus célèbre ») savent rendre à la même guerre son enracinement tellurique. Là serait l'accomplissement absolu, la concrétisation philosophique et historique de l'hostilité absolue.

De cette re-tellurisation et de l'analyse qu'en donne Schmitt, nous ne retiendrons ici, dans l'économie de notre propos, qu'un indice. Il nous importe au plus haut point même s'il semble inapparent, même s'il paraît disparaître dès son apparition. Il nous importe en vérité pour cette raison même et parce que Schmitt le signale furtivement, comme

1. P. 56; p. 257.
2. P. 56; p. 258.
3. P. 57 ; p. 259.
4. P. 65 ; p. 268.

en passant, comme un passant qui passerait presque inaperçu, mais à deux reprises. Double passage d'un frère, en effet.

Comment un frère pourrait-il être *sujet* à l'hostilité absolue ? Il va falloir inverser l'hypothèse. Il n'y a d'hostilité absolue que *pour* un frère. Et l'histoire de l'amitié n'est que l'expérience de ce qui ressemble à cet égard à une synonymie inavouable, à une meurtrière tautologie.

La guerre absolue dont parle Schmitt, la guerre révolutionnaire qui porte la théorie du partisan à son extrémité, la guerre qui viole toutes les lois de la guerre, cela peut être une guerre *fratricide*. Et faire ainsi revenir la figure fraternelle de l'ami. Comme frère ennemi. Immense tradition. Biblique et grecque. La première allusion se réfère à un moment stalinien (la lutte « fratricide » que Tito a menée, « avec l'aide de Staline » contre Mihailovitch, son « ennemi de l'intérieur » soutenu par les Anglais [1]). La seconde rappelle un moment maoïste (hostilité de « race », hostilité de « classe », « hostilité nationale opposée à l'envahisseur japonais de même race, hostilité à l'égard du frère de la même nation, grandie au long des guerres civiles acharnées et interminables [2] »).

Si dans ce qui est pire qu'une guerre civile, pire qu'un déchaînement de la *stâsis* moderne, l'hostilité *absolue* peut viser le frère et convertir la guerre intérieure, cette fois, en vraie guerre, en guerre absolue, donc en politique absolue, est-ce que ce renversement vertigineux dans la vérité du politique n'advient pas au moment de toucher à sa limite, à savoir soi-même ou son double, le jumeau, cet ami absolu qui revient toujours sous les traits du frère ? Et si le frère est aussi la figure de l'ennemi absolu, que signifie la fraternisation ?

(— Mais qu'est-ce qu'un frère ? je vous le demande.

- Oui, qu'est-ce qu'un frère ? Naît-on frère ?

— La question paraît ridicule, cher ami. Évidemment oui.

- Pensez-vous. Avez-vous rencontré des frères dans la nature ? Dans la nature et dans la naissance dites animales ? À la fraternité il faut une loi et des noms, des symboles, une langue, des engagements, des serments, de la langue, de la famille et de la nation.

- Difficile pourtant d'effacer cette mémoire de la naissance « réelle », sensible, et d'une mère identique, donc identifiable [3]. D'une naissance, d'une nature ou d'une nation identifiables.

1. *(« Bruderkampf. »)* P. 59 ; p. 262.
2. *(« gegen den eigenen, nationalen Bruder »)* P. 63 ; p. 265.
3. Sur cette question, celle de la mère porteuse, en somme, bien avant la mère

- C'est peut-être le contraire. Enfin, c'est bien la même chose, si vous voulez, mais c'est peut-être le contraire : au lieu de dire « difficile d'effacer cette mémoire », je préférerais dire « difficile de ne pas se rappeler». Voilà qui change tout. Pour trouver le frère, le frère introuvable qui ne se trouve jamais dans une expérience perceptive, ne faut-il pas partir de l'injonction de mémoire, donc de quelque serment ? Ne pensez-vous pas, cher ami, que le frère est toujours un frère d'alliance, un *brother in law* ou un frère d'adoption, un *foster brother ?*

— Et la sœur ? Serait-elle dans le même cas ? Serait-elle un cas de fraternité ?)

Schmitt ne parle jamais de la sœur, me semble-t-il. Il parle peu du frère mais c'est toujours de façon signifiante et grave : l'ami originaire comme frère d'alliance ou frère par serment, « frère juré [1] » (la fraternisation ou la fraternité selon la *Schwurbruderschaft,* dans le passage que nous citions en exergue) mais aussi, et c'est le même, l'ami qu'on tue dans la guerre absolue : l'ennemi politique absolu. Beaucoup plus tard, nous y viendrons dans un instant, à la question « Qui peut être mon ennemi ? », il répondra « Moi-même ou encore mon frère », « Mon frère se trouve être mon ennemi ». Mais s'il répond ainsi à ce qui a en effet la forme d'une question, c'est à une *question ennemie,* à la question d'un ennemi : comme s'il parlait à l'autre comme ennemi (« O ennemi... »), à l'ennemi présent dans la propre forme de la question, à qui met le questionneur en question. L'ennemi serait alors la figure de notre propre question, ou bien, si on préfère cette formulation, notre propre question dans la figure de l'ennemi. Et il cite, nous l'entendrons :

porteuse, sur ses enjeux « classiques et modernes », sur l'indéracinable phantasme de la mère identifiable à partir du témoignage sensible (l'identité du père, « fiction légale », comme il est dit dans *Ulysses,* restant inférée par un jugement), sur l'aveuglement phallogocentrique de Freud, entre autres, qui y voit, dans *L'Homme aux rats,* la condition du patriarcat comme progrès de la raison et de la culture humaine, je me permets de renvoyer à un essai à paraître *(Le concept d'archivé, Une impression freudienne).*

\. La tradition du serment de fraternité ou du frère juré dont parle Schmitt n'est sans doute pas étrangère à celle dont sont si riches les sagas islandaises. *« fóstbrõdir »* signifie frère adoptif ou frère juré. La *Saga des frères jurés* et celle de *Gisli Sûrsson* décrivent l'amitié qui se noue ainsi à travers des rites et des services sacrés. Ce concept de frère juré a une large extension. Il détermine aussi la fraternité d'adoption entre frères dits naturels ou légitimes et frères accueillis dans la même famille, selon l'usage *dufâstri,* d'origine sans doute celtique, souvent destiné à accroître le pouvoir d'un clan ou à sauver un héritage. Cf. La *Saga des frères jurés* ou La *Saga de Gisli Sûrsson,* dans *Sagas islandaises,* textes traduits, présentés et annotés par Régis Boyer, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1987.

« Der Feind ist unsre eigne Frage als Gestalt », « L'ennemi est notre propre question comme figure ».

Il n'y aurait pas une question de l'ennemi - ou du frère. Le frère ou l'ennemi, le frère ennemi, c'est la question, la forme questionnante de la question, cette question que *je* pose parce qu'elle se pose d'abord à moi. Je la pose seulement dès l'instant où elle vient fondre sur moi sans ménagement, dans l'offensive et dans l'offense. Dans le crime ou dans le grief. La question me lèse, c'est en moi une blessure. Je ne la pose, cette question, je ne la pose effectivement que là où elle *me met en question*. Agression, traumatisme, guerre. L'ennemi est la question, et par le frère, le frère ennemi, elle ressemble originairement, elle ressemble indiscernablement à l'ami, à l'ami d'origine *(Freund)* comme frère d'alliance, frère juré, selon le « serment de fraternité », *Schwurbrüderschaft*. La question est armée. Elle est l'armée — amie ennemie.

Il serait facile de montrer, ne nous y attardons pas trop, que l'histoire de la question, depuis la question de l'être, comme toute l'histoire qu'elle a commandée *(philosophia, epistēmē, istoria,* recherche, enquête, requête, inquisition, réquisition, etc.) n'a pu aller sans violence polémique, sans stratégie et sans technique d'armement. On doit le savoir, on peut le savoir sans en conclure qu'il faille désarmer la question — ou n'adresser que des questions désarmées. Mais sans renoncer à aucune question, donc à aucun savoir, et pour s'enquérir encore avec vigilance, *avant et hors de toute guerre,* de ce qui rend possible un déploiement de cette question dont Heidegger dit un jour qu'elle était la « piété de la pensée [1] », peut-être faut-il une fois encore -, et ce serait *peut-être* l'amitié du *peut-être,* du *peut-être* « avant » la question, « avant » même l'affirmation qui l'ouvre et dont nous parlions plus haut — remonter la question, remonter le long de la question, plus haut qu'elle, avec elle et sans elle, auprès d'elle avant elle, avant du moins qu'elle ne prenne forme, quand l'ami et l'ennemi passent l'un dans l'autre par la figure du frère. Avant toute question, avant le point d'interrogation, il faudrait ainsi entendre un point d'exclamation. Il faudrait réentendre cette double clameur qui s'adresse à l'ami qui n'est plus ou qui n'est pas encore (« O mes amis, il n'y a nul amy ! ») comme à l'ennemi qui n'est plus ou qui n'est pas encore « O ennemis, il n'y a point d'ennemi ! »).

« " Ennemis, il n'y a point d'ennemi ! " s'écrie le fou vivant que je suis », cette apostrophe renversante, cette *cat'apostrophe* serait-elle nôtre ?

1. Cf. sur ce point *De l'esprit, Heidegger et la question,* Galilée, 1987, p. 147 et suiv.

Pouvons-nous rêver au moins de nous la réapproprier encore comme un événement de notre temps, « moderne ou postmoderne », diraient certains ? Rien n'est moins clair. Pour y croire, il faudrait être au moins convaincu qu'elle affecte et caractérise à la fois sur ses bords une modernité *contre laquelle* elle s'emporte, certes (modernité, tu es en train de perdre l'ennemi et de déserter la grande politique !, semble-t-elle dire, tu neutralises et dépolitises, il te faut retrouver l'ennemi absolu !) mais *contre laquelle* elle s'élève aussi à la manière d'une figure sur un fond. S'élevant comme une figure sur un fond auquel elle appartient, cette cat'apostrophe marque donc aussi et délimite un paysage, celui d'une époque politique dont il est si difficile, on l'a vu, d'arrêter les limites. Le « fou vivant » pourrait certes vouloir dire, entre beaucoup d'autres choses, et toutes au moins aussi énigmatiques : il n'y a plus de politique, il n'y a plus, comme Nietzsche le crie ailleurs, de « grande politique ». Pour s'en plaindre plutôt que pour s'en réjouir. Pour déplorer en somme ce que Schmitt appellera la « neutralisation » et la « dépolitisation ». Mais, on vient de le voir, cette dé-politisation amorce et conditionne la surenchère d'une sur-politisation. C'est dans ce passage renversant que la figure de l'ennemi absolu se mit à ressembler à celle de l'ami absolu : la tragédie la plus funeste du fratricide.

(Nous pourrions chercher nos exemples dans la Bible, qui ne parle en somme de rien d'autre, depuis Caïn et Abel dont nous allons voir bientôt les fantômes hanter Schmitt dans sa cellule de prison. Prenons plutôt Atrée et Thyeste. Dans ce qui voue ainsi à l'inceste et à l'anthropophagie (faire manger les fils par le père plutôt que le père par les fils), il s'agit encore *entre frères* de politique, d'héritage, de partage et de prise du pouvoir. En l'absence du père ou du roi. Matrice pour une relecture plus strictement politique, une lecture conjointe de *La Lettre volée* et de la *Théorie du partisan,* voire de *Ex Captivitate Salus*. Ce ne serait pas pour jouer sur le fait que Dupin se présente lui-même en « partisan » — et qu'une certaine féminisation des rivaux paraît au programme. Avant de copier ces mots de Crébillon « [...] " Un dessein si funeste/ S'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyeste. " *They are to be found in Crébillon's Atrée*. », Dupin avait *parlé politique,* il avait déclaré ses *« political prepossessions » (« In this matter, I act as a partisan of the lady concerned »),* il avait prédit la fin, en vérité le suicide politique de son rival, l'autodestruction de son frère ennemi. Celui-ci s'engagera de lui-même, si on peut dire, à disparaître, il se vouera à sa propre destruction *politique (« Thus will he inevitably commit himself, at once, to his political destruction. »).* Mais que fait-on quand on désigne *l'auto-*

destruction de qui vous ressemble comme un frère ? Autant de perversions contradictoires, autant de monstruosités (sous tous ces mots nous parlons ici, bien entendu, de la *vérité* comme *monstruosité).* Ces *vérités monstres* appellent l'admiration équivoque du frère ennemi, du double ou du rival, elles suscitent son impitoyable sympathie - car s'il lui refuse toute compassion, Dupin se défend mal de ce sentiment tout proche, voire indissociable de la pitié : la sympathie. Une impitoyable sympathie, voilà peut-être la figure la plus saisissante de la guerre à mort entre des frères. Guerre à mort selon le fantasme du symbiotique, non loin du génial, du congénérique et du congénital : *« In the present instance I have no sympathy — at least no pity — for him who descends. He is that* monstrum horrendum, *an unprincipled man of genius. »)*

On a reproché à Schmitt d'avoir fait de l'ennemi et non de l'ami le « critère conceptuel proprement positif *(das eigentlich positive Begriffsmerkmal)* » dans la définition du politique. Dans sa Préface à la réédition de 1963, Schmitt répond à l'objection - qu'il tient pour un « stéréotype ». En logicien ou en dialecticien apparemment classique, en didacticien aussi, soucieux d'enseigner méthodiquement la topique des concepts, il invoque le privilège que doit garder la négation dans une détermination dialectique de la « vie du droit » et de la « théorie du droit », mais aussi, rappelons-nous, dans la vie du vivant en général. Pas plus que la loi de mise à mort (l'ennemi, la guerre, le politique, etc.) ne supposait une « philosophie de la mort », voire l'existence essentielle de quelque chose comme la mort (pour Schmitt, paradoxalement, *il n'y a pas la mort),* l'insistance inlassable sur l'ennemi n'impliquerait en rien une prévalence du négatif, ou du moins le « primat » de ce qui est ainsi « nié ». C'est comme si, dans un langage qui n'est certes pas littéralement le sien, mais qui me paraît en commander la logique, Schmitt répondait en somme : j'insiste *d'abord* sur l'ennemi plutôt que sur l'ami, et c'est de bonne stratégie, parce que c'est de bonne méthode. Si je devais, comme vous m'y invitez, partir de l'ami, il me faudrait en donner une définition préalable. Or celle-ci ne serait possible que par référence à un terme opposé, l'ennemi. Il faut donc partir de cette négativité oppositionnelle, donc de l'hostilité, pour accéder au politique. « Partir de l'ennemi », ce n'est pas le contraire de « partir de l'ami ». C'est au contraire partir *du contraire* sans lequel il n'y a ni ami ni ennemi. En un mot, l'hostilité est requise par méthode et *par définition,* par la définition même de la définition. Par la dialecticité ou la diacriticité, par la nécessité de la *topique* aussi, qui ne vont donc pas sans la possibilité de la guerre. Il n'y a pas d'espace, il

n'y a pas de lieu — ni en général ni pour une pensée, pour une définition ou pour une distinction — sans la possibilité réelle de la guerre.

Le langage de Schmitt est sans doute, en apparence, plus strictement juridique, mais sa réponse à l'objection remonte à la genèse même d'un concept juridique comme tel. Elle touche donc à l'origine non juridique ou pré-juridique du juridique. Il s'agit de savoir ce qu'il faut, en bonne méthode, *poser au commencement :*

> « L'objection qui prétend que j'accorde la primauté au concept d'ennemi est un cliché très généralement répandu *(allgemein verbreitet und stereotyp)*. Elle méconnaît que tout développement d'un concept juridique *(jede Bewegung eines Rechtsbegriffs)* est issu, par nécessité dialectique, de la négation *(aus der Negation)*. Dans la vie du droit tout comme dans la théorie du droit, inclure la négation signifie tout sauf admettre un « primat » du contenu nié *(alles andere als ein " Primat " des Negierten)*. Un procès en tant qu'action légale n'est concevable qu'à partir du moment où un droit est nié. Ce n'est pas un fait *(Tat)* mais un méfait *(Untat)* que l'action pénale et le droit pénal posent *(setzen)* à leur commencement *(an ihren Anfang)*. Serait-ce là pour autant une conception " positive " du méfait et un " primat " du crime [1] ? »

Comme le discours aristotélicien sur l'amitié, cet argument pourrait aussi s'inscrire dans la logique, dans l'un des moments, au moins, de la logique déroutante du *Lysis :* l'ennemi disparu, l'ami disparaîtrait aussitôt. Il s'évanouirait du même coup, actuellement et virtuellement, dans sa possibilité même. La possibilité, le sens et le phénomène de l'amitié n'apparaîtraient jamais si la figure de l'ennemi ne les appelait d'avance : ne leur posait même la question ou l'objection de l'ami, une question blessante, une question de blessure. Nul ami sans la blessure possible. La tension entre l'amitié et l'inimitié serait pharmacologique. Amitié pour remédier au mal fait, amitié pour répondre au méfait ou au crime possible, amitié de consolation ou de deuil, amitié de réparation — dans l'hypothèse où il y en aurait jamais d'autre. Mais il est vrai, voilà bien des différences, que ce passage du *Lysis* ne représente qu'une étape à surmonter. Il est aussi vrai qu'il nomme l'ami plutôt que l'amitié. Et l'ennemi, de surcroît, c'est *ekhthrós* et non *polémios :*

> « Si nul mal en effet ne nous blessait, nous n'aurions plus besoin de secours *(oudemias ōphelías deoímetha)* et il deviendrait évident par là que c'était le mal qui nous rendait le bien précieux et cher *(dia to kakon*

1. *Le Concept du politique,* pp. 14-15 ; pp. 48-49.

> *tagathon egapômen kai ephiloumen)* parce que celui-ci était comme le remède *(osphármakon)*de la maladie qu'était le mal : mais, la maladie supprimée, le remède n'a plus d'objet *(nosḗmatos de mē ónt*os *ouden dei pharmákou)*[...] Ainsi donc, cet objet de notre amour *(to philon)* auquel aboutiraient toutes nos autres amitiés, toutes celles qui n'existent suivant nous qu'en vue d'une autre fin qu'elles-mêmes, cet objet ne ressemble en rien aux autres. Ceux-ci, en effet, sont appelés amis en vue d'un autre objet ami, tandis que l'ami en soi *(to de tô ónti philon)* aurait un caractère tout opposé, puisqu'il apparaîtrait à cause de l'ennemi [on pourrait aller jusqu'à traduire : en raison, en vue, voire en vertu de l'ennemi, grâce à l'ennemi, *ekhthrou éneka].* De sorte que si l'ennemi disparaissait, il semble bien qu'il n'y aurait plus pour nous d'ami [1]. »

Là prendrait fin l'analogie entre cet argument et l'argument schmittien, semble-t-il. Après cette logique de la contradiction (l'ami comme réponse adverse à l'ennemi, l'ami comme *réplique* de l'ennemi) le *Lysis* cherche une autre raison d'aimer, une autre cause à l'aimer et à l'être aimé *(alle tis aitia tou phileîn te kai phileisthai).* Pour éviter que ce qui précède ne soit qu'un « bavardage », une sorte de « long poème », l'hypothèse du désir *(épithumia)* est alors avancée : l'ami est l'ami de ce qu'il désire, mais s'il ne peut désirer que ce qui lui manque et si ne peut lui manquer que ce dont il a été privé parce qu'on l'en a privé, alors il faut bien imaginer qu'avant ce sentiment de privation, et justement pour l'éprouver, il faut bien que, comme *érōs* et *épithumia,* l'amitié *(philia)* se trouve être liée à ce qui lui est propre, convenable, approprié, familier *(oikeios).*

Cette valeur d'*oikeiótēs* domine la fin du dialogue. On la traduit le plus souvent par « convenance ». Elle qualifie fréquemment le lien d'amitié lui-même, lien toujours naturel (nous reconnaissons nécessairement au *phileîn* quelque parenté ou familiarité naturelle, *to men dé phúsei anagkaion ēmin pépbantai phileîn* [2], mais elle forme un indissociable réseau de significations qui nous importent ici, un foyer sémantique tout entier rassemblé, justement, autour du foyer *(oikos),* de la maison, de l'habitation, du domicile - et du tombeau : parenté - littérale ou figurée —, domesticité, familiarité, propriété, donc appropriabilité, proximité, tout ce qu'une *économie* peut rendre conciliable, ajustable ou harmonisable, j'irai jusqu'à dire *présent*[3] dans *la familiarité* du *proche* ou du *prochain.*

1. *Lysis,* 220ce.
2. 222a.
3. J'espère ne pas étendre de façon abusive le champ sémantique qu'on accorde

(Si au foyer sémantique de la *philia* se trouve *le foyer,* et si *philia* ne va pas sans *oikeiôtēs,* on ne forcerait pas trop les choses en disant que la question qui oriente le présent essai - et nous avons déjà rappelé pourquoi cette « question » vient « avant » la question, « avant » même l'affirmation qui la précède, dès le *peut-être* qu'elles supposent toutes deux —, ce serait celle d'une amitié sans foyer, d'une *philia* sans *oikeiôtês*. À la limite sans présence, sans ressemblance, sans affinité, sans analogie. Avec la présence, la vérité même y tremblerait. Comme cette prière dont Aristote nous rappelle qu'elle ne saurait être ni vraie ni fausse. Une amitié *anéconomique,* est-ce possible ? Peut-il y en avoir d'autre ? Doit-il y en avoir d'autre ? Peut-on répondre à cette question autrement que « peut-être », c'est-à-dire en suspendant d'avance la forme « question » même, et l'alliance du « oui » - pour penser-rêver avant elles ? Et notre réflexion ne doit-elle pas prendre acte d'une certaine fin du *Lysis,* dans son tout dernier mot d'adieu ? Ne doit-elle pas prendre son départ en ce lieu où il est avoué, après la mise à l'épreuve de l'*oikeiôtês,* après la si forte distinction entre *« oikeion »* et *« hômoion »,* à savoir entre le familier ou le propre d'une part et l'homogène ou le semblable d'autre part : « nous n'avons pas été capables de découvrir ce qu'est

généralement à *oikeiôtēs.* Je renvoie ici, comme je devrais le faire plus souvent, au beau livre de Jean-Claude Fraisse, *Philia, La notion d'amitié dans la philosophie antique,* Vrin, 1984. Dans le chapitre consacré à l'analyse du *Lysis,* à sa place dans l'œuvre de Platon et à l'idée *'oikeiôtēs,* celle-ci donne lieu à une définition lumineuse, mais que je viens d'étendre quelque peu, tout en y suspendant pourtant les valeurs de « personnalité » et d'« intériorité », peut-être plus difficiles à intégrer dans ce contexte grec. Cette définition est la suivante : «[...] par une ambiguïté assez féconde, l'adjectif *oikeios* désigne, chez Platon comme dans la langue courante, aussi bien ce qui est propre, personnel, voire intime et intérieur, que ce qui nous est proche, du parent ou de l'ami au compatriote. Il assume donc toutes les significations originelles du terme *philos,* en mettant sans doute plus que lui l'accent sur le rapport à la personnalité et à l'intériorité. Platon jouera sur cette ambiguïté pour désigner le bien comme notre *oikeion,* dans la mesure où il nous est toujours à la fois extérieur et intimement présent [...]». Et une citation du *Banquet* (205e) vient le confirmer, qui pourtant introduit, J.-C. Fraisse ne le note pas, une distinction, peut-être une véritable disjonction génératrice de désir, entre ce qui appartient, comme le sien propre, et le bien, désigné comme *oikeion :* «[...] ce n'est ni de la moitié ni de la totalité que l'on est amoureux, à moins que l'une ou l'autre, mon ami, ne se trouvent être le bien [...]. Ce n'est pas en effet à ce qui lui appartient, selon moi, que chacun est attaché, à moins que ce ne soit le bien que l'on désigne comme le propre *(oikeion)* et ce qui appartient, et le mal comme ce qui est étranger *(allotrion)* », pp. 143-144.

Cette dernière différence n'est-elle pas aussi importante que celle qui disjoint le propre et le distingue de l'homogène *(oikeion/hómoion),* différence sur laquelle insiste la dernière page du *Lysis?*

un ami ». Départ après le départ de certains « pédagogues », ces « démons » qui parlent un « mauvais grec » *(upobarbarizontes)*. Ils sont donc partis, ceux qui « paraissaient peu en état de causer » :

> « Nous étions vaincus, nous nous séparâmes. Cependant, comme Lysis et Ménexène s'en allaient, je leur dis encore ces mots : — " Nous avons donné un spectacle assez ridicule, moi qui suis vieux, et vous, mes enfants. Nos auditeurs, en s'en allant, vont dire que nous, qui avons la prétention d'être amis (et je me range à ce titre parmi vous), nous n'avons pas été capables de découvrir ce qu'est un ami. " »

Conclusion dont la structure annonce le propos prêté à Aristote, tel du moins qu'on le traduit le plus souvent. Ici aussi, quelqu'un s'adresse à des amis. Il leur parle pour leur dire, dans l'élan vocatif de l'apostrophe : *nous* qui sommes, *entre nous,* des amis, mes amis, nous qui nous disons tels, nous qui nous appelons « amis », nous ne savons pas ce qu'est un ami. Et nous devrions imaginer, nous ne devrions jamais exclure que peut-être, donc, il n'y en ait pas. Ou peut-être si peu... Combien au juste, des amis, s'il y en a, mes amis ?)

Revenons à Schmitt et prenons du champ. Ce qu'une vue macroscopique peut mettre en perspective, de très loin et de très haut, c'est un certain désert. Pas femme qui vive. Un désert peuplé, certes, un plein désert en plein désert, et même, diront certains, un désert noir de monde : oui, mais des hommes, des hommes, des hommes, depuis des siècles de guerre, et des costumes, des chapeaux, des uniformes, des soutanes, et des guerriers, des colonels, des généraux, des partisans, des stratèges, et des politiques, des professeurs, des théoriciens du politique, des théologiens. Vous chercheriez en vain une figure de femme, une silhouette féminine, et la moindre allusion à la différence sexuelle.

En tout cas, semble-t-il, dans les textes qui traitent du politique, du politique comme tel *(Le Concept du politique* et la *Théorie du partisan)*. Il y a bien ces deux allusions au fratricide, oui, mais elles sont si brèves. Elles ne donnent lieu à aucune réflexion sur la différence entre un frère et une sœur. Les sœurs, s'il y en a, sont des espèces du genre frère. On pense, dans cet espace chrétien (nous parlerons plus tard de la scansion chrétienne dans l'histoire de la fraternité) à cette lettre du grand et bon saint François d'Assise qui ne pouvait s'empêcher d'écrire à une religieuse : « chère frère Jacqueline ».

H y a bien cette remarque, oui, nous l'avions relevée, sur une

« stasiologie » qui traiterait d'une guerre civile au sein de la Sainte Famille ou du conflit intérieur à la Trinité — et elle nous paraît potentiellement riche et forte, en effet, des plus graves conséquences. Mais Schmitt ne semble pas trop s'en soucier, du moins quant à ce qui toucherait à la différence sexuelle. Il y a bien cet essai, oui, sur *Hamlet ou Hécube,* mais il traite davantage du « tabou de la reine » et de la part prise, peut-être, à un fratricide [1].

Ce qui pourrait donc sauter aux yeux dans cette procession immense, moderne et sans âge, dans cette théorie du politique cheminant en plein désert, ce qui *frappe* dans cette philosophie de la guerre sans merci, dans cette mise en scène de la mise à mort « physique », dans cette implacable logique de l'hostilité absolue, ce qui devrait sauter aux yeux mais passe inaperçu comme l'absence même, ce qui disparaît à se fondre en plein désert, c'est la femme ou la sœur. Pas même un mirage. Rien. Désert et silence absolu, semble-t-il. Pas même une femme-soldat. Pas même dans la théorie du partisan, pas la moindre référence au rôle que les femmes ont joué dans la guérilla, dans les guerres [2] et les après-

1. *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel, Stuttgart,* Klett Verlage, 1985. Nous tenterons d'aborder ailleurs pour lui-même cet essai qui dialogue au passage avec Benjamin (dont Schmitt rappelle ce que celui-ci devait à sa propre définition de la décision souveraine, dette reconnue dans une lettre de 1930). Au-delà de la tragédie antique et des Atrides, à travers les thèmes de la vengeance, du frère et de l'élection, ce même essai s'interroge aussi sur le destin politique de l'« esprit européen ». Si celui-ci s'est « démythologisé » depuis la Renaissance, comment se fait-il que Hamlet (ou le processus d'une « hamlétisation du vengeur ») y soit devenu un mythe ? Parmi les trois grandes oeuvres de la littérature européenne, parmi les trois figures symboliques qui ont marqué un bouleversement, voire un dévoiement ou un déraillement de l'esprit, une folie de l'esprit qui sort de ses gonds ou de ses rails *(« Alle drei sind vom Geist aus der Bahn geworfen »), Don Quichotte,* « espagnol et purement catholique », *Faust,* « allemand et protestant », Hamlet enfin se tient au milieu, entre les deux (l'Allemand et l'Espagnol, rappelons-nous, les deux résistants, les deux inventeurs de la guerre des partisans devant l'État, l'armée de Napoléon et son « idéologie humanitaire »). Hamlet signifierait cet entre-deux, la fission ou la division de ce milieu, cette *Spaltung* qui a « déterminé le destin de l'Europe » (« *Hamlet steht zwischen beiden mitten in der Spaltung, die das Schicksal Europas bestimmt hat. »* p. 54).

Mais, thème connu (voir Heidegger), cet entre-deux comme déchirement, c'est aussi un nom de l'Allemagne. Rappelant qu'on a reconnu dans *Hamlet* la figure du « peuple des Allemands », d'un peuple « déchiré et divisé en soi », Schmitt cite à plusieurs reprises le poème *Hamlet,* que Ferdinand Freiligrath écrivit peu avant la révolution libérale de 1848. Ce poème commence ainsi : « *Deutschland ist Hamlet! »*

2. Puisqu'il en appelle à la *République* quand il a besoin d'expliquer son concept de *pólemos,* Schmitt aurait pu se souvenir que, précisément dans ces mêmes passages, Platon a un mot pour les femmes dans la guerre. Il fait de son mieux pour leur rendre,

guerres de libération nationale (en Algérie aujourd'hui, par exemple, pour une autre libération, puisque Schmitt parle de l'Algérie de Salan). Pas un mot pour l'action des femmes dans les résistances (Schmitt est alors plus éloquent, soit dit en passant, lorsqu'il évoque les résistances opposées à l'Empire napoléonien, aux impérialismes français en général, et il reste si discret quant à celles que les occupations nazies rencontrèrent il y a peu ; elles lui auraient pourtant fourni, à l'époque de la théorie du partisan, d'intéressants exemples). Si la femme ne paraît même pas dans la théorie du partisan, c'est-à-dire dans la théorie de l'ennemi absolu, si elle ne sort jamais d'une clandestinité forcée, une telle invisibilité, un tel aveuglement donne à penser : et si la femme était le partisan absolu ? Si elle était l'autre ennemi absolu de cette théorie de l'ennemi absolu, le spectre de l'hostilité à conjurer pour les frères jurés, ou l'autre de l'ennemi absolu devenue l'ennemie absolue qu'on ne devrait même pas reconnaître dans une guerre régulière ? Celle qui, selon la logique même de la théorie du partisan, devient un ennemi d'autant plus redoutable qu'il ne peut pas devenir *une* ennemie, qu'il brouille, qu'elle brouille et parasite les limites rassurantes entre l'hostilité et la haine, mais aussi entre l'inimitié et son contraire, les lois de la guerre et la violence sans loi, le politique et ses autres, etc.

Est-ce là une question ? Est-ce là une question en forme d'objection ?

Rien n'est moins sûr.

Si c'était la feinte rhétorique d'une objection, une « question rhétorique », comme on dit en anglais *(a rhetorical question),* elle serait si prévisible, si massive (ce qui pour autant ne veut pas dire injustifiée), qu'elle appellerait sans doute une protestation souriante et condescendante de Schmitt. Celui-ci se déplacerait à peine, il lèverait à peine le petit doigt pour mettre en marche une machine argumentative qui a fait ses preuves. « Bien sûr, dirait-il, on peut s'inquiéter de l'absence de la femme dans cette analyse, on peut même y déceler ce que vous appelez sa clandestinité. On peut aussi se livrer à son sujet à des explications sociologiques ou psychanalytiques. On peut même protester au nom de la morale, de la justice ou de l'égalité universelle des droits

un peu, à sa manière, justice, soit qu'elles montent en première ligne, soit qu'elles restent derrière pour faire peur à l'ennemi. Après avoir noté que les guerriers combattraient d'autant mieux l'ennemi qu'ils se connaîtraient et se donneraient entre eux « les noms de frères, de pères ou de fils », il ajoute : « Si de plus les femmes prenaient part à la guerre, soit qu'on les mît en ligne avec les hommes, soit qu'on les rangeât derrière le corps de bataille pour faire peur à l'ennemi et pour servir de renfort en cas de besoin, je sais que cette présence des femmes rendrait nos guerriers invincibles. » *République,* V, 471 d.

de l'homme. Tout cela peut être légitime, urgent même, et je serais prêt, dans certaines conditions, à m'associer à vous, et à partager votre intérêt pour la cause des femmes — qui sont d'ailleurs indispensables, en effet, dans la formation des groupes et des peuples ennemis sans lesquels il n'y aurait pas de politique. Mais voyez-vous, une telle cause peut relever de toutes ces disciplines, la psychanalyse, la morale, le droit, voire la religion, et vous pouvez même traiter cette question du point de vue économique. Il reste que tout cela n'a aucune pertinence politique en tant que telle. C'est sans doute, comme l'amour ou l'amitié en général, entre hommes, entre femmes, entre hommes et femmes, une cause humaine universelle ; mais j'ai montré que ce qui concerne l'humanité en général et en tant que telle n'avait aucune signification politique. Relisez le chapitre VI de mon *Concept du politique*. J'y explique que le concept d'humanité est un efficace « instrument idéologique de l'expansion impérialiste » ; et « dans sa forme éthico-humanitaire un véhicule spécifique de l'impérialisme économique ». Les concepts universels d'humanité, de terre ou de monde sont par définition étrangers à la politique. Ce que vous appelez « mondialisation » est une stratégie de dé-politisation au service d'intérêts politiques particuliers. D'ailleurs l'analyse du politique que je propose, et où en effet la différence sexuelle ne joue aucun rôle, où la femme ne paraît jamais, c'est avant tout un diagnostic. Il s'agit de dire ce qui est : le sujet de la politique n'a pas de sexe et d'ailleurs ce fut toujours, en fait, et en tant que tel, un homme, un groupe d'hommes déterminant son ennemi et déterminé à le mettre à mort physiquement ", vous venez de l'expliquer. Je ne fais jamais que diagnostiquer. »

Que répondre à cette réplique ? Nous avons déjà remis en cause cette prétention au diagnostic et la pure dé-limitation des régions, la topique même de ce discours. Nous n'y reviendrons pas, bien que nous puissions y ajouter maintenant l'hypothèse selon laquelle la stratégie, comme la topologie schmittienne, n'a peut-être pour finalité clandestine que cette mise sous scellés, cette assignation à résidence clandestine, cette neutralisation phallogocentrique de la différence sexuelle. Il ne s'agirait pas de faire la guerre à cet être qu'on appelle la femme - ou la sœur, mais de répéter et de consolider, dans le diagnostic, une structure générale qui tienne sous contrôle et sous interdiction cela même qui la constitue - et qu'on appelle depuis si longtemps le politique, voire le théologico-politique.

Alors un seul choix resterait et il appellerait une décision :

1. *Ou bien* admettre que le politique, c'est en effet ce phallogocentrisme en acte. Schmitt ne ferait qu'en prendre acte ; et nous ne pourrions pas ne pas reconnaître qu'en effet, tant de faits l'attestent dans toutes les cultures européennes, dans la Bible et le Coran, dans le monde grec et dans la modernité occidentale, la vertu politique (le courage guerrier, la mise de mort et la mise à mort, etc.) a toujours été *vertu virile* en sa manifestation androcentrée. La *vertu* est *virile*. L'accès si lent et si douloureux de la femme à la citoyenneté irait de pair avec les symptômes de neutralisation dé-politisante que relève Schmitt. On ne peut combattre cette structure qu'en se portant au-delà du politique, du nom « politique », et en forgeant d'autres concepts, des concepts autrement mobilisateurs. Qui jurerait que cela n'est pas en cours ?

2. *Ou bien garder* le « vieux nom », analyser autrement la logique et la topique du concept, et engager d'autres formes de lutte, d'autres opérations de « partisan », etc.

S'il y avait une thèse au présent essai, elle poserait peut-être que choix il ne saurait y avoir : la décision consisterait une fois encore à trancher sans exclure, à inventer d'autres noms et d'autres concepts, à se porter *au-delà* de *ce* politique-ci sans cesser d'y intervenir pour le transformer.

Par exemple, ici même. Ce double geste consisterait à ne pas renoncer à la logique de la fraternisation, de *telle* fraternisation plutôt que de *telle* autre, donc de telle politique plutôt que de telle autre, tout en travaillant à dénaturaliser la figure du frère, son autorité, son crédit, son fantasme. La préférence accordée à telle fraternisation (la démocratique) suppose un tel travail, et que la figure du frère ne soit pas une donnée naturelle, substantielle, essentielle, intouchable. Et le même travail affecterait, pour la changer, la fraternisation démocratique, tout ce qui, dans la démocratie, continue de présupposer cette fraternité naturelle, avec tous les risques et toutes les limites qu'elle impose.

Pour être conséquent avec cette dénaturalisation de l'autorité fraternelle (ou si l'on veut, avec sa « déconstruction »), il faut prendre en compte une première nécessité, une première loi : il n'y a jamais rien eu de *naturel* dans la figure du frère sur les traits de laquelle on a si souvent calqué le visage de l'ami — ou de l'ennemi, du frère ennemi. La dénaturalisation était à l'œuvre dans la formation même de la fraternité. C'est pourquoi, entre autres prémisses, il faut rappeler que l'exigence d'une démocratie à venir est déjà ce qui rend possible une telle déconstruction. Elle est la déconstruction à l'œuvre. Le rapport au

frère engage d'entrée de jeu dans l'ordre du serment, du crédit, de la croyance et de la foi. Le frère n'est jamais un fait.

Non plus qu'aucun lien de parenté. Ainsi quand Schmitt classe le « serment de fraternité ou la fraternité de serment *(Schwurbrüderschaft)* » parmi tous les liens de naissance ou d'alliance qui sont impliqués dans le concept « originaire » de l'ami, quand il n'y voit qu'un cas ou un exemple, il accrédite encore une distinction entre le lien d'alliance et le lien naturel, entre la structure du crédit (ou de la foi) et un attachement « naturel » qui passerait le crédit. Or une telle distinction, si puissante qu'en soient les effets, reste un fantasme. Celui-ci s'enlève sur le fond de cette fantasmatique ou de cette symbolique générale dans laquelle se déterminent en particulier tous les liens de parenté. Et si ailleurs il privilégie le frère, fût-ce dans la fatalité du fratricide, c'est encore par vigilance de guetteur apeuré. Un veilleur aux aguets entend encore se protéger : dans sa tour de guet, dans le fort d'une forteresse, depuis la tourelle ou la meurtrière, il entend rester dans cette logique du politique que nous croyons déconstructible, en cours de déconstruction.

« Sagesse de la cellule [1] » : après la guerre, à travers l'expérience de la prison, Schmitt se rappelle Max Stirner. Il le convoque comme un fantôme de son enfance. Comme un frère aussi, un frère admirable mais égaré. *« Max Stirner kenne ich seit Unterprima. »* Car il l'a lu dès ses années de collège, ce revenant, cet ami d'enfance, ce même Max Stirner dont *L'Idéologie allemande* conjurait déjà les spectres. Schmitt alors dit sa dette. Connaître Stirner l'a préparé à ce qui lui arrive aujourd'hui et qui l'aurait autrement surpris. « Le pauvre Max », note-t-il juste avant 1948, il appartient de part en part à « ce qui explose aujourd'hui » et qui « se préparait avant 1848 ». Et voici qu'il lui « rend visite » dans sa cellule, le spectre de celui qui a inventé « le plus beau titre de toute la littérature allemande : *Der Einzige und sein Eigentum* ». Schmitt cite *L'Unique et sa Propriété,* il le paraphrase, il joue dans son sillage avec les mots *Pan* et *Plan,* « ce bel exemple de la puissance oraculaire immanente à notre langue allemande ». Et après avoir médité sur la nudité et sur son contraire, sur la planification, sur la productivité, la technique, la « terre technologisée », le nouvel homme et le nouveau paradis, il aborde le thème de la tromperie ou de l'imposture, plus précisément de l'illusion sur soi, du « se tromper soi-même » *(Selbstbetrug),* de ce Narcisse victime de la « duperie de soi qui appartient à

1. « Weisheit der Zelle », dans *Ex Captivitate Salus, Erfahrungen der Zeit 1945/47, op. cit.,* pp. 80-87.

la solitude », de ce « pauvre Moi qui ne peut se marier qu'avec son propre Écho » (comme si Écho n'avait pas su parler aussi, elle, et Schmitt oublie vite ses *Métamorphoses ;* oui, comme si Écho n'avait inventé la ruse nécessaire pour parler en son nom, pour reprendre la parole, appeler l'autre en feignant de répéter des fins de phrase). Le prisonnier évoque alors la terrible angoisse de Descartes en proie au Malin Génie, au trompeur par excellence, à l'autre esprit, le *spiritus malignus*. Dans l'angoisse de la duperie, le philosophe se masque, il se protège de la nudité. *Larvatus prodeo*. Schmitt cite et fait écho, à la première personne : il parle de lui en se masquant sous le masque de Descartes. D'un bout à l'autre de ces pages brûlantes et désespérées, hautaines aussi et dont la rhétorique n'évite pas toujours, avec une certaine morgue, un paysage et des clichés aujourd'hui trop familiers, c'est la confession de qui avoue douter de la confession. L'angoisse est d'autant plus terrifiante, avoue-t-il, qu'elle enfante de nouvelles impostures. Il se précipite en elle celui qui s'imagine alors, pour la conjurer, aller au-devant de la tromperie : « Imposture du sentiment et de l'entendement, imposture de la chair et de l'esprit, imposture du vice et de la vertu, imposture de l'époux et de l'épouse. » Ces vis-à-vis se valent bien. Vienne alors la mort : *« Komm, geliebter Tod »,* « Viens, mort bien-aimée ». Ces mots semblent fermer un chapitre, ils suivent immédiatement le soupir sur la tromperie de l'homme et de la femme *(Betrug des Mannes und des Weibes).*

Un chapitre encore, car ce n'est pas tout : « la mort aussi peut nous abuser ». C'est l'avant-dernier chapitre, on y parlera d'un « baiser fraternel ». Le fantôme de l'ami, le fantôme de Stirner est de retour, le fantôme du penseur des fantômes. Tout ce que ce dernier aura fait pour se cuirasser ou se blinder lui-même n'est que la plus « haute tromperie de soi ». « Comme quiconque est fou de soi, fou du je *(Ich-verruckte)* », fou de moi, comme on dit malade du moi, « il voit l'ennemi dans le non-moi *(sieht er im Nicht-Ich den Feind)* ». « Alors le monde entier devient son ennemi. » Car le voilà qui s'imagine que le monde devrait se laisser prendre quand, « gardant sa liberté, il lui offre le baiser fraternel *(den Bruderkuß)* ». Il se cache alors devant la « dissociation dialectique » de *l'ego* et cherche à échapper à l'ennemi dans le temps même de la tromperie. « Mais l'ennemi est une force objective. » Impossible d'y échapper, « l'ennemi authentique ne se laisse pas tromper ».

Cette dernière phrase ouvre alors une brève méditation, quelques lignes, sur l'ennemi. *L'ennemi dans la figure du frère*. Schmitt, le penseur

de l'ennemi, celui qui en ce siècle se sera fait connaître pour avoir fait de l'ennemi absolu son thème, son concept, son théâtre, nous le voyons dans sa prison se prendre la tête entre les mains et entamer l'anamnèse finale. Il est prêt à se mettre en question, justement au sujet de l'ennemi. Il ne le fera pas, il ne le fera jamais, pas plus qu'il n'avouera ni ne désavouera jamais son nazisme [1]. Mais il essaiera de dire, au sujet de ce qui met en question, de ce qui *me* met en question, quelque chose encore qui s'appellera l'ennemi, le frère ennemi. La question qui résonne alors dans cette cellule, ce n'est pas l'inverse de la question du *Lysis* (qui est l'ami ?), ni même la question générale ou ontologique *(qu'est-ce* que l'ennemi ? *Qu'est-ce* que l'hostilité ou l'*être-hostile* de l'ennemi ?). Non c'est la question « qui ? » comme question concrète que *je me pose à moi-même,* et dont je vais devoir conclure que l'ennemi par elle me met en question. C'est la question « qui ? », certes, mais d'abord ou seulement « qui pour moi ? » *« Wer ist denn mein Feind ? »* Qui est donc *mon* ennemi, le mien, ici, maintenant ? « Est-ce mon ennemi, celui qui me donne à manger dans ma cellule ? Il me donne même habit et habitation *(Er kleidet und behaust mich sogar).* La cellule est l'habit dont il me fait don. Je me demande donc : qui peut enfin être mon ennemi ? *« Wer kann denn überhaupt mein Feind sein ? »*

Devant cette question, le juriste reprend son souffle, il veut bien se confesser, mais il rappelle, à travers des considérations générales, qu'il est juriste, non théologien. Ces considérations générales redialectisent la question. Dialectique de la reconnaissance *(Anerkennung) :* pour identifier mon ennemi, je dois le reconnaître mais de telle sorte qu'il me reconnaisse aussi : « Dans cette reconnaissance réciproque de la reconnaissance réside la grandeur du concept. » Voilà qui se prête fort peu à une « époque de masses » et à ses « mythes pseudo-théologiques de l'ennemi ». « Les théologiens inclinent à définir l'ennemi comme quelque chose qui doit être anéanti *(vernichtet).* Mais je suis juriste et non théologien. »

Ah bon ? Que veut-il dire au juste ? Que contrairement à ce que prétendent certains « théologiens », l'« ennemi », le *concept* d'ennemi ne doit pas être anéanti ? C'est bien ce qu'il avait toujours dit en effet. Ou bien que l'ennemi *lui-même* ne serait pas « quelque chose qui doit être anéanti » ? Or n'avait-il pas défini ainsi l'ennemi, et plus d'une

1. «Comme un commentateur de l'immédiate après-guerre le note, Schmitt " ne pouvait être ni nazifié ni dénazifié " (" *Der Fall Carl Schmitt : Charaktermord ", Der Fortschritt, 4,* janvier 25, 1952 », J.-W. Bendersky, « *Carl Schmitt at Nuremberg », Te/os 72,* été 1987, p. 96.

fois ? N'a-t-il pas répété que l'ennemi, c'est d'abord ce qui doit être mis à mort « physiquement » ? Et quant à se défendre d'être théologien, on se demande bien qui a dit, et de façon souvent si convaincante, que tous les concepts de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés ; et qu'il faut partir de la théologie pour les comprendre, comme pour comprendre les concepts de décision, d'exception et de souveraineté [1]. À quoi joue donc cet homme quand il se dit « juriste » et non « théologien » ? Ne devait-il pas être le premier à sourire de cette distinction ?

Après cet exercice dialectique (hégélien, il faut bien le dire), la question revient, à peu près la même, littéralement. On passe seulement de l'être-ennemi à la reconnaissance de l'ennemi, c'est-à-dire à son *identification,* mais à une identification qui va me porter à m'identifier finalement, moi-même, à l'autre, à l'ennemi que j'identifie. Tout à l'heure, c'était «Je me demande donc : qui peut enfin *être* mon ennemi ? », et maintenant : « Qui puis-je enfin *reconnaître* comme mon ennemi ? ». Réponse : « Manifestement celui-là seul qui peut me mettre en question *(der mich in Frage stellen kann).* En tant que je le reconnais comme mon ennemi, je reconnais qu'il peut me mettre en question. Et qui peut me mettre effectivement en question ? Seulement moi-même. Ou mon frère. C'est cela. L'autre est mon frère. L'autre se révèle comme mon frère, et le frère se révèle comme mon ennemi[2]. »

Puissance et légèreté somnambulique de cette progression. Prudence et sûreté d'une rhétorique. Le prisonnier tâtonne dans la nuit, d'un angle à l'autre de la cellule. Il risque un pas, puis l'autre et s'arrête pour méditer.

1. On est d'abord passé d'une question (Qui peut être mon ennemi ? Qui puis-je reconnaître comme tel ?) à la pré-inscription de la question même, comme mise en question, dans le « qui » à identifier, dans l'ennemi comme celui qui *met en question.* Qui est mon ennemi ? Comment le reconnaître ? mais dans la question même, qui me met en question. La question n'est plus une question théorique, une question de connaissance ou de reconnaissance, c'est d'abord, comme la recon-

1. C'est l'affirmation centrale et organisatrice de sa *Théologie politique, 1922, 1969, op. cit.* Je renvoie sur tous ces problèmes, tels qu'ils se posent en particulier chez Schmitt, au remarquable article de Jean-François Courtine, « À propos du " problème théologico-politique " », dans *Droits, Revue française de théorie juridique,* 18, 1993, PP. 109-118.

2. « *Und wer kann mich wirklich in Frage stellen ? Nur ich mich selbst. Oder mein Bruder. Das ist es. Der Andere ist mein Bruder. Der Andere erweist sich als mein Bruder, und der Bruder erweist sich als mein Feind », op. cit.,* p. 89.

naissance chez Hegel, une mise en question, un acte de guerre. Elle est posée, elle se pose à quelqu'un, quelqu'un se la pose comme une attaque, un grief, la préméditation d'un crime, une remise en question de qui questionne ou s'interroge. On se la pose depuis l'effraction ou l'infraction de l'autre. On ne peut pas s'interroger sur l'ennemi sans le reconnaître, c'est-à-dire sans reconnaître qu'il loge déjà dans la question. L'ennemi habite ou héberge la question, voilà ce qu'enseigne au prisonnier solitaire cette « sagesse cellulaire ». L'ennemi est proprement inévitable pour qui pense un peu, si du moins penser commence avec la question. La citation d'un vers de Däubler le dira dans un instant, l'ennemi a la figure de la question, de *notre* question : il est « notre propre question comme figure *(als Gestalt)* ».

2. Autre pas dans la nuit, on est ensuite passé du « mettre en question » au « *se* mettre en question ». L'ennemi en question, c'est celui qui met en question mais il ne peut mettre en question que celui qui peut *se* mettre en question. On ne peut être mis en question qu'en *se* mettant *soi-même* en question. L'ennemi, c'est soi-même, je suis à moi-même mon propre ennemi. Ce concept du « propre ennemi » confirme à la fois et contredit tout ce que Schmitt a dit jusqu'ici de l'ennemi. Il confirme la nécessité si souvent soulignée de bien déterminer concrètement *son* ennemi, mais il contredit la même nécessité car rien n'est moins propre, propre à soi, que *son* ennemi. La solution de cette difficulté, la réponse qui vient d'un mot comme une clé découverte dans la maison même, alors qu'on la cherchait dehors, c'est *« Oder mein Bruder »*. Le « ou », « ou bien », oscille entre l'oscillation de l'alternative ou l'équivalence de l'équation *(aut* ou *vel)*. Qui peut me mettre en question ? Moi seul. « Ou mon frère. » *Oder mein Bruder*.

Synthèse a priori de la séquence suivante (je suis, moi-même, l'autre qui me met en question, qui me mets en question, l'autre est mon frère, mon frère est mon ennemi, etc.). La synthèse *a priori,* la tautologie armée, le pléonasme génétique revient à faire de l'ennemi celui qui est à la fois le plus proche, le plus familier, le plus familial, le plus propre. L'*oikeiótēs* rassemblait toutes ces valeurs pour définir l'ami, dans le *Lysis*. Or voici qu'elle caractérise maintenant l'ennemi, mon propre ennemi, dans la figure du frère, de moi-même comme mon frère : moi-même ou, si ce n'est moi, mon frère.

Tel serait le grief originaire. On abandonnera comme de peu d'intérêt la question de savoir si cela renverse ou répète le platonisme. L'un n'exclut pas l'autre, dès lors que grâce à mon frère, à cause de lui, je suis l'autre, et que le plus proche est le plus lointain, le plus propre le plus étranger.

Pourquoi suspendons-nous la question du platonisme ou de son renversement ? Un peu parce qu'elle nous fatigue un peu, depuis le temps. Mais surtout parce que la suite et la fin de cette brève méditation conjuguent dans la filiation du frère une descendance biblique et une descendance grecque. Et cette bifurcation généalogique, qui divisera l'histoire de l'amitié comme l'histoire de la fraternité, nous tenons d'autant plus à la marquer ici qu'elle annonce le propos de nos prochains chapitres. De quel frère s'agit-il ? Qui sont ces frères ennemis ? Et quel est leur père ? Où sont-ils nés ? En terre biblique ou en terre hellénique ? En famille finie ou en famille infinie ? Et si ces deux familles de frères ennemis procréaient justement les frères ennemis, les *vrais* frères *vraiment* ennemis ? Et si tous les deux, les deux fois deux, si ces deux couples de frères ennemis avaient justement en commun de ne renoncer jamais, ni à l'appartenance (à l'ethnie de nature ou d'élection, à la famille et à la patrie, à la phratrie, à la nation, au sang ou à la terre) ni à l'universalisme dont ils revendiquent la responsabilité (« tous les hommes sont des frères [1] »), une responsabilité toujours *exemplaire,* bien entendu ?

La logique puissante et traditionnelle de l'exemplarité permettrait à tous les frères du monde de réconcilier les deux impératifs. D'y croire en tout cas, de le laisser ou de le faire croire. Un frère est toujours exemplaire, voilà pourquoi il y a la guerre. Et de tous les sens de cette exemplarité nous n'excluons pas celui de l'*exemplar,* ce *modèle* cicéronien de l'amitié par lequel nous avions décidé de commencer, à la fois original et type reproductible, le visage et son miroir, l'un et l'autre.

Dans le paragraphe qui suit immédiatement, Schmitt procède à la greffe, il ente une famille en l'autre. Et dialectise encore. Délibérément ou non, il nomme Caïn et Abel puis un « père de toutes choses » qui ne peut pas ne pas citer un certain *pôlemos* héraclitéen *(« Pólemos pàntōn men patér esti [2] »).* La Bible et la Grèce :

« Adam et Eve avaient deux fils, Caïn et Abel. Ainsi commence l'histoire de l'humanité. C'est ainsi qu' apparaît le père de toutes choses. C'est là la tension dialectique qui tient l'histoire du monde en mouvement, et l'histoire du monde n'en est pas encore à sa fin. »

1. Sur ce thème *(« All men are brothers »* ou « *All human beings are siblings »),* cf. le riche et récent ouvrage de Marc Shell, *Children of the Earth, Literature, Politics and Nationhood,* Oxford, 1993.

2. Heraclite, fragment 53. Plus bas, nous aborderons la lecture heideggerienne de ce fragment. Nous évoquerons une lettre que Heidegger, encore recteur, adresse en août 1933 à Schmitt qui venait de lui envoyer la seconde édition du *Concept du politique* et avait sans doute, dans la dédicace ou dans la lettre d'accompagnement, cité ce fragment d'Heraclite.

Entre la famille grecque et la famille biblique, apparaît le penseur de l'infini, le penseur du « véritable infini », non du « faux infini ». Il a les traits et porte le nom du « philosophe ». On reconnaît le spectre de Hegel, même s'il n'est pas proprement nommé. Schmitt parle par sa bouche une fois encore, pour rappeler que l'infini passe par l'anéantissement de soi. Allusion à tous les exterminateurs qui se feraient face, nous sommes après la guerre, Schmitt écrit en prison :

« Prudence, donc, et ne parle pas à la légère de l'ennemi. On se classe selon son ennemi. On se situe selon ce que l'on reconnaît comme inimitié (hostilité, *Feindschaft).* Sinistres sont assurément les exterminateurs *(die Vernichter)* qui se justifient en alléguant qu'il faut exterminer les exterminateurs. Mais toute extermination n'est qu'auto-extermination. L'ennemi, par contre, c'est l'autre. Rappelle-toi les propositions formidables du philosophe : le rapport à soi-même dans l'autre, voilà le véritable infini. La négation de la négation, dit le philosophe, n'est pas neutralisation, ce qui est véritablement infini en dépend au contraire. Mais ce qui est véritablement infini est le concept fondamental *(der Grundbegriff)* de sa philosophie. »

Schmitt cite alors le vers de Theodor Däubler : « L'ennemi est notre propre question en tant que figure », *« Der Feind ist unsre eigne Frage aïs Gestalt* [1]. »

Aussitôt après, juste avant l'épilogue, un *double écho* retentit dans cette cellule de prison. La « sagesse » du solitaire laisse résonner deux apostrophes, celle qu'on prête à Aristote, le « sage mourant », et celle que cria Nietzsche, au nom du « fou vivant ». Deux griefs, deux plaintes et deux avertissements nomment ici l'ami, là l'ennemi, chaque fois l'ami ou l'ennemi qu'on *n'a pas.* Un double écho, sans doute, et sage et fou, mais un autre langage encore - et de qui sans doute attend de passer en jugement :

« Malheur à qui n'a point *d'ami,* car son ennemi siégera au tribunal pour le juger.

Malheur à qui n'a point *d'ennemi,* car je *serai, moi,* son ennemi au jour du jugement dernier. »

1. *Sang an Palermo.* En août 1946, Schmitt avait dédié un texte à « deux tombes » berlinoises, celle de Kleist et celle de Däubler. Ce vers et le suivant *(« Und er wird uns, wir ihn zum selben Ende hetzen »)* forment l'exergue d'un livre qui vient de paraître et dont je regrette de n'avoir pu tenir compte : Heinrich Meier, *Die Lehre Carl Schmitts,* Metzler, Stuttgart/Weimar, 1994.

Épilogue. Tout ici a forme d'épilogue et d'épitaphe. Tout consonne avec cette *dying voice* dont Schmitt parle tant dans son *Hamlet ou Hécube*. Redira-t-on une fois encore, pour finir, que la sœur est bien muette dans l'interminable et éloquente dialectique de ces frères ennemis ? Et Antigone entre toutes ces familles, finies ou infinies, de frères ennemis ' ? Non, mieux vaut se rendre attentif à quelques signes énigmatiques dans l'épilogue de cette *« Weisheit der Zelle »*. On peut y entendre comme un éloge d'Echo, dont le nom apparaît deux fois. Elle parle allemand, il est vrai, et célèbre son appartenance à la langue allemande. « Telle est la sagesse de la cellule, note Schmitt. Je perds mon temps et je gagne mon espace. » Il tombe alors en arrêt devant le mot espace : *Raum*. Le même mot que *Rom*. Il admire le prodige de « la langue allemande », sa puissance ou ses pouvoirs, son énergie d'espace et sa force génératrice, sa dynamique spatiale et germinale *(die Raumkraft und die Keimkraft der deutschen Sprache)*. Sa propre langue fait rimer ensemble la parole et le lieu *(Wort und Ort)*. Elle a su garder au mot « rime » *(Reim)* son sens-d'espace ou son espace-de-sens *(seinen Raum-Sinn)* et elle accorde à ses poètes « le jeu obscur » qui allie, intraduisiblement, *Reim* et *Heimat,* la rime et le pays natal, la rime et le chez-soi (ne cherchons pas à traduire l'assonance, ce serait ne pas traduire ce qu'il faut traduire : justement l'intraduisible, ce qui n'a pas la chance de l'écho dans une autre langue, dans une autre nation, surtout la française, comme on va voir).

Et voici : non, pas encore la sœur Écho, mais déjà la parenté du frère-et-sœur : dans la rime même où le mot cherche la résonnance fraternelle *(den geschwisterlichen Klang)* à son sens *(Im Reim sucht das Wort den geschwisterlichen Klang seines Sinnes)*. Mais *geschwisterlich* qualifie le fraternel comme parenté entre frère et sœur. Et cette fraternité de la rime est l'allemande, elle est la « rime allemande », non le « feu de signalisation » *(Leuchtfeuer)* ou le « feu d'artifice » d'un « Victor Hugo » ! « Elle est Écho *(Er ist Écho),* l'habit et la parure » (le texte a pour foyer le thème de la nudité et du vêtement), elle est la « baguette de sourcier » pour le lieu *(Ort)* du sens, sa location et ses dislocations.

Schmitt évoque alors la parole de poètes « sibyllins », ses « amis »,

1. Sur Antigone, Hegel et les familles grecque, juive ou chrétienne, sur la pensée spéculative de la Sainte Famille, je dois renvoyer à *Glas,* Galilée, 1974.

justement, Theodor Däubler et Konrad Weiss. « Le jeu obscur de leurs rimes devient sens et prière. »

Amitié obscure de la rime : alliance, harmonie, assonance, consonnance, appariement insensé d'un couple. Le sens naît d'une paire, une fois, aléatoire et prédestinée.

L'amitié de ces deux amis (qui font trois) nous rappellerait opportunément qu'une amitié se doit d'être poétique. Avant d'être philosophique, l'amitié appartient au don du poème. Mais partageant l'invention de l'événement et l'invention de l'autre avec la signature d'une langue, elle engage la traduction dans l'intraduisible. Chance et risque politiques du poème, dès lors. N'y aura-t-il pas, toujours, une politique de la rime ?

Le prisonnier tend l'oreille à la parole de ses amis poètes, il souffre et reconnaît qu'il n'est pas nu mais « vêtu et en chemin vers une maison» *(bekleidet und auf dem Weg zu einem Haus),*

Les derniers mots sont les mots d'un poème. Intraduisible comme ses rimes. Or il nomme Écho, il l'appelle quand naturellement elle naît, croît ou grandit *(wächst),* comme la *phúsis,* devant chaque mot, avant toute parole, et elle vient en effet la première, elle est aussi le premier mot du poème.

Echo wâchst vor jedem Worte.

Tout commence par Écho. Mais seulement dans une langue, pour un peuple et pour une nation. Les rimes signent, en mesure elles scellent une appartenance. Les rimes accordent le mot d'une langue avec le lieu, puis avec la porte du lieu, un « lieu ouvert » mais « notre porte ». Et la frappe de la rime, comme le *marteau* d'une *tempête,* donne à cet Écho, on va l'entendre, un accent aussi exalté que sinistre :

wie ein Sturm vom offnen Orte
hämmert es durch unsre Pforte.

Sinistre exaltation, car il aurait fallu rappeler à Schmitt, entre tant et tant d'autres choses, et pour le mettre en garde s'il n'était pas trop tard, que dans toutes les langues, toutes, et donc pour tous les peuples, une rime peut devenir un « feu de signalisation ». Parfois pire encore. Tel risque est inscrit à même la structure de la rime, dans le couple insensé qu'elle forme avec elle-même, dans la *philautie* de son appariement. Elle est aussi une *technique,* et elle peut se mécaniser pour servir la loi du pire. Pour ne parler, très sobrement, que des feux de signalisation, toutes les langues y cèdent, et les grands poètes de toutes

les langues. Et rien ne ressemble plus aux feux de signalisation d'un pays que ceux d'un autre, en Europe et ailleurs : c'est la loi.

Une autre fois, nous dirons autre chose en l'honneur d'Écho, celle des *Métamorphoses* en tout cas. Ce n'est pas ici le lieu.

Ici, dans son « jeu obscur », oui, dans ce qu'un tel jeu rappelle de plus sombre, telle Écho germanique garde le pouvoir de faire trembler : ceux qui s'entendent à l'entendre et ceux qui préfèrent y rester sourds.

Nous ne traduirons donc ni pour les uns ni pour les autres :

Echo wächst vor jedem Worte ;
wie ein Sturm vom offnen Orte
hämmert es durch unsre Pforte.

Chapitre 7

Celui qui m'accompagne

« Amor enim, ex quo amicitia nominata est... »

« Ex quo exardescit sive amor sive amicitia. Utrumque enim ductum est ab amando... » [1]

Cicéron

«[...] la nature, le ministre de Dieu, la gouvernante des hommes, nous a tous faits de même forme, et, comme il semble, à même moule, afin de nous entreconnaître tous pour *compagnons ou plutôt pour frères* [...] mais plutôt faut-il croire que, faisant ainsi les parts aux uns plus grandes, aux autres plus petites, elle voulait faire place à la *fraternelle affection,* afin qu'elle eût où s'employer, ayant les uns puissance de donner aide, les autres besoin d'en recevoir. Puis donc que cette bonne mère nous a donné à tous toute la terre pour demeure, nous a tous logés aucunement en même maison, nous a tous figurés à même patron, afin que chacun se pût mirer et quasi reconnaître l'un dans l'autre ; si elle nous a donné à tous ce grand présent de la voix et de la parole pour nous accointer et *fraterniser* davantage, et faire, par la commune et mutuelle déclaration de nos pensées, une communion de nos volontés ; et si elle a tâché par tous moyens de serrer et étreindre si fort le nœud de notre alliance et société ; si elle a montré, en toutes choses, qu'elle *ne voulait pas tant nous faire unis que tous uns,* il ne faut pas faire doute que nous ne soyons naturellement libres, puisque nous sommes *tous compagnons,* et ne peut tomber

1. « Car l'amour, dont l'amitié reçoit son nom... » ; « Ainsi s'enflamme aussi bien 1 amour que l'amitié. Car l'un et l'autre vient d'aimer », *Laelïus de Amicitia,* VIII, 26, et XXVII, 100.

> en l'entendement de personne que nature ait mis aucun en servitude, nous ayant tous mis *en compagnie* [1]. »
>
> La Boétie

> « Mais ce sexe par nul exemple n'y est encore peu arriver.»
>
> Montaigne

Et le frère se révèle : mon ennemi, disait Schmitt. Mon propre ennemi. Convenance de l'ennemi. De l'ennemi à sa propre convenance. Il fallait bien que l'ennemi fût déjà là, tout proche. Il devait attendre au plus près, dans la familiarité de ma propre famille, chez moi, au cœur de la ressemblance et de l'affinité, au-dedans de la « convenance » parentale, de l'*oikeiótēs* qui aurait dû n'héberger que l'ami. C'était un compagnon, un frère, cet ennemi, il était comme moi-même, la figure de ma *propre* projection mais une *exemplarité* plus réelle et plus résistante que l'ombre de moi-même. Ma vérité en peinture. L'ennemi n'est pas *survenu* - pas venu *après* l'ami pour s'y opposer ou le nier. Il était déjà là, ce congénère, ce double ou ce jumeau, je puis l'identifier et nommer.

La preuve ? Il a disparu, il m'a faussé compagnie et il me faut le rappeler. La preuve, surtout, c'est que je peux encore m'adresser à lui, à lui comme à eux (« Ennemis, il n'y a point d'ennemi ! ») car ils sont aussitôt, *et par là même,* car l'ennemi me comprend, c'est aussi sa définition, *plus d'un...* À devenir fou : combien sont-ils? Combien sommes-nous ? Allons-nous maintenant compter les ennemis ? Combien de frères, tout à coup ? L'ennemi, je peux l'appeler pour en appeler à lui. Grâce à lui qui se trouve donc à l'origine comme à la destination de l'appel. Quand cela a-t-il commencé ? Qui a commencé ?

« " Amis, il n'y a point d'amis ! " s'écriait le sage mourant ;
" Ennemis, il n'y a point d'ennemi " s'écrie le fou vivant que je suis. »

L'ennemi, disions-nous à l'instant, je peux l'appeler. L'ami aussi. À tous les deux, en principe, je peux parler. Mais entre *leur* parler et parler *d'eux,* il y a toute la différence du monde. Dans l'apostrophe, il y a d'abord les amis *auxquels* le mourant parlait, les ennemis *auxquels* le vivant s'adresse. C'est la première partie de la phrase, le moment vocatif de l'interjection. Puis il y a les amis et les ennemis, seconde

1. *Discours de la servitude volontaire,* GF. Flammarion, pp. 140-141 (je souligne, bien sûr).

partie de la phrase, *dont* ils parlent, le sage et le fou, *au sujet* desquels ils se prononcent. Au sujet desquels il est dit quelque chose dans la forme de l'assertion, de la prédication, du jugement. Et comme par hasard, dès qu'au lieu de *leur* parler on parle d'eux, c'est pour dire qu'ils ne sont plus là, ou pas encore là : pour en prendre acte, pour *constater* après avoir *appelé*. On les fait venir pour leur parler, *da,* puis on les renvoie, *fort,* en leur disant, d'eux-mêmes, qu'ils ne sont plus là. On ne parle *d'eux* qu'en leur absence et *de* leur absence.

Nous allons traiter maintenant de cette différence. Nous allons en parler tout en vous parlant, à travers quelques détours. Nous allons, dirait-on en anglais, *adresser* la possibilité de cette question. Elle se tient clandestinement sur le seuil de notre phrase, elle habite sans repos le secret grammatical de son premier mot, une seule lettre, ω. Nous allons *en* parler, parler *avec elle, lui* parler, à travers quelques débats philologiques autour du statut instable de cet *ōméga* initial. Tout commence en effet par la dernière lettre, tout commence par une certaine indécidabilité de *l'oméga*. Mais avant même d'en dire un mot, nous devinons une certaine amitié envers l'ennemi *auquel* on parle, et plus intense parfois que l'amitié envers l'ami *dont* on parle. Mais rien n'est jamais assuré.

Quand on parle à quelqu'un, un ami ou un ennemi, y a-t-il du sens à distinguer entre sa présence et son absence ? D'une certaine manière je le fais venir, il est présent pour moi, je *présuppose* sa présence, ne serait-ce qu'au bout de ma phrase, au bout du fil, au pôle intentionnel de mon allocution. Mais simultanément, d'une autre manière, ma phrase même l'éloigné ou retarde sa venue, dès lors qu'elle doit toujours demander ou présupposer la question « es-tu là ? ». Ce drame de la présupposition travaille la *phrase messianique* dont nous avons parlé plus haut [1] (le croyant incrédule qui présentement s'adresse au Messie, alors que celui-ci, en haillons, dans la banlieue de la capitale, se déplace incognito comme toujours : « Quand viendras-tu ? », éloignant ou différant dans l'avenir cela même dont il vérifie, appelle, salue et appréhende peut-être la venue). Il n'y a rien de fortuit à ce que le même contretemps dicte également, tout insensée et inévitable qu'elle est aussi, la *phrase téléiopoétique* dont nous avions reconnu l'exemple dans la promesse nietzschéenne des philosophes de l'avenir, des philosophes du *peut-être* qui viendront peut-être mais qui sont déjà, peut-être, au bout de la phrase qui les promet : pourvu que vous me fassiez l'amitié de l'entendre.

1. P. 55 et passim.

Dans les deux cas, on présuppose l'advenue de l'autre pour en appeler à l'autre. Par ce geste même on fait venir, on laisse venir mais on diffère aussi *en même temps* la venue, on laisse sa chance à l'avenir dont on a besoin pour la venue de l'autre — ou pour l'événement en général. Car, de surcroît, qui a jamais été assuré que l'attente du Messie n'était pas, dès l'origine, par destination et invinciblement, une peur, la terreur insoutenable, donc la haine de ce qu'on attend ainsi ? Et dont on voudrait à la fois accélérer et retarder infiniment la venue, comme la fin de l'avenir ? Et si les penseurs du « dangereux peut-être » ne peuvent qu'être dangereux, s'ils ne peuvent signifier ou apporter que la menace en même temps que la chance, comment pourrais-je souhaiter leur venue sans du même coup la redouter et tout faire pour qu'elle n'ait pas lieu, jamais ? Tout pour que le rendez-vous soit à jamais manqué dans le faux bond ? Comme la téléiopoièse, la phrase messianique porte en elle une irrésistible dénégation. Une contradiction structurelle y convertit *a priori* l'appelé en refoulé, le désirable en indésirable, l'ami en ennemi. Et réciproquement. L'autre à venir (le messie, le penseur du dangereux « peut-être », le dieu, *quiconque* viendrait dans la forme de l'événement, c'est-à-dire de l'exception et de l'unique), je dois par définition le laisser libre de son mouvement, hors d'atteinte pour ma volonté ou pour mon désir, au-delà de mon intention même. Intention de renoncer à l'intention, désir de renoncer au désir, etc. «Je renonce à toi, je l'ai décidé » : la plus belle et la plus inévitable de la plus impossible déclaration d'amour. Imaginez que je doive ainsi prescrire à l'autre (et c'est le renoncement) d'être libre (car j'ai besoin de sa liberté pour m'adresser à l'autre comme autre, dans le désir comme dans le renoncement). Je lui prescrirais donc de pouvoir ne pas répondre - à mon appel, à mon invitation, à mon attente, à mon désir. Et je dois lui faire une sorte d'obligation de rester libre, pour prouver ainsi sa liberté, dont j'ai besoin, justement, pour appeler, attendre, inviter. Ce n'est pas seulement moi, ni mon propre désir que j'engage ainsi dans la double contrainte d'un *double bind,* c'est l'autre, le messie ou le dieu lui-même. Comme si j'appelais quelqu'un, par exemple au téléphone, en lui disant en somme : je ne veux pas que tu attendes mon appel et en dépendes jamais, va te promener, sois libre de ne pas répondre. Et pour le prouver, la prochaine fois que je t'appellerai, ne réponds pas, sans quoi je romps avec toi. Si tu me réponds, c'est fini entre nous.

« Ennemis, il n'y a point d'ennemi. » L'ennemi n'est pas donné. La *cat'apostrophe* de Nietzsche avait été préparée de longue date, nous l'avons vu, par un tel aveu de l'hostilité en soi, au-dedans de soi. Non

pas nécessairement par la déclaration d'hostilité mais par l'aveu d'inimitié - et de l'inimitié dans l'intimité même de l'amitié. Avant Hegel dont nous venons de reconnaître le puissant héritage dans *Le Concept du politique,* plus vieux que lui dans le patrimoine, l'interlocuteur ancestral est encore celui dont Hegel était le plus enclin à revendiquer à chaque instant la paternité, le grand-père Aristote. Il nous faut donc revenir, une fois encore, et ce ne sera pas la dernière, vers celui à qui on aura fait crédit de quatre mots incroyables et que nous transcrivons toujours sans accent et sans esprit, dans une orthographe approximative *(0 philoi, oudeis philos).* Il nous faut revenir vers celui à qui l'on aura prêté, avec tant d'intérêt, dans une syntaxe douteuse, le capital inusable de ce qu'il aurait un jour, une seule fois, donné à entendre « aux jeunes Grecs à son école admis », à savoir, citons cette fois la citation de Florian :

« Mes amis, il n'est point d'amis. »

Dans l'exergue à la Préface de 1963, avant même son premier mot, *Le Concept du politique* convoque aussi Aristote. Il ne nous rapporte pas alors ce que celui-ci a dit ou pensé de l'amitié ou de la guerre. Ni ce qu'on dit qu'il en dit. Mais ce qu'on dit qu'il en rapporta. Car si on rapportait parfois ses mots, comme « O mes amis, il n'y a nul amy », Aristote rapportait aussi les mots d'autres sages. L'exergue de Schmitt rapporte donc ce qu'Aristote est dit avoir rapporté de ce que de nombreux sages déclarent et veulent dire, de ce que les sages pensent de l'amitié comme de la guerre, de l'institution comme de la destruction. On dit qu'Aristote y souscrivait et parlait à l'unisson *(und spricht es mitsambt in).* Comme eux il croyait que la cause *(Ursache)* de l'institution *(Stiftung),* donc la cause du lien social et de la politique mais aussi de la destruction *(Störung),* c'est l'amitié d'une part, la guerre d'autre part.

Voici l'exergue, c'est encore une citation : « Aristote rapporte ce que de nombreux sages disent et pensent, et il le dit avec eux : l'amitié et la guerre sont à l'origine de toute institution et de toute destruction [1]. »

1. Nous citons comme souvent, mais ici sans modification, la traduction qu'en donne M. L. Steinhauser, dans Schmitt, *La notion du politique, Théorie du partisan,* Flammarion, «Champs», p. 41. Il n'est pas insignifiant que Schmitt cite, dans son allemand d'origine (1542), la chronique *(Cilliérchronik)* d'une famille noble de Slovénie. Il cite à partir d'un livre d'Otto Brunner paru en 1939 : « *Aristoteles spricht, das etlich weis sprechen und mainen, und spricht es mitsambt in, das freundtschaft und krieg ursacb sindt der stiftung und störung.* »

Si quelque chose *se convertit* ou *s'inverse* dans les deux apostrophes nietzschéennes, cela ne tient peut-être pas tant au *contenu* des énoncés, à savoir le renversement de l'amitié en inimitié. Un retournement laisserait peut-être, une fois encore, les choses intactes. Ce qui compte davantage, c'est ce qui s'inscrit plutôt, plus tôt, avant leur contenu, dans les *modalités* de renonciation. À la citation au passé *(so rief),* à l'exclamation *attribuée* à un sage mourant *(der sterbende Weise)* se substitue ici, maintenant, la citation ou plutôt renonciation performative d'une exclamation présente *(ruf ich).* Une première personne en répond qui se présente, justement, comme un vivant fou *(ruf ich, der lebende Tor),* fou et vivant en cela même, et peut-être parce que la perte de l'ennemi ne lui laisse plus la raison, ni la force de s'identifier, de se poser en s'opposant, de se présenter au présent ni de *se rassembler comme lui-même (ego cogito, ego sum,* « je pense » qui *accompagne* toutes mes représentations, conscience transcendantale, *Jemeinigkeit* du *Dasein,* etc.). Sans ennemi, je deviens fou, je ne peux plus penser, je deviens impuissant à me penser, à prononcer *« cogito, ergo sum »*. Il me faut un Malin Génie, un *spiritus malignus,* un esprit trompeur pour cela. Schmitt n'y faisait-il pas allusion dans sa cellule ? Sans cette hostilité absolue, « je » perd la raison, il perd la possibilité de se poser, de poser ou d'opposer l'objet en face de lui, il perd l'objectivité, la référence, la stabilité dernière de ce qui résiste, il perd l'existence et la présence, il perd l'être, le *logos,* l'ordre, la nécessité, la loi. Il perd la chose même. Car en faisant mon deuil de l'ennemi, je ne suis pas privé de ceci ou de cela, de cet adversaire ou de ce concurrent, de cette force d'opposition déterminée qui me constitue, je perds le monde, ni plus ni moins.

Comment garder raison dans un tel deuil ? Comment *faire son deuil* de l'ennemi ? Comment y travailler, si peu que ce soit ? Mais comment ne pas penser, dès lors, que la raison même a partie liée avec l'inimitié ? Et qu'elle est l'amie de l'ennemi ?

Il y va de la philosophie, voilà ce que laisse entendre ce cri du fou vivant. Voilà la nouvelle que nous apporte le vent de la rumeur, dans sa propagation en ligne droite (« O mes amis... ») ou inversée (« Ennemis... »).

D'où une première question : en quoi Nietzsche renverse-t-il ici une tradition grecque et proprement philosophique de la *philia* ? En quoi, dans un contexte qui serait plutôt celui du *Zarathoustra,* dénonce-t-il plutôt la mutation chrétienne qui, à l'ami grec, préfère le prochain ? Et le prochain, *cet autre frère,* n'est-ce pas tout autre chose que l'ami grec, que le proche de l'*oikeiótēs* ou, pour parler cicéronien, le proche de *la propinquitas,* de la proximité du voisinage et de l'alliance familiale ?

Serait-ce tout autre chose que l'un de mes proches, le prochain, tout autre chose pour être simplement tout autre, la trace ou le fils ou le frère du tout autre ?

À l'origine, une rumeur, un « on dit », « on dit qu'il aurait dit... » On ignore toujours l'origine d'une rumeur. C'est même à cela qu'on identifie une rumeur. Dire « on ne connaît pas, on ne connaîtra jamais l'origine », c'est toujours, ne doutons pas de ce risque considérable, ouvrir l'espace de la rumeur et donner licence au « on dit », au bavardage et au mythe. Mais la question « Qui signe une rumeur ? » ne revient pas nécessairement à la question « Qui se rend responsable de sa proverbialisation ? »

Si l'auteur de ces quatre mots, si leur tout premier signataire est conjectural, peut-on du moins faire confiance à la *lettre* du propos rapporté ? A l'orthographe même et à la grammaire de la transcription ? Rien n'est moins sûr. De citation en citation, de gloses en gloses, de poèmes en philosophèmes, de fables à moralité en préceptes de sagesse, de Montaigne à Deguy et à Blanchot, en passant par Florian, Kant et Nietzsche, et tant et tant d'autres, un impressionnant convoi de la culture occidentale s'est peut-être engagé, à telle gare de triage, sur une faute de copiste ou d'herméneute. Peut-être : point de testament sans la possibilité d'un mauvais aiguillage philologique. Un testament se lit, il se donne à lire mais il ordonne aussi de lire, il est la bible de l'herméneutique. Fable serait alors non pas *Le Lièvre, ses Amis et les Deux Chevreuils,* mais fable serait *ce que* le fabuliste reproche au lièvre de ne pas savoir, à savoir *cela que* Aristote aurait dit :

> «[...] mais mon lièvre avait cette marotte,
> Et ne savait pas qu'Aristote
> Disait aux jeunes Grecs à son école admis :
> Mes amis, il n'est point d'amis. »

Voyons, voyons, Aristote aurait-il jamais dit ça ? Et si c'était une fable ? Et même s'il l'avait dit, qu'aurait-il voulu dire ?

Notons-le d'abord : la rumeur citationnelle semble ne pas avoir d'origine. Elle n'aurait jamais commencé, elle aurait seulement allégué le simulacre de son inauguration. Dans *Vies, Doctrines et Sentences des philosophes illustres,* Diogène Laërce ne cite pas lui-même le mot prêté à Aristote. Il se fait déjà le porte-parole de ce qu'en rapporte Phavorinos dans ses *Mémoires*.

Tout semble ici participer d'une dernière volonté. Des dispositions explicites ont été confiées à la loi par un mortel. La référence au

testament d'Aristote *(diathékē),* voilà qui donne le ton. On ne parlera jamais d'amitié autrement. Il y faut la dernière volonté. Diogène Laërce décrit la teneur de ce testament, comme un notaire qui connaît bien la famille et sait prendre part au deuil. Il fait partie des légataires, en quelque sorte. Comme s'il procédait à un inventaire, il rapporte d'abord de belles sentences, les séduisants apophtegmes qu'on attribue au philosophe. À la question « Qu'est-ce qu'un ami ? » *(ti esti phílos)* il aurait répondu dans la figure *économique* de *l'habitat*. Le corps héberge l'âme, elle lui offre l'hospitalité et la retient chez lui. Mais comment penser cette topologie de l'habitat dans l'amitié ? « Qu'est-ce qu'un ami ? » Réponse : « Une seule âme logée en deux corps [1]. »

Disloquant la logique et l'identité du territoire en général, désignant un principe d'errance, la lettre de cette réponse pourrait ne laisser de repos à personne. Elle donnerait à penser que, pour en avoir plus d'un, un ami n'a jamais de lieu propre. Il ne saurait compter s'endormir ou se nourrir dans l'intimité économique de quelque « chez soi ». Le corps de l'ami, son corps propre pourrait toujours être le corps de l'autre. Il y logerait comme un invité, un visiteur, un voyageur, un occupant de passage. *Unheimlich* serait l'amitié. Quel mot grec pourrait traduire *unheimlich, uncanny ?* Pourquoi pas *atópos ?* hors lieu ou sans lieu ? sans famille ni familiarité, hors de soi, expatrié, extraordinaire, extravagant, absurde ou fou, insolite, inconvenant, étrange, mais aussi étranger ? « Inconvenant » serait le plus grave, au fond, car l'amitié fut si souvent définie par la convenance *(oikeiótēs)* qui convient à la familiarité, comme à l'affinité qui apparente. Et voilà la folie déjà dans la place. Si nous insistons sur cette étrange a*topie* de l'ami, c'est qu'elle pourrait entrer dans une irréductible tension avec le principe à la fois topique et familial, le principe de convenance, justement, qui définit ailleurs le politique, mais dans son lien au lien d'amitié.

1. « *Mia psukhē dúo sṓmasin enoikousa.* » Dans *l'Éthique à Eudème* (VII, 1240 b 2-15), on trouve une des formules dont la lettre se rapproche le plus de ce propos rapporté. Mais là, déjà, Aristote rapporte un dit, et non sans y ajouter ensuite une réserve : « On dit encore sur l'amitié des choses telles que " l'Amitié est l'Égalité " *(os isotes philótēs),* « les vrais amis n'ont qu'une seule âme » *(mian psukhen).* Toutes ces affirmations se laissent transférer à l'individu seul ; car l'individu se souhaite ainsi, à lui-même, son bien [...]. Se souhaiter par-dessus tout l'existence, vivre ensemble, partager joie et peine, et donc être une seule âme, ne pas pouvoir vivre l'un sans l'autre, mais s'il le faut, mourir ensemble, tel est le lot de l'individu : il est pour ainsi dire son propre compagnon *(isos omilei autos autô)* [...]. Aussi semble-t-il possible qu'a» *homme soit à lui-même son ennemi ;* mais en tant qu'il est un et indivisible, il se désire lui-même. Tel est l'homme bon, l'ami selon la vertu, car l'homme méchant, du moins, n'est pas un... » (Je souligne.)

[Convenance, inconvenance. Digression. Soit dit entre crochets, Montaigne tire la plus audacieuse et la plus incontestable conséquence de cette définition *doublement singulière,* si on peut dire, de l'ami : l'ami comme une seule âme (singularité) mais en deux corps (duplicité). Citant là encore Aristote, le suivant à la lettre, Montaigne cultive cette double singularité. Il en maintient la rigueur jusqu'aux paradoxes les plus troublants dans la logique du don, du prêt, de la dette ou du devoir, de la reconnaissance même. Donc dans la généalogie de la morale. Car tous les calculs sont impossibles et ces derniers mots perdent leur sens s'il est vrai que les amis sont une « ame en deux corps selon la très-propre définition d'Aristote ». L'impossibilité de ce calcul, la ruine du sens courant des mots, l'avalanche des absurdités logiques et grammaticales, c'est à de tels signes qu'on reconnaît la différence entre l'amitié « souveraine et maistresse » et les « autres amitiez ». La *philia* la plus dévouée à l'autre, la plus hétérotropique ou hétérophilique, n'est autre au fond qu'une amitié de soi, *philautie* sinon narcissisme - et ce n'est pas mal. Plus de don ni de dette, plus de devoirs entre les amis. Si quelqu'un doit dire merci, c'est celui qui donne à celui qui accepte. Montaigne vient de citer Aristote (« O mes amis, il n'y a nul amy. ») et il enchaîne :

> « En ce noble commerce, les offices et les bienfaits, nourrissiers des autres amitiez, ne méritent pas seulement d'estre mis en compte : cette confusion si pleine de nos volontez en est cause. Car, tout ainsi que l'amitié que je me porte, ne reçoit point augmentation pour le secours que je me donne au besoin, quoy que dient les Stoïciens, et comme je ne me sçay aucun gré du service que je me fay : aussi l'union de tels amis estant véritablement parfaicte, elle leur faict perdre le sentiment de tels devoirs, et haïr et chasser d'entre eux ces mots de division et de différence : bien faict, obligation, reconnoissance, prière, remerciement, et leurs pareils. Tout estant par effect commun entre eux, volontez, pensemens, jugemens, biens, femmes, enfans, honneur et vie et leur *convenance* n'estant qu'un'ame en deux corps selon la très-propre définition d'Aristote, ils ne se peuvent ny prester ny donner rien. » (Je souligne *« convenance » :* plus haut Montaigne avait défini l'amitié la « convenance des volontez ».)

Conséquence inéluctablement communautaire et communiste (à la fois platonicienne et aristotélicienne dans son style) de cette communauté absolue comme communauté d'âme. Mais communisme rêvant en secret de secret, comme on va voir, communisme politique et apolitique, communisme où l'on ne compte pas, pas plus d'un, et donc pas même

un. (Pas même « Contre Un », pour citer ici le second titre de *La Servitude volontaire,* ouvrage dont Montaigne rappelle au début du chapitre *De l'amitié,* dans cette grande scène testamentaire, que d'autres, des protestants, l'ont rebaptisé. L'allusion à « nos guerres civiles », dès cette première page, nous donne aussi la note : nous allons parler encore de *stâsis* et de fraternité, de *stásis* entre frères.) Quelle est en effet la conclusion inévitable de cette *« convenance »,* ce mot si beau par lequel on traduit souvent l'*oikeiôtës ?* Si la *convenance* est un autre nom pour une communauté *indivisible* de l'âme entre deux qui s'aiment, pourquoi garderait-elle ce goût de mort, d'impossible et d'aporie ? Quand des amis *conviennent,* quand ils se conviennent, quand ils se vont bien l'un à l'autre, quand ils vont bien ensemble, quand ils vont bien l'un *avec* l'autre, quand ils s'entendent à venir l'un à l'autre, alors la *division* affecterait seulement les corps, elle ne toucherait pas l'âme de ceux qui s'aiment ainsi d'une amitié souveraine. De cette *indivisibilité* (« Car cette parfaicte amitié, dequoy je parle, est indivisible »), Montaigne devra dans un instant tirer d'autres conséquences encore — et périlleuses, et abyssales. Elles nous intéresseront au titre du *nombre,* du *secret* et de la *confrérie*.

Suivons pour l'instant *l'économie du don,* le don sans don, que Montaigne déduit de cette indivision de l'âme. Ce don sans don qui suit l'indivision, Montaigne y reconnaît moins une indistinction, une confusion ou une communion qu'une inversion disproportionnante de la dissymétrie : le « libéral » est celui qui consent à recevoir, l'obligé celui qui donne. Le don n'est pas impossible, mais c'est le donataire qui donne et dès lors ni la mesure ni la réciprocité ne font plus la loi de l'amitié. Ni synchronie ni symétrie. Comme si les amis n'étaient jamais des contemporains. En nous approchant de ce passage, nous nous demanderons si le modèle de cette amitié sans mesure ni réciprocité, si cette rupture avec la *mutualité* de l'échange relève toujours de ce paradigme grec de la *philia* dont Montaigne veut encore littéralement s'inspirer. Et si cette question a un sens, s'il existe un tel paradigme, *s'il en est un,* qui en soit un (un modèle ou un artefact *exemplaire)* et qui soit *un*.

Celui qui donne, c'est donc celui qui reçoit, nous dit « De l'amitié ». Il ne donne ainsi qu'à la condition de ne pas avoir ce qu'il donne. La grande mais discrète tradition de ce « donner ce qu'on n'a pas », qui de Plotin se lègue à Heidegger puis à Lacan (qui ne le lui rendent ou retournent jamais, bien sûr, et personne ainsi ne l'a), il faudrait y réinscrire Montaigne.

Mais nous devrons le souligner : en présentant le mariage, selon son

habitude [1], comme ce qui n'a, à cette « divine liaison » de l'amitié souveraine, qu'une « imaginaire ressemblance », Montaigne écarte en silence une amitié hétérosexuelle, il exclut un lien divin qui n'unisse pas deux hommes, deux « compagnons » dans la *figure* ou le *serment* des frères, sinon dans la fraternité dite naturelle. Le lien entre des compagnes ou entre une compagne et un compagnon ne s'égalerait jamais à son modèle, le lien entre deux compagnons. *Celui qui m'accompagne,* si c'est un ami pour l'ami que je suis, *c'est un homme*. Entre un homme et une femme, en tout cas, il semble bien que l'amitié ne puisse être aux yeux de Montaigne, « souveraine » et capable d'indivision :

1. Dès le début de l'essai «De l'amitié», Montaigne avait invoqué l'autorité des « escholes anciennes » pour justifier non seulement l'inadéquation du mariage au modèle de l'amitié parfaite mais l'inaptitude du sexe féminin à s'en approcher. Et il n'est pas indifférent, pour ce qui nous importe à ce point précis, qu'il le fasse dans la logique du don, du marché ou du commerce. Le mariage est un libre marché (« un marché qui n'a que l'entrée libre » - ce qui est mis à son passif—, libre, c'est-à-dire contractuel et par définition réversible), et un marché, surtout, qui n'a pas sa signification, sa fin et sa force en lui-même. C'est un marché sans immanence, sans autonomie et sans le désintéressement qui sied à l'amitié : alors que le « marché » du mariage « ordinairement se fait à autres fins », « en l'amitié, il n'y a affaire ny commerce, que d'elle mesme. » En quoi elle est plus libre que le « marché » à « entrée libre » du mariage (« Et nostre liberté volontaire n'a point de production qui soit plus proprement sienne que celle de l'affection et amitié », p. 221). De surcroît, la faute en est moins au mariage qu'à la femme, au « sexe » de la femme : «Joint qu'à dire vray la suffisance ordinaire des femmes n'est pas pour répondre à cette conférence et communication, nourrisse de cette saincte couture * ; ny leur âme ne semble assez ferme pour soustenir restreinte d'un nœud si pressé et si durable. Et certes, sans cela, s'il se pouvoit dresser une telle accointance, libre et volontaire, où, non seulement les ames eussent cette entière jouyssance, mais encore où les corps eussent part à l'alliance, où l'homme fust engagé tout entier : il est certain que l'amitié en seroit plus pleine et plus comble. Mais ce sexe par nul exemple n'y est encore peu arriver et par le commun consentement des escholes anciennes en est rejette. » (Pp. 222-223.)

Quand il envoie des sonnets de La Boétie à Madame de Grammont, Montaigne tient à la prévenir contre certains vers, ceux qui « furent faits depuis, comme il estoit à la poursuite de son mariage, en faveur de sa femme, et sentent désjà je ne scay quelle froideur maritale. » (P. 233.)

* Plus bas, Montaigne parlera encore de « la couture qui les (âmes) a jointes » ; à la page précédente l'amitié parfaite, c'est-à-dire entre hommes, la « concorde fraternelle » est une « soudure fraternelle » ; les mots de l'artifice, les mots *couture* et *soudure* importent autant et plus que la fraternité même. Montaigne y insiste beaucoup : l'amitié n'est pas, elle ne doit pas être une fraternité *naturelle,* mais une fraternité d'alliance, d adoption, d'élection, de serment. Pourquoi cette figure « naturelle », dès lors ? Pourquoi cette adhérence ou cette référence encore à un lien naturel, si on prétend dé-naturaliser ? Pourquoi le schème naturel demeure-t-il ? C'est notre question.

> « Voilà pourquoy les faiseurs de loix, pour honorer le mariage de quelque imaginaire ressemblance de cette divine liaison, défendent les donations entre le mary et la femme, voulant inférer par là que tout doit estre à chacun d'eux, et qu'ils n'ont rien à diviser et partir ensemble. Si, en l'amitié dequoy je parle, l'un pouvoit donner à l'autre, ce seroit celuy qui recevroit le bien-fait, qui obligeroit son *compagnon*. Car cherchant l'un et l'autre, plus que tout autre chose, de s'entre-bienfaire, celuy qui en preste la matière et l'occasion est celuy-là qui faict le libéral, donnant ce contentement à son amy, d'effectuer en son endroit ce qu'il désire le plus. Quand le philosophe Diogenes avoit faute d'argent, il disoit qu'il le redemandoit à ses amis, non qu'il le demandoit. Et pour montrer comment cela se pratique par effect, j'en reciteray un ancien exemple, singulier. » (p. 227. Je souligne.)

C'est encore une fois, c'est toujours l'exemple d'un testament : le pauvre Eudamidas ne lègue aucun bien à ses deux riches compagnons, seulement une charge, un devoir, une dette : nourrir sa mère jusqu'à sa mort et doter sa fille en mariage. C'est lui, le libéral, car il « donne pour grâce et pour faveur à ses amis de les employer à son besoin. Il les laisse héritiers de cette sienne libéralité, qui consiste à leur mettre en main les moyens de luy bien-faire ». Mais c'est là prétexte pour Montaigne à poser la question du nombre. Cet exemple suppose une « multitude d'amis » (deux au moins, puisque l'un des héritiers était fait par Eudamidas héritier virtuel de l'autre). Comment concilier la « multitude d'amis » avec ce que la « parfaicte amitié » garde d'« indivisible » ? Chacun « se donne si entier » à son ami qu'il ne lui reste rien à partager, à « départir ailleurs ». Mais l'arithmétique défie l'arithmétique. L'indivisibilité permet et interdit ici de compter. Indivisibilité, oui, indivisibilité de l'âme, indivisibilité de l'amitié mais l'ami parfait que je suis, et tout uni par l'âme à mon ami, voudrait tant lui donner que je souhaiterais voir se multiplier cette singularité pour lui donner encore plus. Je me donne entier mais ce n'est pas assez, je voudrais, tant je l'aime (et c'est infini) multiplier, doubler, tripler, quadrupler l'entier même, me donner tout entier plus d'une fois :

> « Car cette parfaicte amitié, dequoy je parle, est indivisible : chacun se donne si entier à son amy, qu'il ne luy reste rien à départir ailleurs ; au rebours, il est marry qu'il ne soit double, triple ou quadruple, et qu'il n'ait plusieurs ames et plusieurs volontez pour les conférer toutes à ce subjet. Les amitiez communes, on les peut départir... »

Nous touchons au point le plus sensible, la distinction fragile et indispensable, une fois encore, entre deux fraternités, la naturelle et

l'autre. La fraternité naturelle (Montaigne, comme Schmitt, comme tant d'autres, semble croire qu'une telle chose existe) n'est pas indispensable à l'amitié parfaite, elle y serait même impropre, tout comme la paternité naturelle, car il peut n'y avoir aucune convenance dans la famille de fait (« Le père et le fils peuvent estre de complexion entièrement eslongnée, et les frères aussi [1] »). De même la fraternité naturelle peut n'être que l'un des attributs que j'apprécie chez l'autre, l'un parmi d'autres dans des « amitiez communes » qui sont par définition divisibles. Tandis que la fraternité d'alliance ou d'élection, de figure ou de serment, la convenance de convention, la fraternité de *« covenant »,* dirait-on en anglais, la fraternité de convenance spirituelle est l'essence indivisible de l'« amitié parfaite ». La fraternité naturelle n'est qu'un attribut, la fraternité spirituelle tout une essence, l'indivisibilité même de l'âme dans l'accouplement de l'amitié souveraine :

> « Les amitiez communes, on peut les départir : on peut aymer en cettuy-cy la beauté, en cet autre la facilité de ses meurs, en l'autre la

1. P. 221. Là encore, thème cicéronien, et il y va toujours de présence et de proximité *(propinquitas).* La loi, c'est le proche. S'il soutient que les liens sociaux se raffermissent dans la mesure où les hommes sont plus *proches* les uns des autres *(ut quisque proxime accederet),* que les hommes préfèrent *naturellement* leurs concitoyens aux étrangers *(peregrini),* leurs proches aux autres *(propinqui quam alieni),* s'il tient à rappeler que c'est la « nature » elle-même qui a « enfanté » l'amitié entre parents, Cicéron précise que cette amitié familiale peut manquer de fermeté et de solidité *(firmitatis).* Elle n'est pas toujours assez durable et fiable, « *bébaios »,* eût-on dit dans la même tradition grecque. D'où l'avantage de l'amitié sur une *propinquitas* (proximité des proches et alliance familiale) qui peut parfois perdre ce bon sentiment, cette disposition favorable *(benevolentia),* ce vouloir-le-bien qui ne s'absente jamais de l'amitié. Cette *benevolentia* que Cicéron associe à *caritas,* c'est le meilleur don des dieux et elle ne lie en général que «deux personnes ou guère plus» (V, 19, 20). Nous nous rapprochons lentement de cette arithmétique qui se cache dans l'énigme du « O mes amis... »

La conclusion du *De Amicitia* noue très fermement ce lien de l'amitié à la vertu comme ce qui assure justement la fermeté du lien. Ce qui dans l'amitié est *« bébaios »,* pour suivre ce fil grec, c'est ce qui la lie à la vertu. Et on le rappelle en s'adressant, précisément, à des amis : « *Virtus, virtus inquam,* c'est la vertu, oui, la vertu, Caius Fannius et toi, Quintus Mucius, qui à la fois fait naître et conserve les amitiés. Car elle assure l'harmonie *(convenentia rerum),* la stabilité, la constance. » Tout ce passage est dominé par une métaphorique de l'éclat, de la lumière et du feu. L'éclat de la vertu se réfléchit de l'un à l'autre et la réflexion crée la participation. La lumière devient feu et « ainsi s'enflamme aussi bien l'amour que l'amitié *(ex quo exardescit sive amor sive amicitia).* Car l'un et l'autre viennent d'aimer *(Utrumque enim ductum est ab amando) ».* Après quoi Cicéron distingue entre l'amour et l'amitié : si l'aimer, si l'acte d aimer, commun à l'amour et à l'amitié, est toujours désintéressé, l'amitié y trouve quelque profit, même si elle ne doit pas le rechercher (XVII, 100).

> libéralité, en celuy-là la paternité, et en cet autre la fraternité, ainsi du reste ; mais cette amitié qui possède l'âme et la régente en toute souveraineté, il est impossible qu'elle soit double. Si deux en mesme temps demandoient à estre secourus, auquel courriez-vous ? S'ils requeroient de vous des offices contraires, quel ordre y trouveriez-vous ? »

Non seulement l'indivisibilité, non seulement l'unicité de l'âme, mais la singularité du couple. Montaigne semble bien assuré qu'un seul ami, un ami vrai, jamais ne peut exiger de vous des « offices contraires » (ce que contredit - au moins ! - le désir, proprement immanent à l'un et reconnu comme tel par Montaigne, de « plusieurs ames et plusieurs volontés »). Il marque surtout la structure à la fois politique et a-politique ou à-civique d'une amitié parfaite qui assume l'impossibilité de faire face à des exigences multiples et d'accomplir son devoir au-delà du couple d'amis. Cette tension entre le politisme et l'apolitisme est d'autant plus paradoxale que le modèle du couple fraternel de tels compagnons est régulièrement engagé dans une scène hautement politisée. C'est là un trait invariant dont l'amitié avec l'auteur du *Contre Un* n'est qu'un exemple. Pourtant une certaine transcendance de l'amitié au regard de la chose publique ou civique semble aussi marquée par Montaigne. Non sans une subtile équivoque dont nous devons tenir compte. Au moins deux fois dans « De l'amitié ».

1. Une première fois quand Montaigne insiste sur le caractère *exceptionnel* de cette amitié *souveraine*. Si elle est exceptionnelle, si elle dépend de la fortune, de ce qui *arrive,* à savoir de la *túkhē,* et si « c'est beaucoup si la fortune y arrive une fois en trois siècles [1] », aucun dessein politique ne peut la prévoir, prescrire, programmer. Personne ne peut légiférer à ce sujet. Décision passive, décision inconsciente, décision de l'autre en moi. Elle excède toute généralité. Si Aristote nous dit que « les bons législateurs ont eu plus de soing de l'amitié que de la justice »,

1. C'est encore un *tópos* cicéronien, une quasi-citation de *Laelius de Amicitia* (« [...] je suis touché à la perte d'un ami dont la valeur était telle que jamais, je crois, personne ne l'égalera et que jamais, je peux l'affirmer, personne ne l'a égalé [...] ses concitoyens ont montré combien ils l'aimaient en pleurant à ses obsèques [...]. Car je ne suis pas d'accord avec ceux qui se sont mis récemment à soutenir que l'âme meurt avec le corps et que la mort détruit tout. Je suis plus sensible à l'autorité des anciens et à celle de nos aïeux, qui ont accordé aux morts des droits si vénérables [...]» ; et après un éloge de la Grande Grèce et de ses institutions, après le rappel des soucis personnels et politiques partagés, l'espoir « que notre amitié laissera un souvenir éternel » : « [...] de tous les siècles passés, on cite à peine trois ou quatre couples d'amis *(paria amicorum)* » (13-15.) Au couple de Lelius et Scipion, il faut ajouter les autres couples virils que Cicéron cite ici et ailleurs, Oreste et Pylade, Thésée et Pirithoüs, Damon et Phintias.

c'est précisément parce que celle-là doit se placer au-dessus de celle-ci ; et que ladite législation n'est peut-être même plus d'ordre juridique ou politique. (Michelet dira dans son *Journal,* nous y viendrons, « La fraternité, c'est le droit par-dessus le droit [1] »). La loi de l'amitié paraît ici, du moins chez Montaigne quand il se réclame à sa manière d'Aristote, hétérogène aux lois politiques. Mieux, son universalité n'étant que l'universalité des singularités exceptionnelles, elle serait *hétérogène* à la généricité, à toute loi, voire à tout concept qui ne formerait pas le genre du non-genre, le genre de l'unique. L'unique chaque fois doit être, comme on le dit du génie, un genre, son propre genre à lui tout seul. La condition pour l'éclat du « je t'aime » d'amour ou d'amitié. D'où il faut conclure que la fraternité spirituelle est a-générique et a-généalogique. Pas de loi du genre pour de tels frères uniques :

> « [...] cette amitié que nous avons nourrie, tant que Dieu a voulu, entre nous, si entière et si parfaite que certainement il ne s'en lit guiere de pareilles, et, entre nos-hommes [aujourd'hui], il ne s'en voit aucune trace en usage. Il faut tant de rencontres à la bastir, que c'est beaucoup si la fortune y arrive une fois en trois siècles.
>
> Il n'est rien à quoy il semble que nature nous aye plus acheminé qu'à la société. Et dit Aristote que les bons législateurs ont eu plus de soing de l'amitié que de la justice [2]. Or le dernier point de sa perfection est cestuy-cy. Car en général, toutes celles que la volupté ou le profit, le besoin publique ou privé forge et nourrit, en sont d'autant moins belles et généreuses, et d'autant moins amitiez, qu'elles meslent autre cause et but et fruit en l'amitié, qu'elle mesme.
>
> Ny ces quatre espèces anciennes : naturelle, sociale, hospitalière, vénérienne, particulièrement n'y conviennent, ny conjointement[3]. »

1. Cité à l'article « Fraternité » dans le *Dictionnaire critique de la Révolution française* de F. Furet et M. Ozouf, Flammarion, 1988, ch. IV, Idées, « Champs », 1992, p. 210.

2. P. 220. Ce point du discours aristotélicien est aussi remarquablement éclairé par Jean-Claude Fraisse. À propos des « idées de réciprocité et d'égalité » qui orientent la justice, celui-ci note en effet : « Tout cela est identique à ce que réalise l'amitié. Les voies ne sont cependant pas les mêmes : alors que susciter l'amitié entre les citoyens apparaît comme l'idéal du législateur *, l'existence de l'amitié rend inutile l'existence de la justice et de la législation **. Alors que la justice procède par contrainte [...], 1 amitié [...] s'attache à la seule vertu [...]. Aussi voyons-nous Aristote très attentif à éviter une corruption quelconque de l'amitié par le droit. »

* *Éthique à Nicomaque,* VIII, 1, 1155a 22-26, et *Politique,* II, 4, 1262b 7-9.

** *Ethique à Nicomaque,* VIII, 1, 1155a 26-27 [...] « Quand les hommes sont amis, ils n ont pas besoin d'y ajouter la justice, mais quand ils sont justes, ils ont besoin d'y ajouter l'amitié», *op. cit.,* p. 211.

3. Pp. 219-220.

L'amitié *au principe de* la politique, certes, mais alors, et par là même, l'amitié *au-delà du* principe politique, est-ce bien ? Est-ce le bien (au-delà de l'être) ? L'amitié d'une justice transcendant le droit, la loi de l'amitié au-dessus des lois, est-ce acceptable ? Acceptable au nom de quoi, justement ? De la politique ? de l'éthique ? du droit ? ou d'une amitié sacrée qui ne répondrait plus devant aucune autre instance qu'elle-même ? La gravité de ces questions trouve ses exemples, à n'en plus finir, chaque fois que l'ami fidèle se demande s'il doit juger, condamner, pardonner pour ce qu'il détermine comme une faute *politique* de son ami : un égarement, une erreur, une défaillance, un crime *politiques,* quels qu'en soient le contexte, la conséquence, la durée.

2. Une seconde fois, pour louer la réponse de Blossius quand celui-ci déclare son obéissance aux ordres de Gracchus, une fidélité apparemment inconditionnelle puisqu'elle aurait prévalu même si ce dernier lui avait commandé de mettre le feu aux temples. Mais les choses sont peut-être moins claires :

> « Ils estoient plus amis que citoyens, plus amis qu'amis et qu'ennemis de leur païs, qu'amis d'ambition et de trouble. S'estans parfaittement commis l'un à l'autre, ils tenoient parfaittement les renés de l'inclination l'un de l'autre ; et faictes guider cet harnois par la vertu et conduite de la raison *(comme aussi est-il du tout impossible de l'atteler sans cela),* la response de Blosius est telle qu'elle devoit estre [1]. »

1. P. 226. Nous avons souligné les mots entre parenthèses. Dans le raisonnement retors de cette page que nous ne pouvons suivre ici avec toute la minutie requise, cette parenthèse semble impliquer que l'obéissance inconditionnelle, si Montaigne semble l'approuver dans certains cas, doit cependant rester guidée par la vertu et par la raison sans lesquelles il n'est pas d'amitié parfaite. L'inconditionnalité doit impliquer la vertu et la raison. Celles-ci ne sont pas des conditions empiriques mais font partie de la structure de l'amitié souveraine et inconditionnelle. Du coup, l'inconditionnalité ne saurait être *aveugle*. L'obéissance fidèle est confiante, et la confiance est *a priori* éclairée par la raison comme par la vertu qui, en chacun des deux amis, furent, dès le départ, indissociables de ce qui conjugue les deux volontés sous le même « harnois ». Dès lors, le parti pris de Montaigne semble moins opposé qu'il n'y paraît au premier abord à celui de Cicéron qui, sur le même exemple - Montaigne le lui emprunte donc une fois de plus -, se montre d'une sévérité sans équivoque pour Caius Blossius : « Ce n'est donc pas une excuse pour une mauvaise action que d'avoir mal agi pour aider un ami : puisque le lien d'amitié est né de l'estime qu'inspiré la vertu, l'amitié ne peut guère subsister si l'on renonce à la vertu [...]. Voici donc la loi qu'il faut poser en amitié : ne rien demander de honteux, ne pas répondre à une telle demande. Car il est honteux et totalement inacceptable de vouloir faire excuser ses mauvaises actions et en particulier celles qui menacent l'État *(contra rem publicam)* en avouant qu'on les a commises pour aider un ami » *(Laelius de Amicitia, op. cit.,* XI, XII).

La ligne de partage entre le politique et l'apolitique n'est plus assurée dès lors que l'engagement *inconditionnel* (et donc apparemment transcendant au regard de la chose publique) auprès de l'ami suppose *a priori* la raison et la vertu. Celles-ci ne sauraient pousser à faire le mal, ni même laisser faire quelque chose qui nuirait à la chose publique. L'amitié ne peut exister que chez des hommes de bien, répète Cicéron [1]. La raison et la vertu ne sauraient être *privées*. Elles ne peuvent entrer en conflit avec la chose publique. Ces concepts de la vertu ou de la raison sont d'avance accordés à l'espace de la *res publica*. Et l'on ne peut, dans une telle tradition, penser une raison vertueuse ou une vertu rationnelle qui ne soit dans son essence homogène à la meilleure raison d'État. Tous les couples d'amis qui donnent leurs exemples à Cicéron et à Montaigne sont des couples de citoyens. Ces citoyens sont des hommes dont la *vertu virile* tend naturellement, qu'elle y parvienne ou non, à harmoniser la raison de l'amitié, union ou affection inconditionnelle, avec une raison d'Etat tout aussi impérative.

L'amitié entre ces deux hommes qui sont *comme des frères,* c'est aussi la passion d'un amour. Elle provient au moins de l'amour, car Cicéron ne se lasse pas de rappeler l'affinité entre l'amitié et l'amour qui lui donne son nom *(« Amor enim, ex quo amicitia nominata est*[2]*... »)*. Aucun secret ne peut dissocier deux expériences où se révèle parfois, dans la singularité d'une occurrence, ce qui est au fond le même *socius,* la même amitié, la même vertu, la même raison. Cette identité se révèle *parfois,* elle est *peut-être* donnée par la fortune et dans une sorte d'éblouissement : la *tûkhē* de ce qui *arrive* aux couples d'amis virils, « une fois en trois siècles ».

Et pourtant, Montaigne semble continuer de rêver un apolitisme ou un transpolitisme de fond, qui commanderait le secret, un secret lui aussi inconditionnel. Situant la loi du secret au-dessus des lois de la cité, cette pulsion apolitique partage la raison ou la vertu. Elle donne à lire simultanément l'essence du secret — ou l'interdiction du parjure - *et* l'essence du politique. Ces deux essences sont incompatibles et ces deux lois hétérogènes. Non pas comme un fait et un ordre, mais comme deux serments, deux engagements, deux responsabilités. Or là encore, ce *double bind* ne surprend pas la fraternité comme un accident, il y tend jusqu'au déchirement une structure intérieure et tragique. Il faut choisir entre la fraternité souveraine du secret à deux, dans l'amitié

1. *Op. cit.,* V. 18.
2. *Op. cit.,* VIII, 26.

d'exception et, d'autre part, la confrérie ou la conjuration du secret politique. Celle-ci commence à trois :

> « Si l'un commettoit à vostre silence chose qui fust utile à l'autre de sçavoir, comment vous en desmeleriez vous ? L'unique et principale amitié descoust toutes autres obligations. Le secret que j'ay juré ne deceller à nul autre, je le puis, sans parjure, communiquer à celuy qui n'est pas autre : c'est moy. C'est un assez grand miracle de se doubler ; et n'en cognoissent pas la hauteur, ceux qui parlent de se tripler. Rien n'est extrême, qui a son pareil. Et qui présupposera que de deux j'en aime autant l'un que l'autre, et qu'ils s'entr'aiment et m'aiment autant que je les aime, il multiplie en confrairie la chose la plus une et unie, et dequoy une seule est encore la plus rare à trouver au monde [1]. »

Tous les traits de cette amitié souveraine (exception, unicité improbable et aléatoire, transcendance méta-politique, disproportion, dissymétrie infinie, démutualisation, etc.), on pourrait être tenté d'y reconnaître une rupture avec la *philia* grecque, une fracture testamentaire, se hâteraient de dire certains, paléo- ou néo-testamentaire. Ce serait bien commode. Irruption de l'infini ! On y trouverait ainsi un principe rassurant, l'ordre diachronique d'une scansion, une périodisation que l'historien scrupuleux n'aurait ensuite qu'à raffiner ou à surdéterminer. Mais voilà : nous venons de vérifier que ce nouveau « paradigme » n'était que l'explicitation conséquente et appliquée d'un principe grec de convenance *(oikeiótēs).* Cette chaîne logique pouvait légitimement, littéralement même, s'inscrire sous le signe d'Aristote et du propos rapporté par Diogène Laërce, à savoir que la « convenance » n'est « qu'un'ame en deux corps, selon la très-propre définition d'Aristote » et que donc les amis « ne se peuvent ny prester ny donner rien ». Et si cette continuité se propage à travers une logique, une rhétorique et une politique de la fraternité « spirituelle », alors il sera bien difficile, plus imprudent qu'on ne le croit, d'opposer une fraternité chrétienne à quelque fraternité grecque. Non que les écarts soient négligeables, ils sont sans doute profonds et irréductibles, mais ils n'obéissent pas à un principe de distinction ou d'opposition. Leur analyse requiert donc d'autres protocoles. Nous sommes ici dans les parages d'une greffe génératrice dans le corps de notre culture C'est un corps si vieux, « notre » « culture », mais si jeune aussi. C'est un corps d'enfant que celui de la culture dite européenne, entre tous ces testaments, entre la

1. P. 228.

philosophie grecque et les religions dites du Livre. Patriarche né d'hier, il sait mais il oublie, trop jeune et trop vieux pour se rappeler, que son corps propre fut greffé dès la naissance. Il n'y a pas de corps propre sans cette greffe. Il « commence » à cette prothèse ou à ce supplément d'origine. Entre autres conséquences, on devrait donner à cette loi des suites politiques à n'en plus finir. D'ailleurs, c'est bien là ce qui se passe, aujourd'hui plus que jamais, et ça n'en finira plus.

Un mot encore avant de clore cette longue parenthèse sur l'« ame en deux corps ».

« Un'ame en deux corps, selon la très-propre définition d'Aristote » : entre Aristote et Montaigne, parmi tous les discours que soulève une puissante secousse historique, il n'y a pas seulement Cicéron, et tant d'autres. Dans le paysage tourmenté de ces plissements géologiques, sur les crêtes d'un autre massif, porté par lui mais pour y inscrire un immense et singulier paraphe, il y a saint Augustin. Sur l'ami, le couple d'amis, le deuil et le testament, le flot et l'économie des larmes à la mort de l'ami, l'infinitisation chrétienne d'une amitié ou d'une fraternité spirituelle qui continue, au-delà de toute « conversion », à mettre en œuvre, pour les traduire, des schèmes grecs et romains, le livre IV des *Confessions* mériterait ici, à lui seul, une interminable méditation. Nous devrons pourtant nous limiter à une sorte de topologie préliminaire.

En premier lieu, la définition de l'amitié, la « très-propre définition d'Aristote », « un'ame en deux corps », Augustin la fait sienne, sans citation. Mais c'est pour s'étonner de survivre à l'ami. S'il ne fait qu'un avec le mort, si leur âme est indivisible, comment cela serait-il possible ? Il connaissait bien Aristote, celui qui écrit d'abord : « Et je m'étonnais plus encore, puisque j'étais un autre lui-même *(ille alter eram),* de vivre, lui mort. Quelqu'un a bien parlé, en disant de son ami : c'est la moitié de mon âme. Car j'ai éprouvé moi-même que mon âme et son âme n'avaient été qu'une âme en deux corps ». De ce calcul admirable et justement erroné, Augustin tire d'abord, et c'est un premier temps, une conséquence rusée, profonde, troublante, qui à la fois porte sa signature inimitable et une force de révélation universelle. Il avoue l'« horreur », il confesse une double terreur : de survivre et de ne pas survivre, de survivre amputé de moitié, conséquence arithmétique inéluctable de l'axiome aristotélicien, mais aussi de ne pas survivre, c'est-à-dire de ne pas garder *peut-être (forte)* en lui, en ce qui reste de lui, au moins un peu, celui qu'il avait tant aimé. « Peut-être » signe le pari et signe aussi le calcul : « Voilà pourquoi la vie m'était en horreur : je ne voulais pas vivre, diminué de moitié ; voilà pourquoi aussi peut-être *(forte)* je craignais de mourir, pour que ne mourût pas tout entier

celui que j'avais beaucoup aimé [1]. ». Calcul abyssal : veut-on survivre pour soi ou pour celui dont on porte le deuil, dès lors qu'on fait un avec lui ? Les paradoxes que nous évoquions plus haut quant au don (à ce qui reviendrait à *donner au nom de l'autre)* se traduisent ici en un « survivre, ou non, au nom de l'autre », pour soi ou pour l'autre, pour l'autre en soi, dans un narcissisme qui ne se rapporte jamais à lui-même que dans le deuil de l'autre. On peut soupçonner Augustin de donner à son propre et égoïste instinct de conservation le beau prétexte d'une survie de l'autre en soi. Ne nous hâtons pas trop. Parce que saint Augustin nous aura lui-même précédés sur cette voie, et qu'il aura peut-être eu tort de s'accuser si vite : dans ses *Rétractations,* en effet, il se frappera plus tard la poitrine, dénonçant rétrospectivement la « déclamation » et l'« ineptie » des *Confessions* quand il y prétendait vouloir survivre pour faire survivre l'ami en lui. Et voilà qu'il fait porter toute la charge de l'excuse, en vérité la chance de l'allégement, de la circonstance atténuante, sinon de l'exonération, sur un modeste adverbe, celui auquel nous avons tant confié, sur lequel nous avons tant misé, *peut-être :* « Cette déclaration me paraît aussi légère que la confession est grave, encore que cette ineptie soit en quelque façon tempérée par le *peut-être* qui s'y trouve ajouté [2]. »

En second lieu, une *économie sans réserve se déchaîne,* qui annonce littéralement ce que nous appelions plus haut, chez Montaigne, le défi arithmétique de l'arithmétique, l'indivisibilité qui pousse à vouloir multiplier *à l'infini* le sujet. Et donc à aggraver d'autant, jusqu'à l'abîme, une culpabilité originaire, celle qui naît avec l'amitié. Il n'y a là rien de fortuit, rien qui indique nécessairement la voie d'une influence historique. Car cela tient à la logique interne de l'indivisibilité de l'âme dans le couple d'amis : « C'est cela que l'on chérit dans les amis, et on le chérit à ce point qu'en lui-même l'homme a conscience d'être coupable, s'il n'aime pas qui redouble d'amour *(si non amaverit redamantem)* ou si, envers qui l'aime, il ne redouble pas d'amour *(aut si amantem non redamaverit),* sans rien demander au corps hormis des marques d'affection *(præter indicia benivolentiæ)*. De là ce deuil [...] et la vie perdue de ceux qui meurent devenant la mort de ceux qui vivent[3]».

En *troisième lieu* enfin, l'infinitisation comme conversion *en Dieu,* si

1. *Confessions,* tr. E. Tréhorel et G. Bouissou, Desclée de Brouwer, 1962, II, IV, VI, t. 1, pp. 426-427.

2. *Rétractations,* II, VI, 2. Cité par les éditeurs des *Confessions (ibid.).*

3. *Confessions,* IV, IX, 14, *op. cit.,* p. 433.

on peut dire, de ce modèle de l'amitié fraternelle. Il faudrait alors en appeler au témoignage des *Confessions* d'un bout à l'autre, car c'est la loi même de leur mouvement. En suivant notre fil conducteur, nous nous limiterons à ce *point* de passage où ce qui est tourné vers Dieu, vers la face de Dieu, confié à Dieu, confié en Dieu, rassemblé et ressenti en Dieu, dans la demeure de *Dieu,* dans la maison c'est-à-dire dans la famille ou la filiation de Dieu, dans ce « Dieu des vertus » que nous prions de nous *convertir* et *tourner* vers lui *(« Deus virtutum converte nos et ostende faciem tuam* [1] *»),* ce n'est pas seulement l'amitié de l'ami mais l'inimitié de l'ennemi. L'ennemi aussi, il faut l'aimer selon Dieu. L'ami, il faudrait l'aimer *en Dieu ;* l'ennemi il faut l'aimer non en Dieu, certes, mais *à cause de* Dieu. Il n'est pas question d'aimer l'ennemi *en Dieu,* ce serait d'ailleurs impossible, mais on peut et on doit l'aimer parce que Dieu nous l'ordonne et pour lui, à cause de la Cause qu'il est. L'ennemi, c'est alors *inimicus* et non *hostis*. On imagine ce que Schmitt eût fait de ce passage, et comment il l'aurait articulé avec la politique chrétienne et avec les textes proprement politiques de saint Augustin. Qui dit ici, au cœur des *Confessions :* « Heureux celui qui t'aime, toi, et son ami en toi, et son ennemi à cause de toi[2] ! »

Était-ce une digression ? Nous n'irons pas plus loin pour l'instant. Cela suffit peut-être à dé-configurer, sinon à défigurer les paradigmes exemplaires, les classifications et les périodisations d'usage. Que saint Augustin et Montaigne (entre autres) aient continué de développer, de déployer, d'expliciter des motifs aristotéliciens ou cicéroniens, de s'autoriser de leur lettre alors même que sans doute ils les soumettaient à une sorte de transplantation infinie, au déracinement et à la transplantation *de l'infini,* cela suffit pour laisser soupçonner quelque intempestivité ou quelque non-identité à soi dans chacun des modèles présumés, le grec, le romain, le chrétien. Plus tard, et toujours à propos de l'amitié des frères, nous parlerons d'autres révolutions sans révolution, la française par exemple - et de son rapport à saint Augustin, entre autres.]

Lorsque Diogène Laërce donne lecture du legs d'Aristote, il s'agit plus d'une fois d'amitié. Comme s'il fallait, dans une telle situation, privilégier ce thème. Le fil conducteur est à peine caché, il ne disparaît que pour réapparaître un peu plus loin. Au lieu de citer une phrase écrite par Aristote, Diogène Laërce se contente de rapporter les *Mémoires*

1. *Op. cit.,* IV, X, 15, pp. 432-433.

2. *« Beatus qui amat te et amicum in te et inimicum propter te » ; op. cit.,* IV, IX, 4, pp. 432-433. (Je souligne.)

de Phavorinos qui rapportent eux-mêmes des paroles prêtées à Aristote. Certaines séries d'apophtegmes semblent enchaîner des aphorismes. La loi de déduction reste peu visible. Sous leur discontinuité de surface, une logique secrète aimante les propos rapportés et les propositions indirectes. Aussitôt après ce mot domestique, en quelque sorte, sur la manière dont l'âme des amis habite plus d'un corps, et sur la bizarrerie arithmétique qui transforme alors l'habitat en une hantise (comment une seule âme pourrait-elle habiter plus d'un corps sans les hanter ?), voici deux aphorismes sur la brièveté de la vie, sur l'économie de la survie et sur l'aveuglement du regard : parmi les hommes, il y a les économes : ils se croient immortels, ils épargnent, se retiennent, s'abstiennent, se dispensent de dépenser comme s'ils devaient vivre sans fin *(ōs aei zēsoménous) ;* et puis il y a ceux qui dépensent et dispensent sans compter parce que la vie est trop courte et comme s'ils devaient mourir à l'instant *(os autíka tethnēxomēnous).* Quant à la question de savoir pourquoi on consacre beaucoup de temps à ceux qui sont beaux, Aristote l'aurait renvoyée : question d'aveugle *(tuphlou, éphē, to erōtēma).* Pourquoi ? Parce qu'il faut être aveugle pour ne pas connaître d'avance la réponse, à savoir la beauté même ? Ou parce que seul un aveugle s'intéresse à la beauté, à la visibilité des corps ?

Plus ou moins gardés sous le contrôle des écrits auxquels il est fait parfois référence, les dires d'Aristote ainsi consignés sont le plus souvent inspirés, comme toute sagesse, par un souci éthique ou politique : l'égalité, la réciprocité (un mutualisme, pourrait-on dire, une mutuelle de l'*antiphileîn* que nous distinguerons plus tard, aussi rigoureusement que possible, et si difficile que cela reste parfois, de l'égalitarisme et de l'assurance sociale), la justice distributive ou proportionnelle, un certain concept des droits de l'homme ou de la personne humaine. Tous ces thèmes viennent conspirer dans le murmure d'un soupir ambigu : ω φίλοι, οὐδεὶσ φίλοσ, phrase cryptique dont la grammaire, la graphie, l'accentuation initiale restent encore à déterminer. Répétons : nous l'écrivons pour l'instant sans accent. En particulier sans accent sur le ω, sans iota souscrit et sans esprit. Cette lettre aura dessiné, comme pour lui donner lieu et forme, une sorte de crypte. Grosse de revenants jumeaux. Autour de la crypte, c'est le deuil et le rite, pendant des siècles, les cérémonies se répètent, et les formules incantatoires héritées à travers des générations de prêtres, et la hantise philologique, pour l'amour d'une phrase : histoire d'une sentence canonique, une histoire d'exégèse, donc, le travail du copiste, la transcription, la traduction, la tradition. Tous les transferts imaginables. Mais autour d'un si discret signe d'orthographe, le signe souscrit d'une seule lettre qui paraît et

disparaît, autour d'une autre prononciation, autrement dit d'une manière d'autrement *dire*. Tout reviendrait aussi à une différence dans la manière d'accentuer, de chanter, donc de s'adresser à l'autre. Une telle histoire aurait-elle vraiment dépendu d'une seule lettre, le ω, l' *oméga* qui ouvre la bouche et lance une phrase à l'autre ? A peine ? Moins qu'une lettre ?

Oui, il aura fallu en effet décider d'un souffle, de la douceur ou de la dureté d'un « esprit » venu expirer ou aspirer un grand O, un co : est-ce le signe de l'interjection vocative, co, ou celui d'un datif pronominal, ω *(hôi)* donc d'une attribution — les amis, φίλοι, restant impassibles, indifférents à ce qui leur arrive dans chacun des deux cas, le vocatif ou le nominatif ?

ὦ φίλοι, οὐδεὶς φίλος.

Qu'est-ce que cela change ? Tout, peut-être. Et peut-être si peu. Nous devrons en tout cas approcher prudemment les différences qu'induit ce tremblement d'accent, cette inversion de l'esprit, la mémoire ou l'omission d'un iota (le iota synonyme, dans notre culture, n'est-ce pas, du « presque rien »). Nous devrons approcher ces différences partout où elles comptent : dans la modalité de renonciation, dans le sens de la phrase, dans la chaîne des philosophèmes, dans la politique même qui s'y plient ou emploient.

Chapitre 8

Replis

En vérité, ils n'ont même pas été proprement hantés par la possibilité d'un tel secret, ceux qui, en toute confiance, ont accrédité la lecture vocative que nous feignons de suivre depuis le début (« O mes amis, il n'y a nul amy »). Ils ont ignoré juqu'à son existence. A moins que la hantise ne commence là où l'extravagance de la phrase ainsi accentuée ne trouble assez pour devenir inoubliable jusqu'à l'obsession et laisser ainsi soupçonner inconsciemment l'insoupçonnable. Et ils ne sont pas un petit nombre à le faire, ceux qui ont préféré l'interjection au datif, l'éloquence de l'interpellation à l'assertion attributive. À ma connaissance, tous ceux qui ont cité, célébré, publié même ladite sentence vocative dans des discours désormais canoniques, tous, sans exception, ont entendu, dans l'*oméga,* une interjection, un O vocatif, ce qui n'est rien moins que sûr - ce qui serait même en vérité, nous le montrerons, plutôt douteux. Montaigne, Florian, Kant, Nietzsche, Blanchot, Deguy, par exemple, se fient à cette leçon. Et il en va de même pour les traductions française, allemande ou espagnole de Diogène Laërce que nous avons pu consulter [1].

1. Unanimité donc, à ma connaissance, parmi les citations « canoniques », les plus célèbres ou les plus populaires, même si les choses sont plus partagées pour les traductions en circulation. Des indices suffiront pour notre propos, puisqu'une traduction s est imposée, non l'autre. Cela ne justifie certes pas l'insuffisance de l'enquête. Je n'ai pas vérifié *toutes* les traductions du monde. La version que j'appelle canonique s'autorise toujours de traductions courantes. En voici quelques-unes.

En langue française : « Phavorinos dit enfin *(Mémoires,* liv. II) qu'il aimait à s'écrier : O mes amis, il n'y a pas d'ami (véritable) ". » Diogène Laërce, *Vie, Doctrines et Sentences*

C'est donc la leçon la plus répandue, la seule qui soit devenue légendaire, celle dans laquelle s'inscrit « De l'amitié », au moment où Montaigne distingue la grande amitié, la « souveraine et maistresse amitié » non seulement de « ces autres amitiez communes » mais même des « plus parfaictes de leur genre ». Le lien qui m'unit à l'âme de l'ami n'est pas seulement le nœud d'un attachement entre deux, entre deux égaux, entre deux sujets ou deux volontés symétriques. Il me met sous la loi de l'autre. Il me disjoint et disproportionne, il m'inspire une confiance, une foi, une fiance *plus grande en l'autre qu'en moi-même,* et cette dissymétrie à elle seule marque la rupture entre le connaître et l'aimer, entre la raison et l'affect (l'« affection »), entre le savoir et le cœur - ou le corps et les « entrailles ». Ici « ardante affection », là froideur. La connaissance que nous avons l'un de l'autre peut être symétrique et réfléchissante, également partagée dans la glace d'un miroir, autonome de part et d'autre néanmoins. La confiance, elle, ne saurait se mesurer ainsi ; elle ne se mesure pas, en vérité, elle est chose du « fin fond », elle ne se règle pas sur la connaissance, même si, à sa manière sublime, elle la possède aussi : je dois avoir confiance en l'autre plus qu'en moi-même et ce bris du miroir est bien le signe qu'à l'autre mon amitié se tend et se tient. De l'autre elle dépend plus que de moi-même. Passion et hétéronomie :

> « Nos âmes ont charrié si uniement ensemble, elles se sont considérées d'une si ardante affection, et de pareille affection descouvertes jusques au fin fond des entrailles l'une à l'autre, que, non seulement je connoissoy la sienne comme la mienne, mais je me fusse certainement plus volontiers fié à luy de moy qu'à moy. »

Cette fiance ne porte pas sur ceci ou cela, je ne fais pas confiance à l'autre plus qu'à moi-même à propos de tel ou tel objet, de telle ou

des philosophes illustres, traductions, notice et notes par R. Genaille, Garnier-Flammarion, 1965, t. 1, p. 236.

En langue allemande : « 0 *Freunde, nirgends ein Freund ! » Des Diogenes Laertius Philosophische Geschichte 0der Von dem Leben, den Meinungen und merkwürdigen Reden der Berühmtesten Philosophen Griechenlands aus dem Griechischen das erstemal ins Deutsche übersetzt,* Leipzig, im Schwickertschen Verlage, 1806.

En langue espagnole : « *Oh amigos ! no hay ningún amigo. », Diogenes Laercio, Vidas de los mas ilustres filósofos griegos, Orbis, Barcelone, 1985, Traducción del griego, prólogo y notas,* José Ortiz y Sainz, vol. 1, p. 189.

À la différence de celles que nous citerons tout à l'heure et qui construisent autrement la phrase, ces trois traductions ont en commun de ne pas faire figurer le texte grec en regard. On ne sait donc pas comment, aux yeux du traducteur, l'*oméga* supporte l'accent ou l'esprit.

telle décision pour laquelle je dépendrais ainsi de son conseil, de sa sagesse, de son savoir, de son expérience. Non, c'est à mon sujet même, au « fin fond » de moi-même, c'est quant à moi, dans le for intérieur de mon « quant à moi », que je me fie à l'autre sans mesure. Je me fie à lui plus qu'à moi, il est en moi avant moi et plus que moi. « Par ce que c'estoit luy ; par ce que c'estoit moy » : autre *topos* aristotélicien [1], autre *topos* cicéronien (« *Est enim is [verus amicus], qui est tamquam alter idem*[2] »). La confiance hétéronomique excède les savoirs et les consciences réflexives d'un sujet, toutes les certitudes d'un *ego cogito*. Aucun *cogito* ne se mesure à telle amitié. Je pense depuis elle, elle me pense avant que je ne sache même penser. Il suffirait qu'elle devienne mauvaise pour commencer à ressembler au Malin Génie.

A la condition toutefois qu'on ne confonde pas cette amitié avec les autres, et que l'homonymie ne nous égare pas. C'est alors que Montaigne cite Aristote et se fie à l'interjection. Il veut en limiter la portée aux « amitiez communes », celles qui peuvent toujours se renverser en haine (Montaigne n'aurait donc pas été le moins du monde surpris par le renversement nietzschéen, qu'il eût limité aux amitiés et inimitiés « communes ») :

> « Qu'on ne me mette pas en ce reng ces autres amitiez communes : j'en ay autant de connoissance qu'un autre, et des plus parfaictes de leur genre [...] : on s'y tromperoit. Il faut marcher en ces autres amitiez la bride à la main, avec prudence et précaution ; la liaison n'est pas nouée en manière qu'on n'ait aucunement à s'en deffier. Aymés le (disoit Chilon) comme ayant quelque jour à le haïr ; haïssez le, comme ayant à l'aymer. Ce précepte qui est si abominable en cette souveraine et maistresse amitié, il est salubre en l'usage des amitiez ordinaires et coustumières, à l'endroit desquelles il faut employer le mot qu'Aristote avoit très-familier : " O mes amis, il n'y a nul amy. " »

Montaigne suit-il alors Diogène Laërce ? Ne déforme-t-il pas une fois de plus, tout en en instruisant et déployant la lettre, la thématique aristotélicienne ? La disproportion hétéronomique de l'amitié souveraine ne met-elle pas en danger, *une fois traduite en politique,* le principe d'égalité, de mutualité et d'autarcie qui semble inspirer Aristote ? Mais notre question concerne à chaque instant la *traduction politique*. Il s'agit bien de savoir quelle est la règle de traduction mais d'abord de s'assurer

1. *À Eudème,* 1240b 5-10, Vianney Décarie, Vrin et Presses universitaires de Montréal, 1984.

2. *Laelius de Amicitia,* XXI, 80. On le retrouvera bientôt entre Michelet et Quinet.

qu'une traduction est possible et que tout est traductible en politique. Le politique est-il une machine à traduire universelle ?

Nous continuons donc à nous demander ce que peut signifier avoir « plus de soing de l'amitié que de la justice », comme Montaigne aime à dire qu'Aristote aimait à dire. S'agissant par exemple d'une justice proportionnelle et d'une égalité mesurable des droits, comme droits de l'homme, Diogène entend dire à deux reprises et sous deux formes légèrement différentes, ce qu'Aristote ne manquait pas de dire à ce sujet, à savoir son souci de l'homme *en tant qu'homme,* de l'homme avant l'individu, de l'homme avant toutes les différences morales qui peuvent distinguer celui-ci de celui-là. S'il donne (par exemple à qui semble ne pas le mériter, un escroc par exemple, c'est à l'homme, à l'humanité de l'homme en lui qu'il donne et non à son caractère, à sa manière d'être *[trópos],* à sa moralité) : « On lui reprochait d'avoir eu pitié d'un coquin. Il répondit qu'il avait songé à l'homme et non à ses mœurs [1]. » Il invoque donc la forme ou l'essence de l'homme. Cette humanité de l'homme rompt la proportionnalité finie qui commanderait de calculer le mérite et de ne donner que selon cette règle. Un *principe d'infinité* s'est déjà introduit dans la proportionnalité. A tout proportionner à l'homme, à tout mesurer à mon amitié pour l'humanité de l'homme, je ne m'en tiens plus à la proportion *finie* des déterminations empiriques ou du droit (l'escroc vaut moins que l'honnête homme, etc.). Cet excès d'une proportion sur l'autre annonce, à certains égards, celui qui nous intéresse chez Montaigne. Mais il reste ici mesuré par une généralité (l'homme en tout homme — voire en toute femme) et non par la singularité d'un attachement, par l'« affection » ou la souveraine amitié d'un couple comme on n'en voit que tous les trois siècles. Le problème de l'hétéronomie inégalitaire reste entier. A moins qu'on ne sauve de quelque manière l'égalité, une certaine égalité, dans le respect des singularités dissymétriques et hétéronomiques. Cette égalité serait à la fois calculable et incalculable, elle compterait avec l'incalculable.

La même logique est à l'œuvre au sujet de la liberté, quand Diogène Laërce rapporte un autre propos d'Aristote. Celui-ci parle de la liberté, comme de la servitude, en un langage plus proche du *Discours sur la servitude volontaire* que de celui que la *dóxa* lui attribue parfois, en le simplifiant beaucoup. Encore une fois, c'est à peu près la même question que précédemment : « On lui reprochait d'avoir fait l'aumône à un coquin : il répondit (car on rapporte le fait aussi de cette façon) : " Ce

1. * *Ou ton trópon, eîpein, alla ton ánthropon ēléēsa* », V, 17, 4-5 tr. fr. R. Genaille, *op. cit.,* p. 234.

n'est pas à l'individu que j'ai donné mais à l'homme [1]. " » Il n'a pas donné à un homme, à tel homme, mais à l'humain, à l'humanité du genre humain. Sentence qu'on peut rapprocher de *l'Éthique à Nicomaque* (l161b). Aristote y rappelle l'amitié due à l'esclave : mais à l'esclave en tant qu'homme et non en tant qu'esclave. Ce qui fait ici la différence, ce qui finalement justifie l'amitié, c'est l'âme ou la vie *(psukhé)* de l'esclave. Plus précisément la *psukhé* en tant qu'elle ne se laisse pas réduire à la technique, à la machine, à l'automate ou à l'outil *(órganon)*. C'est par l'âme que l'esclave est homme. On ne saurait avoir de l'amitié pour un *ôrganon* en tant que tel. L'esclave est un outil animé *(émpsukhon ôrganon),* l'outil un esclave inanimé *(ápsukhos doulos),* En tant qu'il reste un outil, l'esclave ne saurait inspirer d'amitié. Mais outil animé, c'est aussi un homme et de l'avis général il y a quelque chose de *juste (dikaion),* il y a un rapport de justice entre tous les hommes, c'est-à-dire entre des êtres capables d'entrer en communauté de partage ou de participation *(kōinônēsai)* selon la loi *(nómos)* et la convention *(sunthḗ ké),* la convenance de la convention. Dire qu'on peut avoir de l'amitié pour l'esclave en tant qu'homme *(kai philía dḗ, kath óson ánthrôpos),* c'est alors impliquer dans la même cohésion systémique une série de concepts indissociables : l'amitié *(philía),* l'homme *(ânthrôpos),* l'âme *(psukhé),* le juste *(dikaion),* la loi *(nômos)* et le contrat *(sunthḗkē).* Plus haut, Aristote avait déjà souligné le lien entre le juste, l'amitié et le partage communautaire *(koinônia [2])*. On peut en tirer dès maintenant deux conséquences, quant à l'amitié :

1. Celle-ci est irréductible et hétérogène à l'outil *(ôrganon),* à l'instrumentalisation ou, s'il est permis d'élargir ou de moderniser ainsi les choses, à toute dimension technique.

2. Cette même axiomatique voue d'avance l'amitié à la démocratie, elle l'y *destine*. Il y a là non un fait mais une loi tendancielle, un rapport de proportion : puisqu'il y a plus de choses communes là où les citoyens sont égaux, puisque le partage communautaire implique plus de loi, plus de contrat et de convention, la démocratie est donc plus favorable à l'amitié que la tyrannie [3]. Car le rapport paternel est royal ou monarchique ; le rapport entre l'homme et sa femme est aristocratique. Mais proprement « politique » (on traduit souvent par « démocratique ») est le rapport entre les *frères*. La *politeîa* est chose

1. V. 21, 3-4 *Op. cit.,* p. 236 : *« ou tô anthrópô, phēsín, édōka, alla tô anthrôpino ».*
2. *À Nicomaque,* 1159b 25-30.
3. l161b 5-10.

des frères *(tôn adelphôn* [1]). La tyrannie, l'oligarchie et la démocratie (Aristote dit ici simplement *dēmos*) sont dérivées de ces trois formes. Entre le politique comme tel, la fraternité et la démocratie, la co-implication ou la co-appartenance seraient quasiment tautologiques.

L'*Éthique à Eudème* (1236ab) confirme ce concept de la démocratie : c'est une politique de l'amitié fondée sur un concept anthropocentrique, on pourrait dire humaniste. A l'homme seul, en tant qu'il n'est ni animal ni dieu, revient l'amitié première et la plus haute, celle dont toutes les autres reçoivent en quelque sorte leur nom, même si elles n'en sont pas simplement homonymes ou synonymes, même si elles n'en sont pas les espèces et même si elles ne se rapportent pas à ce premier sens de façon simplement équivoque ou univoque. Cette amitié *au premier sens (ê prôté philia),* qui est aussi le sens le plus haut sinon le sens universel, c'est celui de l'amitié fondée sur la vertu *(di'aretēn).* Elle est réservée à l'homme car elle implique cette faculté de décision, de délibération ou de choix réfléchi *(proaíresis, boûleusis)* qui n'appartient ni à l'animal ni à Dieu. On reconnaîtra facilement un lien de système entre cette faculté proprement humaine (ni animale ni divine) de délibération ou de calcul, d'une part, et, d'autre part, les concepts de loi *(nómos),* de convention *(sunthḗkē)* ou de communauté *(koinōnía)* qui, nous le notions à l'instant, sont impliqués dans l'amitié comme dans la démocratie et allient d'ailleurs, dans leur essence même, l'amitié et la démocratie. Il n'y a pas d'amitié, du moins *en ce premier sens,* avec les animaux ou avec les dieux. Il n'y en a pas non plus entre les animaux et entre les dieux. Pas plus que de démocratie, de fraternité, de loi, de communauté ou de politique.

Mais les choses sont-elles aussi simples ? A-t-on le droit de parler *seulement* de l'amitié au premier sens, de l'amitié fondée sur la vertu, sans s'enfermer dans des apories et des contradictions ? Celles-ci sont peut-être d'un ordre différent de celles qu'Aristote annonce comme telles, tout en promettant de les dénouer. Après avoir multiplié les apories *(aporeitai de polla peri tês philías),* à commencer par celles de toutes les valeurs qui paraissent mériter l'amitié (le semblable, le dissemblable, le contraire ou l'utile), *l'Éthique à Eudème* avait en quelque sorte défini la tâche : au-delà de ces opinions *(dóxai),* trouver une définition, plus précisément un *logos* de l'amitié qui permette à la fois de rendre compte des différentes opinions à ce sujet « et de dénouer par l'analyse les apories et les contradictions [2] ».

1. *À Eudème,* 1241b 30.
2. *« Kai tas aporias lúsei kai tas enantiṓseis »,* 1235b 12.

Ce que nous voudrions approcher ici, ce sont (peut-être) d'autres apories ou d'autres contradictions, des nœuds de pensée qui promettent *peut-être* autre chose (et ce « peut-être », auquel nous tenons, n'est peut-être plus celui d'une simple hypothèse de travail). En tout cas ces nœuds ne promettraient plus un tel dénouement analytique. Ils ne se laisseraient plus comprendre par un tel programme, par la tâche et les liens d'un tel *logos* de l'amitié. Dès lors, ils ne se laisseraient plus adéquatement nommer « aporie » ou « contradiction » — du moins en ce sens, dans le *logos* de ce *logos*. Ils l'excéderaient, non pas vers l'espace ou l'espérance de solutions satisfaisantes, dans un nouvel ordre architectonique, analytique ou dialectique mais vers une sorte d'hyperaporétique. Celle-ci serait la condition archi-préliminaire d'une autre expérience ou d'une autre interprétation de l'amitié, et par là même la condition au moins négative d'une autre pensée du politique, c'est-à-dire aussi de la décision et de la responsabilité.

Politiques de l'amitié : notre thème nous invite donc à privilégier, voire à isoler, le lieu du politique dans la logique générale de cette hyperaporétique, dans la hiérarchie ou l'architectonique proposées par Aristote. D'une part, nous l'avons vu, l'œuvre du politique, l'acte ou l'opération proprement politiques reviennent à créer (produire, faire, etc.) le plus d'amitié possible [1]. Cette loi tendancielle, on pourrait dire ce *télos,* semble du même coup lier l'amitié à la politique : dans leur origine comme dans leur fin. Si le politique accomplit son œuvre dans le progrès même de l'amitié, alors les deux motifs, comme les deux mouvements, paraissent contemporains, co-originaires et co-extensifs. L'amitié serait originairement et de part en part politique. Le livre III de la *Politique* ne le confirme-t-il pas ? Ne souligne-t-il pas que tout ce qui se passe dans la *polis* est l'« œuvre de l'amitié *(philias érgon)* » ? Que le choix délibéré *(proaíresis)* du vivre-ensemble *(fou suzēn),* c'est l'amitié même [2] ? Qu'il s'agisse de vivre ensemble, de co-habiter dans un même lieu *(topos),* d'y contracter des mariages ou d'y participer à la vie de la phratrie, d'y pratiquer des sacrifices, etc., tout cela définit en effet la *polis*. Notons au passage que l'insistance porte ici sur le lien familial comme « phratrie ». La phratrie n'est certes pas dominée par la position du frère *(adelphós)* mais elle ne saurait, dans sa dérivation même, y être totalement étrangère. Le *télos* de l'État *(polis),* c'est le « bien vivre » *(to eu zēn)* et le bien-vivre correspond à la positivité d'un vivre-ensemble *(suzēn)*. Ce n'est rien d'autre que l'amitié en général.

1. 1234b 22-23.
2. 1280b 13.

Non seulement la *polis* ne se constitue pas dans la dispersion ou dans la séparation, mais elle ne se rassemble pas *en un lieu* pour répondre de façon réactive aux injustices ou pour se contenter d'assurer des échanges. Il y faut le projet *final* d'une communauté *(koinōnía)* du bien-vivre pour des familles, des maisons, des filiations. Et cela en vue d'une vie parfaite et autarcique *(zōēs teleias khârin kai autârkous)*. La force et le mouvement de ce lien social comme lien politique, le *té/os* qui en assure l'origine non moins que la fin, c'est bien la *pbilia*. Celle-ci semble donc politique de part en part. Sa force de liaison ou d'attraction lie l'État (la cité, la *pólis)* à la phratrie (famille, générations, filiation, fraternité en général) autant qu'au lieu.

Or c'est bien là une conclusion difficilement acceptable à la lecture d'autres analyses. Même si *toute* amitié est de quelque façon politique, l'amitié strictement ou proprement politique n'est qu'une espèce d'amitié. Surtout, ce n'est ni la première ni la plus haute. On se demande comment interpréter ce désajointement dans le concept même du politique, là où il s'articule à l'amitié. Pourquoi sa portée paraît-elle s'excéder ou s'augmenter d'une ombre qui tantôt la suit et tantôt la précède ? Pourquoi le politique semble-t-il commencer avant le politique ?

Plus bas dans la hiérarchie, sous l'amitié « première », sous l'amitié de vertu, deux autres espèces d'amitié partagent au moins le même nom. La troisième et dernière se fonde sur le plaisir *(día to èdû) :* elle est instable et on la rencontre surtout chez les jeunes gens. Mais pour ce qui nous importe ici au premier chef, c'est le second type d'amitié qui garde quelque chose de troublant pour l'ordre même de toute cette conceptualité. Il s'agit d'une amitié qui ne se fonde ni sur la vertu ni sur le plaisir, mais sur l'utilité *(dia to khrêsimon).* A la différence de l'amitié entre parents *(suggenikê)* ou de l'amitié entre camarades *(etairikē),* l'amitié qu'on appelle politique est fondée sur l'association ou sur la communauté en vue de l'utile. La communauté politique *(koi nonia)* n'est donc ni la famille ni la camaraderie. Mais comme le plus aigu de notre question nous porte depuis longtemps vers la question politique de la famille et, en elle, de la fraternité, cela nous fait obligation d'y regarder ici de très près.

La famille est une amitié, dit clairement Aristote *(oikia d'estí tis philia* [1]). *Oikia,* c'est la famille, mais aussi bien la *maison* au sens large, la race aussi bien que la domesticité. Or cette amitié *économique,* cette

1. *A Eudème,* 1242a 28.

amitié parentale ou domestique constitue aussi une communauté *(koinônia)* et comporte donc quelque justice *(dikaion ti)*. Elle le ferait même s'il n'y avait pas de *pâlis,* précise alors Aristote *(ibid.)*. Autrement dit, la famille, en ce sens large, comporte les deux traits du politique (communauté et justice - il vaudrait mieux dire « droit ») là où le politique comme tel n'est encore ni apparu ni même indispensable. L'amitié de famille est donc *déjà* politique, là même où elle «'est pas *encore* politique. Or la question du frère fait retour dans cette équivoque ou dans cette contradiction du déjà-pas-encore (que nous retrouverions jusque dans les concepts hégéliens de la famille, de la société bourgeoise et de l'État [1]).

L'amitié familiale ou *syngénique* comprend en effet plusieurs espèces, plusieurs formes ou figures *(éidē).* L'exposé de *l'Ethique à Eudème* (1242a) n'en compte que deux : d'une part entre frères, d'autre part entre père et fils. Ni femme ni fille ni sœur ne sont nommées à ce point. Même si celles-ci ne sont pas exclues, elles semblent au moins dérivées ou extérieures à cette cellule syngénéalogique. Mais il faut sur ce point sensible être encore plus précis. Si la figure féminine semble extérieure au centre déterminant de l'amitié familiale (père/fils/frères), cela ne signifie pas pour Aristote que toute amitié soit simplement exclue, en général, entre l'homme et la femme, l'époux et l'épouse. Simplement, et voici l'exclusion, une telle amitié ne relève ni de l'amitié proprement familiale ou syngénique, ni, bien sûr, de l'amitié par excellence, de l'amitié première ou de vertu. C'est une amitié fondée sur le calcul de l'utile, une amitié de mise en commun *(koinōnía),* donc une amitié de l'espèce politique *(gunaikos de kai andros philia ōs khrê simon kai koïnônia* [2]*)*. Entre l'homme et la femme, la communauté concerne les biens utiles, c'est une communauté des services, et donc une amitié politique. Il est vrai qu'en ce sens elle peut être plus juste, si, comme le note Aristote plus haut, le plus juste *(dikaion)* se trouve dans l'amitié fondée sur l'utile, car telle est la justice politique *(to politikon dikaion)* [3].

Soyons plus précis encore, et, si possible, plus juste. Ce que nous venons de dire suivait d'aussi près que possible *l'Éthique à Eudème*. Dans *l'Ethique à Nicomaque* [4], dont bien des développements croisent celui-ci, Aristote ne déclare pas seulement, une fois encore, que l'amitié

1. Je me permets de renvoyer ici à *Glas,* Galilée, 1974, p. 152 et *passim*.
2. 1242a 32.
3. 1242a 11-12.
4. 1262a 15-30.

entre mari et femme est conforme à la nature *(kata phúsin)*. Il ajoute que l'inclination à l'accouplement et à la procréation est encore *plus naturelle* que l'inclination à former une communauté politique. La famille est antérieure à la cité et plus nécessaire qu'elle. Simplement, à la différence des animaux, la famille humaine va au-delà de la procréation. L'accouplement n'y a pas seulement la reproduction pour fin. Il s'étend, par la division du travail, à toute la vie. L'homme et la femme y apportent leurs capacités « propres ». C'est là une communauté selon l'utile, et parfois, il ne faut jamais l'exclure, Aristote ne le fait pas, selon le plaisir. Les deux amitiés secondes (selon le plaisir et selon l'utilité) peuvent donc lier l'homme et sa femme dans le couple familial. Or parmi les deux amitiés secondes, il y a bien la politique. Jusqu'ici rien qu'on ne retrouve dans l'*Éthique à Eudème*. Ce que précise *l'Éthique à Nicomaque,* et qui semble au premier abord contredire notre propos antérieur, c'est que la *philia* entre époux peut aussi, parfois, être fondée sur la vertu ; ce par quoi elle atteindrait à l'amitié par excellence, à l'amitié première. Il faut pour cela que chacun ait sa propre vertu et que chacun puisse jouir et se réjouir *(khaírein),* réciproquement, de la vertu de l'autre. Le jouir de cette ré-jouissance commune, la joie de ce *khairein* mutuel qui jouit et s'enrichit de la vertu de l'autre, et même de la jouissance de l'autre, voilà l'amitié par excellence, l'amitié vertueuse entre époux. Bien. Mais cela ne dure pas. Si cela dure, c'est grâce aux enfants qui sont le lien *(súndesmos)* indispensable. Sans enfants, les époux se séparent, leurs liens se dénouent *(dialúontai)*. Les enfants sont le bien commun ; et seul ce qui est commun maintient l'union conjugale. Autrement dit, en un mot, l'amitié conjugale ne peut être fondée sur la vertu, et ainsi fondée durablement (car la durée est un trait essentiel de la vertu) qu'à la condition des enfants. L'enfant est la vertu des parents. C'est en lui qu'elle est déposée, léguée, déléguée. Différence avec la procréation animale, en un mot : le testament.

Or nous avons vu et nous vérifierons encore que le lien aux enfants, l'amitié entre parents et enfants, est ordonné au rapport père-fils. La fille n'est pas nommée. Aristote venait de rappeler, justement dans l'*Éthique à Nicomaque,* que si l'affection entre les parents peut revêtir plusieurs formes ou figures, si elle est *« polueidēs »,* toutes ces espèces semblent se rattacher à l'amour paternel *(pasa ek tēs patrikēs)* [1].

Sans suivre ici les raffinements taxinomiques que multiplie la casuistique aristotélicienne, retenons au moins ses critères les plus détermi-

1. 116lb 15-20.

nants, là où ils nous importent le plus, c'est-à-dire en suivant notre fil conducteur.

1. Dans la cellule androcentrée de la famille, le rapport père-fils se distingue du rapport fraternel suivant le type d'égalité : égalité proportionnelle ou analogique dans le premier cas *(kat'analogian),* égalité numérique *(kat'arithmón)* dans le second. C'est pour cela qu'il y a une proximité, précise bien Aristote, entre la fraternité et la camaraderie [1]. Cette proximité constitue un enjeu majeur dès lors qu'on s'intéresse à l'égalité dans la cité et qu'on veut rendre compte de la figuralité du frère, à savoir de la possibilité d'appeler frère, frère légitime et non bâtard, un vrai camarade. Car ne l'oublions pas, ce n'est pas la fraternité dite naturelle (toujours hypothétique et reconstruite, toujours fantasmatique) que nous interrogeons ici et analysons dans sa portée et dans ses risques politiques (nationalisme, ethnocentrisme, androcentrisme, phallocentrisme, etc.), c'est la figure du frère dans sa rhétorique renaturalisante, sa symbolique, sa conjuration assermentée, autrement dit le processus de *fraternisation*. Il n'y a pas, il ne saurait y avoir de fraternisation politique entre des frères « naturels ». Or ici Aristote insiste sur la ressemblance ou la proximité entre la fraternité (par lui supposée naturelle) et la camaraderie. Et justement pour ce qui touche à l'égalité, partout où elle peut servir de modèle politique. Après avoir remarqué que l'amitié entre les frères est surtout l'amitié de camarades, amitié fondée sur l'égalité *(ê de tôn adelphôn pros allëlous etairikë mâltsta ê kat'isótēta),* il cite Sophocle :

> « car il ne m'appela jamais bâtard,
> mais à tous deux on reconnaissait le même père,
> Zeus, mon Roi[2] ».

La paternité symbolique de Zeus fonde l'égalité des frères alliés, et donc la légitimité généalogique, la confraternité sans bâtardise.

2. Il y a donc trois espèces d'amitié, respectivement fondées rappelons-le, 1. sur la *vertu* (c'est *l'amitié première), 2. l'utilité* (telle l'amitié politique, par exemple) et 3. le plaisir. Or chacune des trois se divise en deux : selon l'égalité ou selon la différence (la supériorité, dit Aristote). Du coup, la justice se divisera aussi en deux, selon l'égalité numérique ou selon la légalité proportionnelle. Les communautés orga-

1. 1242a 5.
2. 1242a 35-39.

niseront le partage tantôt selon une égalité, tantôt selon l'autre. Quand l'argent est apporté de façon numériquement égale, ils le partagent selon le nombre ; quand il est apporté de façon inégale, ils le partageront de façon proportionnelle. Quand l'inférieur inverse la proportion et accouple les termes selon la diagonale *(kata diámetron),* le supérieur s'amoindrit : l'amitié ou la communauté reste celle du service rendu, la liturgie *(leitourgía)* de la fonction publique ; il faut alors rétablir la proportion et compenser le profit, le bénéfice, le gain *(kérdos).* C'est le rôle insigne de l'honneur *(timé),* de l'estime ou du titre à être considéré. Ce titre, ce titre à honorer appartient par nature *(phûsei)* à l'archonte, à celui qui gouverne et au dieu. L'évaluation de l'honneur est celle d'un prix sans prix. Hors de prix, l'honneur serait ce qui sauve l'amitié du calcul et l'élève au-dessus du marchandage des services rendus. Au-dessus d'une certaine reconnaissance (le merci du commerce, du marché ou du mercenariat), donc, la reconnaissance de gratitude, mais au nom d'une autre reconnaissance : la reconnaissance du titre à être honoré.

L'honneur soustrait ainsi la *philia* au marché. Mais à la condition d'être strictement proportionné à une *hiérarchie !* et à une hiérarchie qui l'attribue naturellement *(phûsei)* au gouvernant, au commencement et au commandement, à l'archonte et au dieu dans leur rapport au gouverné [1]. L'honneur commande encore depuis l'incalculable, mais d'un incalculable naturellement hiérarchisé - et naturellement hiérarchisé depuis *arkhé.* La hiérarchisation n'est rien d'autre que cette sacralisation du commencement comme commandement. Et comme il est du côté du dieu, il est du côté du père. De celui dont les frères (« naturels » ou par alliance, mais toujours par alliance, n'est-ce pas, toujours par élection ou convention) se disent les fils légitimes, purs de toute bâtardise. L'honneur est de ce côté, il ne soustrait au marché qu'en raison de cette bonne filiation. Cela nous conduit à une autre distinction importante.

Si l'amitié politique est essentiellement suspendue à l'utile, elle peut néanmoins se subdiviser encore en amitié politique *légale,* nomique *(nomiké)* et en amitié politique *éthique (ēthiké).* Des villes *(póleis)* peuvent être amies les unes des autres, des citoyens *(polîtai)* aussi. S'il n'y a plus ce qu'on appelle l'utilité, et qui suppose toujours médiation, rapport moyen/fin, etc., mais relation immédiate « de la main à la main », les Etats et les citoyens ne se connaissent plus comme tels. Tout ce qui peut se passer « de la main à la main » n'est ni de l'ordre de l'utile ni donc de l'ordre du politique. Quant à la relation gouvernant/gouverné

1. « *Tô árkhonti phûsei kai theô pros to arkhómenon* », 1242b 20.

*(árkhon/arkhómenon),*elle n'est ni naturelle *(phusikon)* ni de l'ordre de la royauté *(basilikón)*. Elle suppose l'alternance du tour à tour. Ce « tour à tour » n'est pas destiné à faire du bien ou à bien faire, comme ferait Dieu, mais à répartir également les biens reçus et la liturgie des services rendus. Car, principe absolu, vérité générale, l'amitié politique *veut l'égalité;* elle a pour projet décidé et déclaré *(boúletai)* d'être fondée sur l'égalité. C'est là qu'intervient la distinction entre le *légaleetl'éthique*. L'amitié politique est attentive à l'égalité comme à la chose (l'affaire, *prágma),* à l'une autant qu'à l'autre, à l'une pour autant qu'elle se rapporte aussi à l'autre. C'est là ce que l'amitié politique « regarde » *(blépei)* et ce qui la regarde. Comme sur le marché, dans le commerce entre vendeur et acheteur. L'égalité et la chose, l'égalité des choses, donc le tiers et la commune mesure : il y faut un compte et un gage, un salaire, un honoraire, une contre-valeur *(misthos)*. Aristote cite Hésiode : « Un gage pour l'homme ami *(misthos andri philo)* », ce qu'on a traduit parfois par « les bons comptes font les bons amis ». Quand elle se fonde sur le consentement, le consensus, la convention *(omologia),* cette amitié est la fois politique et légale *(nomikē)*. Il s'agit alors d'une homologie de réciprocité, à la manière d'un contrat, d'un accord auquel les deux parties souscrivent. Quand en revanche les parties s'en remettent les unes aux autres, dans une sorte de confiance sans contrat, le crédit devenant acte de foi, alors l'amitié « veut être » morale, éthique *(ēthikē)* et de l'ordre de la camaraderie *(etairikē)*. Pourquoi est-ce dans ce dernier cas que récriminations et griefs se multiplient ? Parce que cette amitié éthique est « contre nature » *(para phûsin)*. En effet, ceux qui s'allient ainsi veulent entretenir deux amitiés à la fois, celle qui sert l'intérêt (l'utile) *et* celle qui en appelle à la vertu (la fiabilité de l'autre), l'amitié du second genre *et* l'amitié première. C'est là un calcul équivoque, une accumulation peu honnête, en somme, une façon de miser sur deux tableaux de l'amitié. À travers la sobre sécheresse de son discours, Aristote décrit ainsi une tragédie autant qu'une comédie, de grands ou de petits calculs : ce désir irrépressible de surinvestir une amitié ou un amour, d'attendre un bénéfice du renoncement au bénéfice, d'escompter une récompense, fût-elle seulement symbolique et narcissique, de la vertu ou de la générosité les plus désintéressées. A l'aide d'une distinction qu'on ne devrait pas juger sommaire, Aristote ne renonce jamais à analyser les ruses qui font passer en contrebande une amitié sous l'autre, la loi de l'utile sous celle du plaisir, l'une ou l'autre sous le masque de la vertu. Ceux qui préfèrent l'amitié « éthique » croient pouvoir se dispenser de la forme légale, nomique, de l'amitié politique ; ils font fi du contrat ou de l'accord mutuel et s'exposent

ainsi à la déconvenue. C'est d'ailleurs dans l'amitié « utile », et en elle, donc, dans l'amitié politique, que l'on rencontre le plus de griefs et de récriminations. L'amitié de vertu est par définition impeccable. Quant à l'amitié de plaisir, il suffit que la jouissance soit épuisée pour que les amis s'éloignent et que les liens se dissolvent : ils ont joui, ils ont donné, ils ont reçu, ils ont offert, ils ont eu et ne demandent pas leur reste. Bien entendu, toutes les formes d'« aporie » surgissent alors, c'est le mot d'Aristote [1] quant au critère du juste, et quand il faut décider du juste *(dei krínein to dikaion)* du point de vue de la quantité ou de la qualité : de la jouissance de ce qui est donné ou du service rendu. Comment mettre d'accord à ce sujet et celui qui donne et celui qui reçoit ? Qui donne et qui reçoit ? Il va de soi que si l'amitié politique considère l'« homologie » (l'accord contractuel) et la chose, elle est moins juste, sa justice est moins « amicale » *(dikaoiosúnēphilikḗ)* que l'amitié éthique qui se fie à l'intention, à la volonté, au choix *(proaíresis)*. Le conflit fondamental tient à l'opposition du beau et de l'utile : l'amitié éthique est certes « plus belle », mais l'amitié utile est plus nécessaire.

Le critère manque de façon cruelle pour juger du juste dans le cas où l'amitié « utile » et l'amitié « de plaisir » en viennent à se croiser dans un couple qu'on peut alors aussi bien appeler couple d'amis que couple d'amants. Ce qui manque alors, c'est la ligne droite, le droit chemin *(euthuōría)*. Quand le droit chemin n'apparaît pas, il est difficile de mesurer le juste. Cela arrive chez les amants, chez les erotiques *(epi tôn erōtikôn)* quand l'un d'eux recherche le plaisir et l'autre l'utile. Et sans doute quand le partage entre ces recherches devient équivoque. Tout peut aller tant que l'amour est là. Quand il cesse, les deux amants essaient de calculer ce qui revient à chacun, et ils se font la guerre, comme Python et Pammène. Mais dans cette confusion des amitiés, le conflit ne se limite pas aux amoureux. Il surgit partout où le « droit chemin » se dérobe, et la commune mesure : entre le maître et son disciple (le savoir et l'argent sont incommensurables), entre le médecin et le malade, entre le musicien et le roi. On se demande bien alors où une telle mesure est jamais accessible, qui réglerait aucun échange social. Et comment calculer un juste salaire, ou une égalité de proportion, qu'il s'agisse d'enseignement, de médecine, de technique ou d'art ?

Dans tous les cas de cette « aporie », chaque fois qu'il est impossible de « juger du juste » dans l'amitié, chaque fois qu'un grief surgit ainsi, non pas entre des ennemis mais entre des amis qui se sont en quelque

1. *À Eudème,* 1243a 14-35.

sorte trompés, et trompés l'un l'autre parce qu'ils se sont d'abord trompés d'amitié, confondant ici amitié de vertu et amitié utile, là amitié utile et amitié de plaisir, ailleurs amitié légale et amitié éthique, etc., chaque fois que la commune mesure et le droit chemin font défaut entre ces amis qui sont bien des amis mais qui ne se sont pas entendus sur l'amitié, l'un voulant celle-ci, l'autre une autre, un autre en voulant plus d'une en une, etc., chaque fois dans le grief l'un peut s'adresser à l'autre, l'appeler « ami » mais pour lui dire qu'entre eux l'amitié n'est pas : là où je te parle, ami, il n'y a pas d'ami. Et c'est bien une question de compte, encore, et d'égalité, *de* calcul entre des calculabilités ou de calcul entre le calculable et l'incalculable. Ami, il n'y a pas de mesure pour l'égalité, je ne peux pas compter avec toi, ne compte plus sur moi, etc.

Est-ce donc ce qu'aurait voulu dire Aristote, selon Diogène Laërce ? Probablement pas au moment où il aurait prononcé (mais comment, selon quel esprit ?) O *philoi, oudeis philos,* pas directement en tout cas, pas en droite ligne, pas sous cette forme. Alors quoi ?

Revenons à Diogène Laërce par un autre détour. Si les trois amitiés (vertu, utilité, plaisir) exigent l'égalité, nous l'avons vu, une certaine amitié peut aussi impliquer la supériorité. C'est une autre espèce d'amitié, dit Aristote, celle de la divinité pour l'homme, du gouvernant pour le gouverné, du père pour le fils, du mari pour sa femme. Elles différent d'ailleurs entre elles et n'impliquent pas de réciprocité absolue. C'est dans le développement consacré à cette inégalité qu'Aristote évoque l'amitié pour les morts, celle qui connaît sans être connue [1]. La demande de réciprocité est un des thèmes les plus obscurs de la doctrine. Dans certains cas, quand la supériorité est excessive ou « hyperbolique », Aristote juge l'attente de réciprocité incongrue, comme par exemple dans le cas de Dieu. On ne doit pas alors demander d'être aimé en retour *(antiphileîsthai)* ou d'être aimé à la mesure de son propre amour. D'autre part, la réciprocité de l'*antiphileîn* ne signifie pas l'égalité. Si les amis sont amis dans l'égalité, une certaine réciprocité sans égalité peut aussi rapprocher des êtres qui s'aiment mais qui pour autant ne seront pas strictement des amis [2]. Or c'est dans un enchaînement de sentences aimantées par cette question de la réciprocité et de la justice mutuelle que Diogène Laërce rapporte l'exclamation prêtée à Aristote :

« On lui demandait comment il fallait se conduire avec ses amis :

1. *A Eudème,* 1239ab. Voir plus haut, p. 25 et suiv.
2. *A Eudème,* 1239a 20.

" Comme nous voudrions les voir se conduire envers nous. " Il définissait la justice *(dikaiosúnē),* une vertu de l'âme *(aretēn psukhēs)* qui fait donner à chacun selon son mérite. Il affirmait que l'étude est le meilleur viatique pour parvenir à la vieillesse. Phavorinos dit enfin *(Mémoires,* liv. II) qu'il aimait à s'écrier : " O mes amis, il n'y a pas d'ami (véritable). " Et l'on peut lire cette phrase en effet dans le septième livre de *l'Éthique*. » Je cite comme toujours, et cette fois sans la modifier, la même traduction française. Une part de l'énigme revient au petit mot « véritable » (« il n'y a pas d'ami (véritable) ») que les traducteurs français et anglais [1] jugent nécessaire ou charitable d'ajouter au texte, purement et simplement, en français entre parenthèses, sans doute pour rendre la valeur d'insistance souvent marquée par un *oudeis* (personne ou rien, vraiment, personne ou rien qui tienne ou qui vaille ou qui compte, « absolument » personne, aucun (ami) qui mérite considération, qui mérite véritablement le nom d'ami). L'autre part de l'énigme revient à l'instabilité syntaxique, voire à l'apparente indécidabilité grammaticale de la phrase dont nous avons déjà tant parlé.

Le temps est peut-être venu de trancher à ce sujet. Il conviendrait alors de donner aussi ses raisons de décider, de se décider à pencher d'un côté plutôt que de l'autre, même si, rassurons-nous, un petit coup de théâtre philologique ne peut venir à bout de la vénérable tradition qui, de Montaigne à Nietzsche et au-delà, de Kant à Blanchot et au-delà, aura donné tant de gages à un parti pris de copiste ou de lecteur pressé en pariant sans le savoir sur une lecture tentante, ô combien ! mais errante, et probablement égarée. Heureusement pour nous, aucune restauration orthographique, aucune orthodoxie d'archiviste n'entamera jamais cette autre archive, désormais sédimentée, ce trésor de textes séduits et séduisants qui nous donneront toujours plus à penser que les garde-fous à la police desquels on voudrait les soumettre. Aucun intégrisme philologique n'effacera jamais la chance inouïe d'une invention géniale. Car il y a là, sans doute, un foudroyant artefact, la désinvolture d'un coup d'exégèse aussi risqué que généreux, voire abyssal dans sa générativité même. De combien de grands textes n'aurions-nous pas été privés si quelqu'un (mais qui au juste ?) n'avait un jour pris, et peut-être délibérément fait semblant de prendre, comme un grand joueur, un *ōméga* pour un autre ? Pas même un accent pour un autre, à peine une lettre pour une autre, seulement un esprit doux pour un esprit rude - et l'omission du iota souscrit ?

1. « No true friend. » Voir plus bas, p. 236.

Et pourtant. Nous ne dirons pas ici le vrai ou le faux. Mais pourquoi ne pas faire justice à un autre passage ? Le passage d'une lecture éloquente mais moins probable et moins probante à une lecture plus discrète, plus éprouvée, plus patiente à l'épreuve du texte ? Ce passage pourrait ressembler à une substitution, sans doute, voire à la correction d'une erreur. Il devrait s'agir en vérité d'autre chose et, nous l'espérons, d'une procédure moins normalisatrice. Plus respectueuse de grands ancêtres. Sans procès de probité mais par souci de probabilité philologique. Pour ne pas aller contre une sorte de réalisme statistique. Il y a en effet une version *improbable,* celle qu'on connaît, celle que nous avons citée à n'en plus finir : elle a moins de chances pour elle, nous allons tenter de le montrer, et rien de probant ne peut en tout cas la soutenir. Tout improbable qu'elle est, cette version gardera ses titres de noblesse, n'en doutons pas, ses blasons, une tradition riche et désormais archivée, une autorité *canonique* et protégée par de grands noms. Elle aura peuplé sa bibliothèque de variantes illustres, elle reste disponible comme un fonds sans prix. Mieux, comme un capital à plus-value sans fond. Une autre version, plus probable, peut désormais frayer ou plutôt retrouver son chemin. Sans valeur d'orthodoxie, sans rappel à l'ordre, sans discréditer la version canonisée, elle pourrait engager autrement, et sur d'autres voies, parfois au croisement des premières, de nouvelles aventures de pensée. Cet autre pari sera moins risqué, certes, puisqu'il se rend à la plus grande probabilité. Il mettra en jeu une autre mise, un autre parti pris, assurément, mais sans assurance absolue. Il y aura gage et pari, comme dans toute lecture, il y aura spéculation sur un intérêt possible, là où il ne s'agit plus seulement d'orthographe, de grammaire et d'accentuation.

Plusieurs questions se posent. Elles nous pressent, mais nous devons les distinguer, même si nous ne pouvons répondre de façon exhaustive et assurée à chacune d'entre elles :

1. Où est l'incertitude grammaticale dans la « construction » du texte de Diogène Laërce ?
2. Qui l'a traduit autrement ? Comment ?
3. Aurait-on eu raison de le faire ? Pourquoi ?
4. Cette autre lecture change-t-elle quelque chose au bout du compte ? Quoi ?

1. Suivant la manière dont on écrit le ω *(oméga)* dans O *phíloi, oudeis philos,* on a affaire soit à une interjection vocative (6, esprit doux et accent circonflexe) — et c'est la lecture qui a prévalu : « O amis, point d ami » - soit au datif d'un pronom (ᾧ, esprit dur, accent circonflexe

et iota souscrit, hôi*),* et c'est la lecture qui n'a pas été retenue : « celui *pour lequel* des amis (pour qui il y a des amis, une pluralité ou une multitude d'amis), pour lui point d'ami » ; ou encore : « à trop d'amis nul ami ». Paraphrase : celui qui a trop d'amis n'en a aucun. Ce serait en somme une thèse sur le nombre des amis, sur le nombre souhaitable des amis, et non sur l'existence ou non d'un ami en général.

2. Cette seconde traduction n'est pas inédite même si on n'en parle jamais sur le devant de la scène. Il est vrai qu'elle est plate et d'apparence peu séduisante. Nous la surnommerons le *repli,* la version *du repli,* la main-d'œuvre ou la manœuvre de *repli :* elle est en effet plus modeste, laborieuse, artisanale et pointilleuse, elle restreint la provocation, elle ajoute ou supprime un pli, elle compte les plis en tentant de mettre une phrase *à plat,* et surtout, par ce pli de plus ou de moins, elle rouvre la question de la *multiplicité,* la question de l'un et du « plus d'un » (de l'une et du « plus d'un », de l'une et du « plus d'une » aussi, de l'un et du « plus d'une », etc.). Elle explicite ainsi la grave question de forme arithmétique qui nous obsède depuis le début : combien d'amis ? combien d'amies ?

À ma connaissance [1], il existe une édition en langue anglaise qui, le texte ainsi établi «*ὦ φίλοι, οὐδεὶς φίλος* », traduit *« He who has friends can have no true friend. »* « Celui qui a des amis ne peut avoir aucun véritable ami[2]. » On pourrait traduire aussi : peut n'avoir aucun véritable ami.

Puis une traduction italienne : *« Cbi ha amici, non ha nessun amico »,* « Celui qui a des amis, il n'a aucun ami[3]. »

Puis une autre traduction allemande : *« Viele Freunde, kein Freund. »*[4].

1. Là encore, je dois rappeler que je n'ai pu me livrer à une enquête exhaustive. Ces limites *de fait* ne seront jamais justifiables mais mon propos fut d'abord de marquer de quelques repères la possibilité et les enjeux d'une alternative dans la lecture, ce que je fais ici, et non de traiter le champ philologique mondial de la question. Je dois ici remercier les amis et les amies qui m'ont aidé sur ces pistes internationales, à travers les quelques langues, bibliothèques ou bibliographies auxquelles je me réfère ici, qu'elles soient latines, italiennes, espagnoles, anglaises ou allemandes : Giorgio Agamben, Maurizio Ferraris, Cristina de Peretti, Aileen Philips, Elisabeth Weber.

2. Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers,* with an English translation by R. D. Hicks, vol. I. The Lœb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, Londres, 1925-1991, pp. 464-465.

3. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi,* c. di Marcello Gigante, ed. Laterza, Roma-Bari, 1962, p. 204.

4. Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen...,* t. 2. Von Otto Apelt, *unter Mitarbeit* von H.G. Zekl, Hamburg, 1967 (2e édition).

Mais d'abord, au plus près de la source, et dans la meilleure économie de sa forme littérale, il y a cette traduction latine : *Cui amici, amicus nemo* [1].

3. Tout se joue donc à moins d'une lettre, à la différence d'un esprit. À la troisième question (pourquoi aurait-on raison de traduire ainsi ? Et donc de préférer telle graphie ?) il faut une réponse plus longue et, dans son style, plus probabilitaire. A supposer que, à même un manuscrit original ou une première transcription fiable *(bébaios !),* on ait les moyens de décider entre les deux écritures, cette possibilité du déchiffrement littéral, si intéressante et déterminante qu'elle puisse être, il me semble qu'elle reste ici secondaire. Elle vient après et à côté d'autres critères : la cohérence interne du texte de Diogène Laërce, la conséquence systémique qui domine le texte aristotélicien auquel il se réfère. Car on oublie souvent de tenir compte, comme on devrait pourtant le faire, de la phrase qui suit : *« alla kai en tô epdómo tôn Ethikôn esti » :* « Et l'on peut lire cette phrase en effet dans le septième livre de *l'Éthique* », dit bien la traduction française. *« Alla »* peut prendre aussi la valeur de « de plus », « du moins » « mais aussi », « de surcroît » *(Furtber, anche, auch, también,* disent les traductions que nous avons citées). Il s'agit de rappeler que le propos rapporté de mémoire se trouve *(esti) aussi, de surcroît, par-dessus le marché* dans l'*Éthique* au livre VII. Diogène suggérerait en somme : pour ceux qui voudraient ne se fier qu'à l'écrit, sans me croire sur parole ou sans créditer les *Mémoires* de Phavorinos, il est possible de se référer à des preuves et de chercher une confirmation ou un recoupement dans un écrit du maître. La même pensée se trouve aussi ailleurs, consignée, archivée dans un livre d'Aristote.

On commence alors à douter. À la lecture d'une référence aussi précise, aussi prévenante, aussi précautionneuse, on commence à douter de la version canonique. Car le contenu de l'interjection, le thème de la grande apostrophe, l'équivalent de la tradition majeure *ne se trouve pas* chez Aristote, semble-t-il, nulle part en tout cas dans le livre VII de l'une ou de l'autre *Éthique*. En revanche la version du *repli* trouve plus d'une référence pour se justifier, pour rendre compte de son datif, et donc pour rendre intelligible la précision dont Diogène Laërce fait suivre le propos rapporté. Plus d'une référence, donc plus d'une confir-

1. Diogenis Laerti, *De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophtegmatibus. Libri decem ex italicis codicibus nunc primum excussis recensuit* C. Gabr. Cobet [...] Parisis, Éd. Ambrosio Firmin Didot [...] MDCCCV.

mation, plus d'un recoupement : dans les deux *Éthiques* et, indice qui paraît devoir emporter la décision, au Livre VII de *l'Éthique à Eudème*.

4. Ce qui nous conduit à la dernière question. Nous nous appliquerons à la diviser en deux, avec une application qui, le moment venu, ne nous détournera pas de croiser les deux : le *fond* et la *forme*.

A. *Le fond*. Au livre VII de *l'Éthique à Eudème* (1244b), Aristote entreprend d'analyser les rapports entre l'amitié et l'autosuffisance. Il s'agit bien d'une difficulté, voire, et le mot courant d'Aristote revient ici, d'une *aporie,* l'aporie de *l'autarcie (autárkeia)*. Comme le note justement Jean-Claude Fraisse [1], cette aporie appartient aussi à la tradition du *Lysis*. Un homme vertueux, un homme bon, un homme qui se suffit à lui-même, à la manière de Dieu, aurait-il besoin d'un ami ? Y aura-t-il un ami pour lui ? Et si on se cherchait un ami par insuffisance, l'homme *bon* sera-t-il le plus autarcique, le plus autosuffisant, ne dépendant que de lui-même dans ses initiatives et dans la maîtrise de lui-même ? Si l'homme de vertu est un homme heureux, pourquoi aurait-il besoin d'un ami ? Dans l'autarcie, on n'a besoin ni de gens utiles, ni de gens agréables, ni même de compagnie. C'est évidemment la situation de la divinité. Elle n'a pas besoin de compagnon, pas même d'apôtre. « Par conséquent, l'homme le plus heureux n'aura pas besoin d'ami, sauf dans la mesure où il lui est impossible d'être autosuffisant. » Cette question de mesure ouvre alors un espace dans lequel, me semble-t-il, on peut identifier alors la déclaration qui pourrait bien être la phrase ou l'une des phrases alléguées par Diogène Laërce. Enchaînant immédiatement, Aristote déclare en effet : « Il est donc nécessaire, quand on vit la vie la meilleure, d'avoir très peu d'amis et qu'ils deviennent de moins en moins nombreux et qu'on ne s'efforce pas d'en avoir : au contraire, on se préoccupera très peu non seulement des amis utiles mais aussi de ceux avec qui on choisirait de vivre [2]. » La chaîne paraît claire et serrée : si la vertu ne peut s'unir au bonheur que dans l'autarcie, le vertueux doit tendre à se passer d'amis ; il doit tout faire pour ne pas en avoir besoin. En tout cas, la multiplicité des amis doit être évitée, la rareté recherchée, tendant ainsi vers la raréfaction absolue, l'extrême rareté, si on peut dire, sous peine de ne pas avoir d'ami : *cui amici, amicus nemo*.

1. *Op. cit.,* p. 238.

2. 1244b 10. Selon la règle **que nous nous sommes donnée, nous citons k même** traduction.

Si cette reconstitution ne suffisait pas, si on ne se contentait pas de cette référence au livre VII de *l'Éthique* (à Eudème), celui qu'évoqué littéralement Diogène Laërce, alors qu'on ouvre *l'Éthique à Nicomaque*. Au livre IX [1], le même thème est traité avec une éloquence et une abondance qui ne laissent plus aucun doute. Et le motif arithmétique ou mét'arithmétique de *l'extrême rareté y* sert de tuteur à un entrelacement de thèmes qui viennent s'enrouler autour de lui, dans un mouvement naturel, élégant, souple et économique. Qu'il s'agisse d'hospitalité ou de politique, d'amitié utile ou vertueuse, de poètes ou d'amoureux, la rareté vaut mieux, et parfois *à l'extrême*. La rareté fait le prix, et la raréfaction donne la mesure de l'amitié vraie. Une raréfaction qui donne la mesure mais qu'on ne sait trop comment mesurer. N'est-elle pas incommensurable ? Le mot d'*hyperbole* revient deux fois. Au lieu de suivre de près tout ce développement, contentons-nous de nous rendre à la pointe de ces deux hyperboles.

Première hyperbole. Tout d'abord, loin de chercher à nous faire le plus d'amis possible, il vaut mieux, comme le dit Hésiode, n'être ni l'hôte de beaucoup d'hôtes *(polûxeinos)* ni inhospitalier *(âxeinos),* ni xénophile ni xénophobe, donc ni « sans ami » *(áphilos)* ni polyphile, accueillant à *trop* d'amis, facile en amitié jusqu'à l'exagération *(kat'uperbolēn).* Point d'hyperbole, un juste milieu, une mesure mesurée. Mais où s'arrête-t-elle ? Ensuite, qu'on recherche ses amis pour l'utilité ou pour le plaisir, un petit nombre doit suffire comme l'assaisonnement dans la nourriture. Quant aux amis selon la vertu, doit-on en revanche en avoir le plus grand nombre possible ? ou bien y a-t-il une mesure, comme dans la population de la *polis ?* Dix hommes, ce n'est pas assez, cent mille hommes, c'est trop, note Aristote. Dans la *Politique,* il distingue entre la *polis* et *l'éthnos* en se référant à ce qu'on appellerait aujourd'hui un « seuil de tolérance » démographique. Au-delà d'un certain nombre, traduirait-on en termes modernes, ce n'est plus l'Etat mais la nation, avec tous les problèmes que la démographie pose au modèle démocratique. Puisque nous avons ici affaire, quant au nombre, à une analogie entre l'amitié et la *polis,* entre l'amitié et ce qui constitue le politique comme tel, il faut noter qu'Aristote ne recommande pas un nombre déterminé, mais un nombre compris dans certaines limites *(to metaxu tinôn orisménōn).* Juste milieu, modération, bonne mesure. Car on ne peut pas se partager soi-même entre trop d'amis. De plus, et pour cette même raison, ces amis doivent être amis entre eux. Cela restreint encore le nombre, qui n'en fait l'expérience ?

1. IX, 9-10 (1170b 20 1171a 20).

Seconde hyperbole. C'est l'exemple de l'amour, de l'amour sensuel, comme on traduit. Éros est une « hyperbole » de la *philía*. Raréfaction hyperbolique. Éros ne s'adresse qu'à un seul *(pros ena)*. Mais c'est aussi le cas des grands amis, de ceux dont les poètes ont chanté l'amitié. Ces hymnes à l'amitié concernent toujours des couples. Jamais plus de deux amis.

Bien que la fin du développement semble se clore par une concession ou par une exception (avoir trop d'amis, c'est complaisance, c'est n'être l'ami de personne, *sauf* dans le cas de l'amitié proprement politique pour des concitoyens), il reste que la rareté est la loi pour toute amitié fondée sur la vertu. La rareté est la vertu de l'amitié. Il n'a pas d'ami celui qui a des amis, trop d'amis. La version de repli recommande donc un repli. L'amitié n'est ce qu'elle doit être, vertueuse, qu'à la condition du retrait ou de la retraite : quelques amis, un, deux, trois (mais combien au juste ?), et qui soient comme des frères [1]...

B. *La forme*. Quelle différence y a-t-il, du point de vue de la structure de renonciation, entre la version *canonique* et la version de *repli ?*

a) La première parle *aux* amis, la seconde parle *des* amis. S'ouvrant par l'interjection du O vocatif, la célèbre interpellation comporte ce que certains appelleraient une « contradiction performative » (comment peut-on prétendre s'adresser à des amis en leur disant qu'il n'y a pas d'amis ? Un philosophe sérieux ne devrait pas jouer à ce jeu qui nuit d'ailleurs à la transparence et à l'univocité nécessaire dans l'espace communicationnel de la démocratie, etc. [2]). Avec tous les renversements, avec toutes les révolutions qu'elle engendre à l'infini, ladite « contradiction performative », nous l'avons assez vu, a le mérite d'aiguiser, voire de dramatiser un désir d'amitié qui, ne renonçant jamais à ce à quoi il dit qu'il faut renoncer, ouvre au moins la pensée vers une autre amitié. La version de repli, elle, semble au moins rester purement

1. Sans brûler les étapes, sans négliger un saut qui ressemble à un saut infini, notons néanmoins l'une des nombreuses analogies qui accordent régulièrement l'amitié ou la fraternité chrétienne avec la tradition aristotélicienne, voire cicéronienne. La règle des religieux en ermitage, à partir d'une certaine date, comporte pour les frères une recommandation de rareté : « Ceux qui veulent vivre comme religieux dans un ermitage, doivent y aller à trois frères, quatre tout au plus », lit-on dans les *Opuscules* de saint François d'Assise (cité dans *La Règle des frères mineurs,* éditions franciscaines, Paris, 1961, p. 58).

2. Sur tels aspects actuels du débat autour de ladite « contradiction performative», je dois renvoyer à *Mémoires — pour Paul de Man,* Galilée, 1988, ch. III et p. 226.

constative. Ce n'est pas un appel ou une adresse, c'est une déclaration sans point d'exclamation, une description ou une définition. Sur un ton neutre, calmement, sans clameur à bouche bée, elle prétend dire ce qui est. Sans doute définit-elle encore la vérité d'une contradiction (celui qui a beaucoup d'amis, en vérité il n'en a pas), mais cette contradiction est montrée du doigt, depuis la position d'un tiers, ce n'est pas une auto-contradiction qui viendrait tourmenter l'acte même de l'énonciation.

b) Pour définir le rapport entre les deux versions, on ne peut toutefois se contenter d'une simple opposition, si évidente soit-elle, entre une apostrophe et un énoncé constatif. Une telle opposition serait d'un intérêt limité, surtout pour ce que nous appelons ici, afin d'en appeler à elles, des politiques de l'amitié. Ce qui nous importe, précisément, c'est le chiasme que la structure d'appel introduit entre les deux versions. Si l'interjection de la version canonique lance un appel qui ne se réduit pas à un constat, la phrase articulée dans son ensemble comporte, inclut, enserre une déclaration de type constative (« O mes amis, *il n'y a nul amy* »). Ce constat est commun aux deux versions. Mais dans l'apostrophe, la détermination constative forme le contenu substantiel d'un énoncé *non* constatif, d'un appel dans l'élan duquel ce contenu est en quelque sorte porté, emporté, débordé : je vous parle, je vous appelle mes amis, pour vous dire ceci, qu'il n'y a pas d'amis. S'il y avait une contradiction performative, elle surgirait alors entre ce moment constatif et la forme ou la force performative qui l'inclut et l'entraîne avec elle. Cette forme performative implique *déjà elle-même,* en effet, avant cet autre constat — qu'il n'y a pas d'ami —, une assertion constative enveloppée (si je dis « O amis », c'est en supposant qu'il y a des amis et que vous en êtes). C'est cette constatation enveloppée, à l'œuvre déjà dans l'interjection vocative (O amis) qui entre en collision avec la constatation explicite, incluse et seconde : il n'y a nul amy.

Inversement, et voici le chiasme, toute constative qu'elle prétend être, la version de repli doit bien impliquer à son tour une adresse performative. A qui est-il dit que celui qui a des amis n'en a point ? Qu'on y réponde ou non, cette question est inéluctable. Tout est même fait pour rendre sensible à ce qu'elle gardera toujours d'inévitable, comme si quelqu'un avait voulu que le destinataire, la destinataire de cette phrase d'origine incertaine (l'auditeur, le lecteur, eux ou elle, toi, vous, nous) commence ou finisse par se demander : à qui ce discours s'adresse-t-il ? Et sur quel mode ?

On l'a souvent noté, il n'y a pas d'énoncé purement et simplement constatif. Quelque valeur performative « primaire » y est toujours pré-

supposée : un « je te parle », « je vous dis que », « je vous assure ou promets que — je veux dire quelque chose ou arriverai au bout de ma phrase », « écoutez-moi », « croyez-moi », « je dis vrai », etc. Même si on s'en tient, dans la version du repli, à la simple assertion de constat (pour celui qui a des amis, plusieurs amis, trop d'amis, plus d'un ami, pour celui-là, il n'y a nul ami), il a bien fallu que cette assertion fût *adressée* et que l'adresse comportât quelque force performative. On ne sait pas à qui Aristote est dit avoir dit ceci ou cela, mais le lecteur ou l'auditeur ne sont pas seulement « impliqués » par la structure de l'énoncé. On doit leur supposer un minimum d'amitié ou de consentement, on doit en appeler à un tel consensus minimal pour dire quoi que ce soit. Qu'à cet appel corresponde ou non, *en fait,* une compréhension et un accord, ne serait-ce que sur le sens de ce qui est dit, voilà qui est secondaire au regard de l'appel même. Celui-ci est coextensif au moment le plus constatif du constat. Bref, il y a bien quelque interjection silencieuse, quelque « O amis » dans la version de repli. Elle résonne dans l'espace performatif d'un appel, avant même son premier mot. Et c'est la vérité irrécusable de la version canonique. Comme si, à travers sa précipitation philologique, malgré elle, elle rappelait à sa vérité le repli de la version la plus probante et la plus probable. Ce que celle-ci voulait dire, c'est l'appel, cela *aura été* « O mes amis, il n'y a nul amy ». Et cela vaut aussi pour son quasi-renversement nietzschéen : le même chiasme y est à l'œuvre. Toutes les versions inscrivent donc le noyau thétique d'une déclaration neutre (nul ami), celle qui *prend acte,* au-dedans et à la condition d'une scène mouvementée, dans l'acte sans repos d'une inter-rogation et d'une apostrophe qui *fait appel*.

Où voulons-nous en venir ? Notre intention n'est pas de proposer un exercice de lecture ou de mettre la concurrence de deux grandes phrases mythiques à l'épreuve d'une théorie des *« speech acts »,* fût-elle réduite, comme ici, à ses rudiments. Nous souhaitions seulement rappeler, pour en appeler à elles, deux grandes *destinées* de la phrase, destinées dans lesquelles s'allieraient la nécessité et la destination, la loi et l'autre. Première destinée : de quelque manière qu'on la lise, version canonique ou version de repli, et quel qu'en soit l'auteur présumé, telle phrase s'adressait à quelqu'un. Que cela soit absolument nécessaire n'empêche pas, mais commande au contraire que la détermination, ou l'identification, de ce destinataire reste insaturable et toujours exposée à quelque indécidabilité. Cela est analytiquement inscrit dans son événement comme dans sa structure. Mais quand nous disons « quelqu'un », nous semblons présupposer 1. que son sexe est indifférent

(neutre, c'est-à-dire, selon la tradition, de préférence masculin) ; 2. que ce quelqu'un pouvait à la limite être un seul, et qu'« un seul » suffirait à répondre aux conditions de possibilité de l'énoncé. Or il n'est pas possible (en tout cas à aucun être humain — et nous montrerons dans un instant l'implication anthropocentrique dudit énoncé) d'être sexuellement neutre. Et, deuxièmement, autre destinée ou destinerrance, il est impossible de s'adresser à un seul, à une seule. Pour le dire sèchement et sans pathos, il faudrait le faire *chaque fois une seule fois,* et que toute itérabilité [1] soit exclue de la structure de la trace. Or pour qu'un seul reçoive une seule fois une seule marque, il faut que celle-ci soit, si peu que ce soit, identifiable, donc itérable, donc intérieurement multiple et divisée dans son occurrence, dans son événementialité en tout cas. Le tiers est là. Et l'un comme le « plus d'un » qui permettent et limitent à la fois la calculabilité. Ce drame ou cette chance d'une singulière multiplicité, les deux versions en témoignent, ne serait-ce que par la partition, en chacune d'elles, du singulier et du pluriel. De quelque façon qu'on les lise, à travers toutes les modalités possibles (et nous sommes loin de les avoir épuisées, il nous y faudrait douze séances au moins) toutes deux disent qu'il n'y a pas *un* ami, un seul ami, quelque ami, aucun ami, toutes deux disent *qu'un* ami n'est pas *(oudeis philos).* Et toutes deux le déclarent sur le fond d'une multiplicité (« O amis », ou pour qui a « des amis »). *Indépendamment de tout contexte déterminable,* elles pourraient vouloir dire, et toutes deux en chœur, et elles le disent de toute façon, qu'on le veuille ou non : *il n'y a jamais un seul ami.* Non qu'il n'y en ait aucun, mais il n'y en a jamais un seul. Et un seul, c'est déjà plus d'un, que je le veuille ou non. Et je le veux et je ne le veux pas. Je ne le veux pas parce que le désir ne me quittera jamais de l'amitié unique, du lien indivisible, d'un « je t'aime » une seule fois, une seule fois à jamais, une seule fois pour toutes. Mais je ne le veux pas. Montaigne le disait aussi bien de l'amour indivisible qui le liait à l'âme de l'ami, à l'âme de l'autre « homme ». Car il n'avait pas manqué de soupirer après le désir de multiplication qui appartient au-dedans même de l'indivisibilité et prolifère à raison même de l'indivisibilité singulière : dès lors que dans l'amitié « indivisible », « chacun se donne si entier à son amy », il ne peut pas ne pas être « marry qu'il ne soit double, triple ou quadruple, et qu'il n'ait plusieurs ames et plusieurs volontez pour les conférer toutes à ce subjet ». Quoi qu'il en soit dudit « subjet », et de ce que « conférer » veut dire,

1. Nous devons renvoyer sur ce point à « Signature événement contexte » dans *Marges - De la philosophie,* Minuit, 1972, et à *Limited Inc.,* Galilée, 1990.

l'indivisibilité porte à la fois le fini et l'infini en elle. D'où la possibilité *et* l'impossibilité du calcul. Qu'elle soit donnée ou promise, l'indivisibilité est immédiatement infinie dans sa finité. Elle n'apparaît comme telle que dans le désir de la répétition et de la multiplication, dans la promesse et la mémoire qui divisent l'indivisible pour le garder. C'est d'ailleurs par là, avant tout, que l'ennemi est dans la place, à la place de l'ami. Ami et ennemi prennent place en prenant la place de l'autre, l'un devenant, avant la moindre opposition, le gardien ambigu, le geôlier comme le sauveur de l'autre. *Canonique* ou de *repli,* les deux versions disent l'infini dans l'« aucun », le devenir « pas un » de quelque un ou de quelque une, de chaque un ou de chaque une. Cette multiplicité rend inévitable la prise en compte du politique, depuis le fond même du secret le plus secret. Elle traverse ce qu'on appelle la question du sujet, de son identité ou de son identité à soi présumée, de l'indivisibilité supposée qui le fait entrer dans ces structures comptables pour lesquelles il semble fait. Indivisible dans son identité calculable, il perd aussitôt l'indivisibilité de sa singularité incalculable, et l'une divise l'autre.

Nous avions dit : *indépendamment de tout contexte déterminable*. A-t-on le droit de lire ainsi, et est-ce possible ? Non, bien sûr, si l'on veut imaginer une phrase ou une marque en général sans aucun contexte, et lisible comme telle. Cela n'arrive jamais, et cette loi demeure inflexible. Mais pour la même raison, un contexte n'est jamais absolument fermé, contraignant, déterminé, saturé. Une ouverture structurelle lui permet de se transformer ou de laisser place à un autre contexte. C'est pourquoi toute marque détient une force de détachement qui non seulement peut la libérer de tel ou tel contexte déterminé, mais lui assure même son principe d'intelligibilité et sa structure de marque, c'est-à-dire son *itêrabilitê* (répétition *et* altération). Une marque qui ne pourrait d'aucune manière se détacher de son contexte singulier, si peu que ce soit, ne serait-ce que par la répétition qui la démultiplie, la divise et la multiplie en l'identifiant, ce ne serait plus une marque. Or c'est bien ce qui arrive avec l'histoire de notre phrase. Toute son histoire, dès le départ, aura consisté à se départir d'un contexte unique et d'un destinataire indivisible. Cela n'aura été possible que parce que son destinataire initial (ami ou ennemi mais nullement neutre) aura d'abord été multiple, potentiellement détaché du contexte de la première occurrence. D'une certaine manière, bon gré mal gré, consciemment ou non, tout signataire présumé de ladite phrase re-marque aussi cela, le dit, dit le « plus d'un » du destinataire, ami ennemi, « plus d'un » ou « plus qu'un » : une par exemple, une autre. On ne peut signer ou s'approprier cette

phrase, on ne peut l'entraîner ailleurs, n'importe où, sans re-marquer cette destinerrance qui tient *au plus d'un* ou au *plus qu'un* de la destination. Et c'est l'amitié, et c'est la guerre. Et de quelque manière qu'on l'entende, « plus qu'un », n'est-ce pas l'abîme du « plus d'un » ? Un autre, une autre, mais aussi la dernière solitude ? (Hôlderlin, plus tard, « Mais où sont les amis ? » et « Plus d'un/A pudeur d'aller à la source », et « Et voilà que je suis seul. »)

« Aristote », appelons-le ainsi, devait bien s'adresser. Ne parlons même pas du cercle de disciples vivants, destinataires présumés de tous ses philosophèmes ou théorèmes. La formation la plus théorique de chacun de ses propos, voire des plus théorétistes d'entre eux, ne pouvait être neutre. Chacun de ses jugements et de ses jugements sur le jugement devait bien se laisser orienter vers un lecteur ou vers un auditeur. Chercher à convaincre, à démontrer, à produire un effet. Tel destinataire dont la place est marquée dans la structure même de l'énoncé pouvait ne pas appartenir au cercle de la présence immédiate, devait même le pouvoir, mais devait aussi se trouver appelé par une allocution, par un geste de parole qui ne se limitait pas au contenu théorétique, constatif, judicatif, etc. Aucune neutralité n'était alors possible aux deux pôles de ce geste de parole, et quelle que fût la thèse théorique alors posée (il y a ou il n'y a pas d'ami, d'ennemi, il y en a ou il n'y en a pas beaucoup, quelques-uns, un seul, etc.). Ce geste de parole qui ne se laissera jamais neutraliser et dont le dire ne se réduit pas au dit, nous savons *a priori* qu'il *s'adressait :* en ami ou en ennemi, à un ami ou à un ennemi. Ou les deux, aux deux, alternativement ou simultanément. Ce débordement de la sphère théorético-constative ne pouvait pas ne pas être un projet : d'amitié ou d'inimitié, dira-t-on, ou les deux à la fois, et de communauté politique correspondante, de singularité ou de multiplicité, peu importe. Mais un tel projet est irrépressible et il a l'âge de la phrase.

Dira-t-on, la belle tentation, que par-delà toutes les dialectiques dont nous multiplions les expériences inéluctables, par-delà les fatales synthèses ou coïncidences des contraires, survit le rêve d'une amitié inusable, d'une amitié au-delà de l'amitié, d'une amitié invincible à toutes ces dialectiques ? Et qu'elle tient d'abord à cette évidence qu'« Aristote », appelons-le ainsi, demandait au moins à l'autre de l'entendre, de le comprendre, de lui faire cette amitié et donc de le considérer, lui, comme un ami, comme l'ami d'une promesse d'amitié ? Et même au moment de dire « nul ami » ? Cette demande d'amitié, cette offre d'amitié, cet appel à se lier d'amitié au moins pour entendre, le temps d'entendre, au moins pour *s'entendre,* le temps de s'entendre sur le sens de la phrase, même

si elle disait encore, en son dit, la pire des dialectiques, n'est-ce pas là, ce dire du dit, ce « je t'aime, écoute » du « je t'aime entends-tu ? », n'est-ce pas là, ce « peut-être m'entends-tu dans la nuit... », une inflexible hyperbole de la *philía,* inflexible non par quelque indestructible et rigide et résistante solidité, mais parce que sa vulnérabilité légère ne donnerait prise à aucun retournement, à aucune opposition dialectique ? Et si on fondait enfin la politique de cette amitié-là, de celle-ci et non d'une autre, la politique de *cette* hyperbole-ci, ne trancherait-on pas avec toute l'histoire du politique, cette histoire vieille, fatigante et fatiguée, cette histoire épuisée ?

La belle tentation. C'est celle du livre que vous lisez, n'en doutez pas, mais c'est aussi celle à laquelle ce même livre se doit de résister, se doit le temps de résister. Et non de résister pour nier, exclure ou opposer, mais précisément pour garder à la tentation sa chance, à savoir de n'être pas tenue pour une assurance ou un programme. Encore la question du *peut-être,* des conditions paradoxales de l'événement et de la décision. Car non seulement il ne saurait être question de rien *fonder,* surtout pas une politique, sur la vertu d'un « peut-être ». Mais surtout, si vouée qu'elle soit à l'hyperbole, la logique de l'entente ou du consentement hyperbolique présuppose un peu vite que celui qui s'adresse à l'autre tient à être entendu, lu, compris, tient d'abord à s'adresser à quelqu'*un* - et que ce désir, cette volonté, cette pulsion sont *simples, simplement identiques* à leur essence supposée. Si nous croyons et disons qu'il n'en est rien, ce n'est pas pour abuser du démonique en le laissant paraître, en le mettant en scène ou en lui abandonnant la partie. Mais nous ne pouvons - ni ne *devons* — exclure, quand quelqu'un parle, en privé ou en public, quand il enseigne, publie, prêche, ordonne, promet ou prophétise, informe ou communique, que quelque force en lui s'efforce aussi de *ne pas* être compris, approuvé, accepté dans le consensus, pas immédiatement, pas pleinement, et donc pas dans l'immédiat et la plénitude de demain, etc. Nous n'avons pas besoin, pour cette hypothèse qui peut paraître extravagante à certains, de recourir à une figure diabolique de la pulsion de mort ou de la pulsion de destruction. Il suffit de prendre en compte la structure paradoxale de la condition de possibilité : pour que l'accord de l'aimance hyperbolique soit possible, et pour que, dans l'exemple que nous venons d'en prendre, j'espère être entendu par-delà toutes les dialectiques du malentendu, etc., il faut encore que la possibilité de l'échec ne soit pas seulement un bord accidentel mais une hantise. Et que cette hantise laisse son impression à même le corps qu'elle paraît menacer, jusqu'à en être indissociable, aussi inséparable que son essence ou son attribut essentiel.

Et il est impossible de ne pas aspirer à cette hantise sans laquelle aucune « bonne » décision jamais n'accéderait à la responsabilité, sans laquelle rien jamais, aucun événement n'arriverait. L'indécidabilité (et donc toutes les inversions de signe entre l'amitié et son contraire), ce n'est pas une phase que la décision peut laisser derrière elle. L'épreuve du *peut-être* à laquelle soumet l'indécidable, c'est-à-dire la condition de la décision, ce n'est pas un moment qu'on excède, oublie, anéantit. Elle continue de constituer la décision comme telle, elle ne se sépare plus jamais d'elle, elle la produit comme décision *dans et à travers* l'indécidable, il n'y en a pas d'autre : décision dans la matière et dans la forme de l'indécidable. D'un indécidable qui insiste et se répète à travers la décision *prise* et pour lui garder comme telles son essence ou sa vertu décisionnelles. On peut traduire cette même nécessité d'une autre manière, nous l'avons fait ailleurs : l'instant de la décision doit rester hétérogène à tout savoir en tant que tel, à toute détermination théorique ou constative, même si elle peut et doit être précédée par toute la science et toute la conscience possibles. Ces dernières ne peuvent déterminer le saut de la décision sans transformer celle-ci en application irresponsable d'un programme, donc sans la priver de ce qui fait d'elle une décision souveraine et libre, une décision en un mot - s'il y en a jamais. À ce point la performativité pratique est irréductible à aucun théorème ; c'est pourquoi nous avons insisté sur la force performative qui devait l'emporter dans les deux versions d'une phrase qui, de toute façon, s'adressant à l'autre, ne pouvait compter sur aucune assurance, sur aucun critère purement théorique d'intelligibilité ou d'accord ; elle ne *pouvait* pas compter sur une telle assurance mais avant tout elle *devait* et elle *désirait ne pas vouloir* compter sur une telle assurance qui détruirait d'avance la possibilité de s'adresser à l'autre comme tel. Pour le dire d'un télégramme, « je t'aime » ne peut ni ne doit espérer prouver quoi que ce soit. Témoignage ou acte de foi, une telle déclaration ne peut décider qu'à vouloir rester théoriquement indécidable, improbable, livrée dans la nuit à l'exception d'une singularité sans règle et sans concept. Théoriquement, elle peut toujours virer en son contraire. Sans la possibilité du mal radical, du parjure et du crime absolu, aucune responsabilité, aucune liberté, aucune décision. Et cette possibilité, comme telle, s'il y en a, ne doit être ni vivante ni morte.

Comment cette folie négocie ensuite avec ce qu'elle n'est pas, se protège et se traduit dans le bon sens des « choses », dans des preuves, des gages, des concepts, des symboles, dans une *politique,* dans *cette* politique et non une autre, c'est toute l'histoire, ce qu'on appelle 1 histoire. Mais elle sera chaque fois singulière, singulièrement itérable,

comme le seront la négociation et la contamination entre la singularité et le concept, l'exception et la règle. De plus, autre versant de la même loi, la demande ou l'offre, la promesse ou la prière d'un « je t'aime » doivent rester unilatérales et dissymétriques. Que l'autre y réponde ou non, de telle ou telle façon, aucune mutualité, aucune harmonie, aucune entente ne peut ni ne doit réduire la disproportion infinie. Celle-ci est même la condition du partage, dans l'amour comme dans l'amitié. Comme dans la haine et la détestation. Dès lors le désir de cette disproportion qui *donne* sans retour et sans reconnaissance, il lui faut ne pas compter sur la « bonne entente », ne pas calculer la compréhension assurée, immédiate ou pleine. Il lui faut même désirer ce qui fait l'essence du désir, cette inassurance et ce risque du malentendu. Et de ne pas savoir *qui,* l'identité substantielle de *qui* est, avant la déclaration d'amour, à l'origine de qui donne et de qui reçoit, *qui* a ou n'a pas ce qui se trouve offert ou demandé. Là peut-être, là seulement se trouverait le principe d'une différence, voire une incompatibilité entre l'amour et l'amitié, du moins selon l'acception la plus convenue de ces mots dans « notre » culture et si une telle différence pouvait jamais se manifester dans sa rigoureuse pureté. Si une telle incompatibilité d'essence ou une telle hétérogénéité de provenance étaient admises, malgré tout ce qu'en ont prétendu (nous en avons cité quelques-uns) ceux qui les font dériver de la même passion, cela ne voudrait pas dire que l'amour et l'amitié ne peuvent ni s'associer ni cohabiter ni alterner ni s'enrichir chez ceux qui s'aiment. Simplement l'amitié supposerait une forme de l'improbable : le *phénomène* d'une symétrie, d'une égalité, d'une réciprocité apaisées entre deux disproportions infinies comme entre deux singularités absolues ; l'amour, lui, lèverait ou déchirerait le voile de ce phénomène (certains seraient tentés de dire qu'il en révélerait la vérité cachée, oubliée, refoulée) pour mettre à nu la disproportion et la dissymétrie comme telles. Dés-espoir absolu de l'acte de foi et du renoncement absolus. Mais comme nous avons émis des doutes quant à la possibilité pour ces deux essences de se manifester jamais dans leur pureté, *comme telles,* nous n'avons ici affaire qu'à des limites hyperboliques.

Notre propos n'était pas de nous engager ici dans cette voie. Seulement d'attirer l'attention sur un indice : dans sa version *canonique* comme dans sa version *de repli,* la phrase d'Aristote nommait le *phílos,* l'ami et non l'amant(e) ou l'aimé(e). La question de savoir si c'était un ami aimé ou aimant n'était pas plus articulée que, dans son envers nietzschéen, la question de savoir si celui qui nomme l'ennemi est ou non l'ennemi des ennemis (et tout laissait même supposer qu'il pouvait

bien être l'ami des ennemis). Autrement dit, quand on nomme l'ami ou l'ennemi, on suppose une réciprocité, même si elle n'efface pas la distance ou la dissymétrie infinies. Dès qu'on parle d'amour, il n'en va plus de même. Si on voulait traduire en termes d'amour ce que la phrase d'Aristote dit de l'ami, des amis, et, comme on l'a cru, aux amis, l'exercice serait sans doute passionnant (il y faudrait un autre livre) mais autrement plus périlleux (« amour, point d'amour » ; « amours, nul amour » ; « mon amour, il n'y a pas d'amour (heureux ? vertueux ? réciproque ?) » ; « mes amours, il n'y a pas d'amour »,« mes amours, il n'y a pas d'amant(e) »,ou « d'aimé(e) » autant de traductions, qui ne seraient ni analogues ni homologues, et d'abord parce qu'elles échoueraient à nommer ou à déterminer le « qui » (aimant, aimé), ce que faisait, pour sa part, la phrase d'Aristote (l'ami, les amis)). Et ne parlons pas des parenthèses, de leur violence autant que de leur intraductibilité.

Nous devrons nous rendre ici une fois de plus à la nécessité de ce « zigzag » dont nous voudrions montrer qu'il marque l'histoire sans histoire de ce qu'on appelle en français *l'amitié*. Cette histoire ne consiste pas en une succession linéaire ou en une accumulation continue de paradigmes mais en une série de ruptures qui font angle avec leur propre trajectoire pour revenir, d'une autre manière, en arrière : toutes les mutations, toutes les nouvelles configurations répètent, dans le lendemain qu'elles ouvrent, quelque motif archaïque de l'avant-hier sans lequel elles ne trouveraient même pas leur langage. Pour un autre de ces « zigzags » que nous avons déjà multipliés, il nous faut encore revenir à Aristote, là où justement le motif de l'autarcie commandait l'arithmétique de la rareté. L'idéal du sage vertueux, on s'en souvient, lui prescrit l'indépendance et l'autosuffisance, donc de se dispenser, le plus possible, des autres : peu d'amis, le moins possible.

En schématisant beaucoup, on dirait que l'interprétation de cette loi peut en appeler à *deux grandes logiques*. Il s'agit toujours de l'amitié véritable (amitié première, *prêté philía,* dans l'*Éthique à Eudème,* amitié parfaite ou achevée, *teleia philia,* dans *l'Éthique à Nicomaque).* L'une de ces deux logiques peut faire de cette amitié par excellence (l'amitié souveraine de Montaigne) une *arkhḗ* ou un *télos,* justement, vers lequel il faut tendre même si on ne l'atteint jamais. Pas plus qu'on n'atteint ni ne doit atteindre, quand on est un homme, la rareté absolue des amis. L'inaccessibilité, dans ce cas, ne serait qu'un éloignement dans l'immensité d'un espace homogène : un chemin à parcourir. Mais on peut aussi interpréter *autrement* l'inaccessibilité. *Autrement,* c'est-à-dire depuis une pensée de l'altérité qui rend l'amitié véritable ou parfaite

non seulement inaccessible comme un *té/os* concevable, mais inaccessible *parce que inconcevable* dans son essence même et donc dans son *télos*.

D'un côté, on aurait ainsi un *télos* concevable et déterminable auquel *en fait* on ne peut pas atteindre : on ne peut y arriver et il ne peut arriver, il ne peut nous arriver. C'est une nouvelle façon d'interpréter, hors contexte, le « nul amy ». Il n'y a pas d'ami, tout simplement, parce que c'est trop difficile, la perfection, voilà. Nous n'y avions pas encore fait allusion.

De l'autre, le *télos* reste inaccessible parce qu'inconcevable, et inconcevable parce que *contradictoire* en lui-même. L'inaccessibilité aurait alors un tout autre sens, celui d'une barre interdictrice *dans le concept* même de l'amitié. Comme le dit justement Aubenque, *« l'amitié parfaite se détruit elle-même* [1] ». Elle est contradictoire dans son essence même. D'une part, en effet, *on doit* vouloir le plus grand bien pour l'ami - et donc qu'il devienne un dieu. Mais *on ne peut* le vouloir, on ne peut vouloir ce qu'on voudrait alors, au moins *pour trois raisons*.

1. L'une, c'est qu'il n'y a plus d'amitié possible avec Dieu en raison de son éloignement ou de sa séparation [2]. La présence ou la proximité sont la condition de l'amitié, dont l'énergie se perd dans l'absence ou dans l'éloignement. Les hommes sont dits « bons » ou vertueux soit du point de vue de l'aptitude, de la possibilité, de *l'habitus (kath'éxin),* soit en acte *(kat'enérgeian)*. Dans l'amitié, il en est de même : les amis qui dorment ou qui vivent en des lieux séparés ne sont pas des amis en acte *(ouk energousi). L'énergie de l'amitié tire sa force de la présence* ou de la *proximité*. Si l'absence et l'éloignement ne détruisent pas l'amitié, ils l'atténuent ou l'exténuent, ils l'énervent. Le proverbe que cite à ce sujet Aristote marque bien que l'absence, ou l'éloignement, est pour lui synonyme de silence : des amis sont séparés quand ils ne peuvent pas se parler (c'est l'*aprosēgoria,* la non-allocution, la non-adresse, mot rare qui apparaît dans ce proverbe d'origine inconnue : « l'aprosēgorïa *a dénoué plus d'une amitié»)*. Il ne s'agit donc pas seulement de la distance entre des lieux, bien qu'Aristote la mentionne aussi, mais de ce qui alors va pour lui de pair avec la séparation topologique, à savoir l'impossibilité

1. « Sur l'amitié chez Aristote », appendice dans *La Prudence chez Aristote,* P.U.F., 1963, p. 180. Cet essai de cinq pages met en évidence avec beaucoup de force une série de conflits ou de contradictions qui ne concernent pas seulement des « amitiés imparfaites, ou fondées sur quelque malentendu » mais « *l'essence* même de l'amitié » *(ibid.,* Aubenque souligne).

2. *À Nicomaque,* VIII, 9, 1159a 5.

de l'allocution ou du colloque. (Question : qu'est-ce que ce discours faisait de la télécommunication en général ? et que ferait-il aujourd'hui du téléphone et de toutes les dis-locations nouvelles qui dissocient l'allocution de la co-présence en un même lieu ? On peut se parler de très loin, on le pouvait déjà, Aristote n'en tenait pas compte.) Aporie encore : « Si l'un des amis est séparé par un intervalle considérable, comme par exemple Dieu est éloigné de l'homme, il n'y a plus d'amitié possible. C'est même ce qui a donné lieu à la question difficile *(aporeitai)* de savoir si, en fin de compte, les amis souhaitent vraiment pour leurs amis les biens les plus grands, comme par exemple d'être des dieux, car alors ce ne seront plus des amis pour eux, ni par suite des biens, puisque les amis sont des biens [1]. » Il n'y a pas d'amitié possible avec Dieu parce que cette absence et cette séparation signifient aussi l'absence de commune mesure pour une égalité proportionnelle entre Dieu et moi. Puis on ne *parle* pas avec *ce* Dieu : *aproségorie* absolue. On ne peut même pas s'adresser à lui pour lui dire qu'il n'y a pas d'ami. *On ne peut donc vouloir Dieu pour ami*.

2. L'autre raison, c'est que l'amitié me commande d'aimer l'autre tel qu'il est en souhaitant qu'il le demeure et le fasse dans sa nature humaine, dans son « être d'homme [2] ». Dans son origine et sa fin, dans son sens premier ou dans son achèvement, l'amitié est encore *le propre de l'homme*. On ne peut donc vouloir diviniser l'ami tout en souhaitant qu'il reste ce qu'il est dans sa nature d'homme.

3. Et pourtant, troisième raison, sans doute la plus radicale, l'homme d'amitié, en tant qu'homme de vertu, *devrait néanmoins ressembler à Dieu*. Or Dieu n'a pas besoin d'ami, il se pense lui-même et non autre chose. La *nóēsis nóēseōs,* la pensée de la pensée qui caractérise le premier moteur aussi bien que, dans la même tradition, le savoir absolu, au sens de Hegel, n'a que faire de l'amitié parce qu'elle n'a que faire de l'autre. L'amitié parfaite ou véritable, celle de l'homme juste et vertueux qui veut ressembler à Dieu, tend donc à cette *autárkeia* divine qui se passe fort bien de l'autre et n'a donc aucun rapport à l'amitié, pas plus qu'à la mort de l'autre. C'est justement dans un développement consacré à l'autarcie qu'Aristote souligne cette sorte d'aporie : « De ce que Dieu est tel qu'il n'a pas besoin d'amis, nous concluons qu'il en est de même pour l'homme semblable à Dieu. Mais alors, si l'on suit ce raisonnement,

1. *À Nicomaque,* VIII, 9, 1159a 5-11.
2. *Ibid.*

il faudra dire aussi que le valeureux [ou le vertueux, *spoudaîos]* ne pense même pas ; car ce n'est pas dans la pensée que réside la perfection de Dieu : Dieu est supérieur à une pensée qui serait pensée d'autre chose — à moins qu'il ne se pense lui-même ; *la cause en est que, pour nous, le bien implique le rapport à l'autre, alors que Dieu est à lui-même son propre bien* [1]. » C'est en somme à Dieu (ou à l'homme en tant qu'il devrait ou voudrait lui ressembler) qu'on doit penser en disant : « il n'y a nul amy ». Mais on pense alors à quelqu'un qui ne pense pas ou qui ne pense rien d'autre que soi, qui ne pense pas en tant qu'il ne pense rien d'autre que soi. Or s'il a des amis, s'il le désire, c'est parce que l'homme pense et pense l'autre.

L'amitié par excellence ne peut être qu'humaine mais surtout, et du même coup, il n'y a pour l'homme de pensée que pour autant qu'elle est pensée *de l'autre* et pensée de l'autre comme *pensée du mortel*. Dans la même logique, il n'y a de pensée, il n'y a d'être pensant, si du moins la pensée doit être pensée de l'autre, que dans l'amitié. La pensée, pour autant qu'elle doit être pensée de l'autre - et c'est ce qu'elle devrait être *pour l'homme* — ne va pas sans la *philía*.

Traduite dans la logique d'un *cogito* humain et fini, cela donne la formule : je pense, donc je pense l'autre : je pense, donc j'ai besoin de l'autre (pour penser) : je pense, donc la possibilité de l'amitié se loge dans le mouvement de ma pensée en tant qu'il requiert, appelle, désire l'autre, la nécessité de l'autre, la cause de l'autre au cœur du *cogito*. Traduite dans la logique d'un *cogito* divin, du *cogito* de *ce* dieu : je pense, donc je me pense et me suffis à moi-même, il n'y a pas (besoin) d'ami, etc. O amis (vous autres hommes), pour moi il n'y a pas d'ami. Ainsi parlerait un tel dieu, s'il venait à parler. Divine pourrait être la parole qui nous retient encore. Divine reste une certaine vérité du dit d'Aristote, dès lors qu'on ne peut s'adresser à des amis, nous venons de le vérifier, qu'à la condition qu'ils soient hommes. Il suffit en tout cas que le concept d'amitié parfaite soit contradictoire pour que quelqu'un élève la voix et dise « O mes amis, il n'y a nul amy ».

À la condition du *cogito*. Mais toute pensée ne se traduit pas nécessairement dans la logique du *cogito,* et nous pourrions retrouver, sur une autre voie, cette affinité du *pbilefn,* de la pensée - et de la mortalité.

1. *« Aition d'óti ēmin men to eu kath'éteron, ekeíno de autos autou to eu estin. » À Eudème,* VII, 12, 1245b 14-19 cité et traduit par P. Aubenque, *op. cit.,* p. 183.

Chapitre 9

« En langue d'homme, la fraternité... »

« Je conçois un ouvrage dont pas une ligne n'existe encore. Il consisterait à établir les rapports du dogme chrétien avec les formes politiques et sociales du monde moderne. [...] Pourquoi donc nous conseiller toujours d'attendre la réalisation du christianisme dans le tombeau ? a-t-on peur de déshériter les morts ? [...] L'Église a cessé de faire des miracles ; mais *l'humanité, et la France en particulier, en ont fait à sa place* [...]. Saint Augustin, représentant l'ancien esprit romain, vient clore la discussion libre des idées. »

Quinet, « Pourquoi le dogme de la *fraternité humaine* s'est inscrit si tard dans le droit civil et politique. », dans *Le Christianisme et la Révolution française* [1].

« Et dans cette grande tradition il n'y a pas seulement suite, mais progrès. La France a continué l'œuvre romaine et chrétienne. Le christianisme avait promis, et elle a tenu. *L'égalité fraternelle,* ajournée à l'autre vie, elle l'a enseignée au monde, comme la loi d'ici-bas.

Cette nation a deux choses très fortes que *je ne vois chez nulle autre*. Elle a à la fois le principe et la légende, l'idée plus large et plus humaine, et en même temps la tradition la plus suivie.

Ce principe, cette idée, enfouis dans le Moyen Age sous le dogme de la grâce, ils s'appellent *en langue d'homme, la fraternité*. [...]

Cette nation, considérée ainsi comme l'asile du monde, est bien plus qu'une nation ; c'est la fraternité vivante. »

Michelet, *Le Peuple* [2].

1. 1845. *Corpus des œuvres de philosophie en langue française,* Texte revu par P. Vermeren, Fayard, 1984, pp. 83, 88, 92. Je souligne.

2. 1846. Flammarion, 1974, Introduction et notes par P. Viallaneix, pp. 228-229. Je souligne.

« Ce livre est plus qu'un livre ; c'est moi-même. Voilà pourquoi il vous appartient.

C'est moi et c'est vous, mon ami, j'ose le dire. [...] Toute la variété de nos travaux a germé d'une même racine vivante : Le sentiment de la France et l'idée de la Patrie.

Recevez-le donc, ce livre du Peuple, *parce qu'il est vous, parce qu'il est moi*. Par vos origines militaires, par la mienne, industrielle, nous représentons nous-mêmes, autant que d'autres peut-être, les deux faces modernes du Peuple, et son récent vénement. »

Michelet à Edgar Quinet. [1]

« Le mot sacré du nouvel âge, *Fraternité,* elle [la femme] l'épelle, mais ne le lit pas encore. »

Michelet, *L'Amour*[2].

1. *Op. cit.,* p. 57. Je souligne. Comme une note le rappelle, « l'amitié des deux hommes [...] ne s'est jamais démentie ». Initiés par Cousin à la philosophie de l'histoire, traduisant simultanément l'un Vico et l'autre Herder, ensemble au Collège de France en 1842, unis dans la lutte contre le parti-prêtre, ils se dédient réciproquement les deux ouvrages que je viens de citer. Et n'hésitent pas, qu'on en juge au choix des mots, à se parler comme des Montaigne et La Boétie qui auraient vieilli ensemble au Collège de France.

2. 1856, livre V, ch. 6, « L'unité est-elle obtenue?», Manz, Vienne, p. 305.

Qui *répondra* jamais d'un discours *sur* l'amitié sans se *déclarer ?* Que ce discours *sur* l'amitié, que ce *de amicitia* prétende être théorique ou philosophique, voilà qui ne lèverait en rien l'urgence de cette question. Qui répondra d'un traité péri philías sans se déclarer, donc sans prendre la *responsabilité* de se déclarer — ami ou ennemi, l'un *ou* l'autre voire l'un *et* l'autre ? Peut-on parler d'aimer sans déclarer l'amour, sans déclarer la guerre, au-delà de toute neutralité possible ? Sans avouer, fût-ce l'inavouable ?

Or qu'avons-nous fait jusqu'ici ? Citer une citation de citation, disions-nous pour commencer, c'est peut-être n'assumer, en son propre nom, la responsabilité d'aucun énoncé. C'est peut-être même ne pas s'adresser encore à vous, vraiment à vous, ici même. Exemple de cet *aprosēgoría,* du *se taire,* du silence gardé, de la parole éloignée dont Aristote disait que l'amitié n'y survit pas longtemps ? Ou langage à distance incalculable ?

Une fois encore il faut dire (mais à qui ?) : les choses ne sont pas si simples. Suis-je totalement irresponsable de ce que j'ai *dit* dès lors que je suis irresponsable de *ce que* j'ai dit ? Suis-je irresponsable du *fait que* j'ai dit (du fait d'avoir parlé) dès lors que je ne me tiens pas pour responsable de ce que j'ai dit, du contenu de ce que j'ai dit et qu'en fait je me suis contenté de rapporter ? Définis par ce qu'on appelle couramment des conventions, un certain nombre de signes artificiels viennent attester ceci : même si je n'ai encore rien dit de déterminé *en mon nom* quand j'ai prononcé pour commencer, sans autre protocole « O mes amis, il n'y a nul amy », on est *en droit* (mais qu'est-ce que ce droit ?) de supposer que néanmoins *je parle en mon nom*.

Il y va donc du nom *porté,* du *port* ou du *support* du nom - et du *rapport* au nom. La portée du nom, voilà une question qui n'a pas cessé de peser ici. Il appartient en effet au nom de pouvoir survivre au porteur du nom, et d'ouvrir ainsi, dès la première nomination, cet espace de l'épitaphe dans lequel nous avons reconnu le lieu même des *grands* discours sur l'amitié.

(Les grands discours sur l'amitié : nous ne les avons pas privilégiés pour céder à leur autorité ou pour confirmer une hiérarchie mais, au contraire, si on peut dire, pour interroger le processus et la logique d'une canonisation qui a établi ces discours dans la position d'autorité exemplaire. L'histoire de l'amitié ne se réduit pas à des discours, encore moins à ces *grands* discours de type *philosophique*. Mais précisément

pour commencer à analyser les forces et les procédures qui ont érigé la *majorité* de ces discours *majeurs* à la place *majeure* qui est la leur, occultant, réduisant ou marginalisant les autres, il faut bien commencer par prêter attention à ce qu'ils disent et à ce qu'ils font. C'est là ce que nous voudrions dire et faire.)

Vous me tenez ainsi pour responsable, *personnellement responsable* du simple fait que je parle. Responsable par exemple de la décision de citer Montaigne pour commencer : au lieu de dire autre chose, avant de dire quoi que ce soit. Me tenant pour *responsable, personnellement* responsable, vous impliquez en toute rigueur quelque savoir quant à ce que *personne* et *responsabilité* veulent dire.

Or que se passe-t-il en ce moment même ? Cela pourrait donner lieu à une description de type « pragmatique ». Supposez que je sois invité à vous parler (mais comment et par qui, au juste, finalement ? et qui vous invite à lire un livre, c'est-à-dire à inviter la parole d'un autre chez vous, à vous en charger en ce moment même ? Et combien êtes-vous, au juste ?). Hypothèse, donc : invité à vous parler alors que vous seriez seul ou réunis pour m'écouter, puis pour me discuter, bref pour *me répondre,* j'ai déjà répondu à une invitation et suis donc en train de m'adresser à vous qui commencez à me répondre. Vous répliquez de façon encore *virtuelle* pour ce qui est du contenu de la réponse, mais vous le faites déjà *en acte* pour cette première réponse que constitue l'attention portée (avec plus ou moins d'*énergie,* dirait Aristote) ou du moins l'attention promise à un discours, que cette promesse soit ou non tenue, qu'elle le soit à un degré ou à un autre (problèmes infinis).

Avec cette distinction entre la puissance et l'acte, nous sommes déjà virtuellement installés dans le code *dominant,* dans la constitution même de l'un des très grands discours canoniques de la philosophie sur l'amitié, le discours de celui-là même que citait Montaigne, Aristote, et dont nous interrogeons les traits majeurs, la puissance axiomatique et hiérarchisante qu'il propage en son rayonnement. Cette irradiation a commencé avant lui (Platon, etc.) et se poursuit bien au-delà de lui, bien sûr, bien au-delà de l'épicurisme et du stoïcisme, de Cicéron, de certains Pères de l'Église et de quelques autres. Mais nous avons cru devoir commencer, précisément, par interroger le plus canonique du canonique, en ce lieu où se concentre pour nous, en Occident, la puissance de signification maximale du pouvoir dominant, en sa plus sûre autorité. Sera-t-il possible de (re)venir ou d'aller ailleurs, au-delà ou en deçà de cette puissance d'irradiation ?

Même pour poser cette question, et justement pour la suspendre à

un « peut-être », nous risquons de réaccréditer, avec toute sa machinerie conceptuelle, la distinction entre la puissance et l'acte, entre *dúnamis* et *enérgeia*. Elle n'est jamais loin, dans l'*Éthique à Nicomaque,* quand il s'agit de distinguer entre les « bons » qui, *toujours en petit nombre,* sont amis dans le sens rigoureux du terme, au sens propre, simplement amis, absolument amis *(aplôs pbîloi),* et les autres qui ne le sont que par accident et par analogie avec les premiers [1] ; la même distinction n'est pas loin quand il s'agit de distinguer entre d'une part l'amitié par excellence, l'amitié de vertu (la *prêté philia* de *VÉthique à Eudème* ou la *teleia philia* de l'*Éthique à Nicomaque)* et, *d'autre part,* les amitiés dérivées, celles qui sont fondées sur l'utilité ou le plaisir ; elle n'est pas loin non plus quand, après avoir défini trois formes de gouvernement ou de constitution *(politeía), l'Éthique à Nicomaque* y fait correspondre trois types d'amitié, chacune d'entre elles étant proportionnée aux rapports de justice [2] ; de telle sorte que si l'homme est un être « politique » et fait pour vivre en société [3], et si donc il a besoin d'amis, l'amitié proprement politique n'est pourtant qu'une espèce d'amitié, une amitié dérivée, l'amitié *utile* qui exige la concorde, l'accord, le consensus *(homônoia).* Toutes ces partitions supposent la distinction de la puissance et de l'acte, de l'accident et de l'essence, etc. Et de telles distinctions seraient *ici* appelées, et donc nécessairement impliquées ou mises en œuvre, prétend en somme Aristote, par l'usage et la compréhension justes du mot grec *philia,* par sa constitution sémantique même. Par tout ce que l'on nomme *amitié,* par tout ce dont, disait Nietzsche dans *Le Gai Savoir* (14), le « vrai nom est *amitié* ».

Supposons alors, *concesso non dato,* qu'on puisse aujourd'hui *traduire* par « amitié », par *Freundschaft, par friendship,* etc. ces mots grecs, *philia, homônoia,* et tous ceux qui, de proche en proche, en sont inséparables. Cela reviendrait ici à tenir pour assurée la possibilité de cette traduction, la possibilité de penser la pensée, comme pensée du même ou pensée de l'autre, dans le frayage de ce transfert, de ce train ou de ce tramway nommé *philia, Freundschaft, friendship, amitié.*

Que cette traduction pose un problème critique, et déjà à l'intérieur de la langue grecque, Aristote le savait. Sa propre langue devait en somme recourir au même mot, *philia,* pour des sens différents et dérivés, inadéquats à la *philia prêté* et à la *teleia philia.* Tout le discours des deux *Éthiques* sur la *philia* peut être lu comme un discours sur le

1. VIII, 6, 1157b 1-5.
2. VIII, 10, 1160a 31 et 13, 1161a 10.
3. IX, 9, 1169b 28.

langage, sur le mot *philîa,* ses usages, ses contextes, son équivocité réglée, ses traductions légitimes ou abusives.

Or à supposer même, *concesso non dato,* qu'on puisse traduire ces mots sans reste, les questions de responsabilité demeurent ici entre nous (mais combien sommes-nous donc ?). Comment exercer cette responsabilité le mieux possible ? Comment savoir s'il y a de la *philîa* ou de l'*homónoia* entre nous, si nous nous entendons, à quel moment, à quel degré ? Comment distinguer entre nous, entre chacun de nous qui composerions ce « nous » encore si indéterminé ?

Supposons donc que vous me teniez déjà pour responsable de ce que je dis, du simple fait que je parle, même si je n'assume pas encore la responsabilité des phrases que je cite.

Peut-être alors m'accorderez-vous ceci, comme le premier résultat d'une démonstration pratique, celle qui vient d'avoir lieu : avant même de nous être posé la question de la responsabilité, du « parler en son propre nom », de contresigner telle ou telle affirmation, etc., nous sommes pris, les uns et les autres, dans une sorte de courbure hétéronomique et dissymétrique de l'espace social, plus précisément du rapport à l'autre : avant tout socius organisé, avant toute *polîteia,* avant tout « gouvernement » déterminé, *avant* toute « loi ». Avant et devant elle, au sens du « devant la loi » de Kafka [1].

Entendons bien : avant toute loi *déterminée,* comme loi naturelle ou comme loi positive, mais non avant la loi *en général*. Car la courbure hétéronomique et dissymétrique d'une loi de socialite originaire, c'est aussi une loi, peut-être l'essence même de la loi. Ce qui se déroule en ce moment, et dont nous faisons l'inquiétante expérience, ce n'est peut-être que le déploiement silencieux de cette étrange violence qui depuis toujours s'est insinuée à l'origine des expériences les plus innocentes de l'amitié ou de la justice. Nous avons commencé à *répondre*. Nous sommes déjà pris, nous sommes surpris dans une certaine responsabilité, et la plus inéluctable - comme s'il était possible de penser une responsabilité sans liberté. Nous sommes investis d'une indéniable responsabilité au moment où nous commençons à signifier quelque chose. Mais où cela commence-t-il ? Cela commence-t-il jamais ? Cette responsabilité qui nous assigne notre liberté *sans nous la laisser,* si on peut dire, nous la voyons venir de l'autre. Elle nous est assignée par l'autre, depuis l'autre, avant même que tout espoir de réappropriation nous permette d'assumer cette responsabilité, de l'assumer, comme on dit,

1. Je me permets de renvoyer ici à « Devant la loi... », dans *La Faculté de juger,* Minuit, Paris, 1985, et à *Parages,* Galilée, Paris, 1986.

dans le nom, en son nom propre, dans l'espace de l'*autonomie,* là où conspirent la loi qu'on se donne et le nom qu'on reçoit. Dans le cours de cette expérience, l'autre apparaît *comme tel,* c'est-à-dire qu'il apparaît comme un être dont l'apparition apparaît sans apparaître [1], sans se soumettre à la loi phénoménologique de la donnée originaire et intuitive qui règle toutes les autres apparitions, toute autre phénoménalité *comme telle,* toute autre phénoménalité du *comme tel*. Le tout autre, *et tout autre est tout autre,* vient ici déranger l'ordre de la phénoménologie. Et le bon *sens*. Ce qui vient avant l'autonomie doit aussi l'*excéder,* c'est-à-dire lui succéder, lui survivre et indéfiniment la déborder.

En général, quand on traite de la loi *(nómos),* le même bon sens oppose l'autonomie, voire l'autarcie, et l'hétéronomie. C'est là le bon sens même, l'irrécusable dans son incontestable autorité. Peut-être *faut-il* pourtant déformer cette logique oppositionnelle et préparer, de très loin, la traduction « politique » de ce qu' « *il faut* » ainsi. Il y va en effet d'un « il faut » et des rapports entre autonomie et hétéronomie depuis ce *qu'il faut*.

Pour le dire d'un mot, et parce qu'il est bon pour la clarté de multiplier les anticipations et d'annoncer un cap, il s'agit d'une traduction « politique » dont on ne saurait exagérer les risques et les difficultés, voire les apories. Après avoir fait apparaître une scansion *problématique* dans une sorte d'histoire de l'amitié, scansion qui aurait introduit dissymétrie, séparation et distance infinie dans une *philia* grecque qui ne les tolérait pas *mais les appelait pourtant,* il s'agirait maintenant de suggérer qu'une démocratie à venir, encore non donnée, non pensée, voire réprimée ou refoulée, non seulement ne contredirait pas cette courbure dissymétrique et cette hétérogénéité infinie, mais en vérité serait exigée par elles.

Cette dissymétrie et cette altérité infinie n'auraient aucun rapport avec ce qu'Aristote aurait appelé l'inégalité ou la supériorité. Elles seraient même incompatibles avec toute hiérarchie socio-politique *comme telle*. *Il s'agirait donc de penser une altérité sans différence hiérarchique à la racine de la démocratie*. Il apparaîtra plus tard que, au-delà d'une certaine détermination du droit et du calcul (de la mesure, de la « métrique »), mais non du droit ou de la justice en général, cette démocratie libérerait une certaine interprétation de l'*égalité* en la soustrayant au schème phallogocentrique de la *fraternité*. Celui-ci aurait été déterminant dans *notre* concept traditionnel, canonique, dominant de

1. Cf. « Violence et métaphysique », dans *L'Écriture et la Différence,* Paris, Le Seuil, 1967.

l'amitié, à la fois — et malgré des différences ou des discontinuités que nous ne devrions jamais ignorer ou négliger — dans le finitisme apparent de la culture philosophique grecque et romaine et dans une culture testamentaire infinitiste, singulièrement dans sa forme chrétienne. Et nous nous sommes attaché, dans le chapitre précédent, à montrer en quoi l'horizon philosophique de la philía (avec tout ce qu'il suppose, bien sûr) comporte dans sa détermination, dans la forme même de sa finité comme horizon, l'injonction potentielle mais inexorable de son infinitisation, et donc aussi de sa christianisation. Le privilège que nous accordons ici à cette dernière, dans ce qui est en somme une histoire de la fraternisation, une histoire comme fraternisation, en particulier dans ses extases révolutionnaires, se justifierait seulement, et provisoirement, par le rôle qu'elle a joué, au lieu de la greffe théologico-politique entre le monde grec et le monde chrétien, dans la construction des modèles et du discours politique de l'Europe moderne.

Questions, donc : en quel sens pourrait-on encore parler d'égalité, voire de symétrie dans la dissymétrie et le sans-mesure de l'altérité infinie ? De quel droit parler encore de politique, de droit et de démocratie ? Ces mots doivent-ils totalement changer de sens ? Se laisser traduire ? Et quelle sera alors la règle de la traduction ?

Nous évoquions à l'instant une assignation excessive de responsabilité. Qu'est-ce qu'elle peut avoir à faire avec ce *qu*'on appelle l'amitié ? Nous disons bien « ce qu'on appelle l'amitié » et soulignons cette précaution. Cela ressemble encore à une citation, comme si nous devions nous efforcer de rappeler sans cesse qu'avant de savoir ce qu'est l'amitié et ce que nous voulons dire ici maintenant sous ce mot, il nous faut d'abord traiter d'un certain usage du mot « amitié ». En nous référant à la distinction anglo-saxonne entre « utiliser » et « mentionner » (use/mention), entre le geste qui consiste à se servir d'un mot et celui qui consiste à se référer au mot entre guillemets (en le citant, en le nommant, en en suspendant provisoirement l'usage) disons que nous devrions d'abord mentionner les usages du mot « amitié », ainsi que les interprétations et les expériences (car les expériences sont aussi des interprétations) auxquelles cette « amitié » a pu donner lieu.

Car nous ne devrons pas l'oublier, nous parlons d'abord dans la tradition d'un certain concept de l'amitié, à l'intérieur d'une culture donnée, disons la nôtre, en tout cas celle à partir de laquelle un « nous » tente ici sa chance. Or si cette tradition comporte en elle des structures dominantes, des discours qui font taire les autres, en occultent ou détruisent l'archive, une tradition n'est certes pas homogène, ni en elle

la détermination de l'amitié. Notre principal souci sera même de reconnaître les marques majeures d'une tension, peut-être des ruptures et en tout cas des scansions à l'intérieur de cette histoire de l'amitié, de la figure canonique de l'amitié.

Pour nous rendre une fois de plus sensibles à cette hétérogénéité, à ses potentialités internes, pour y prendre élan avant d'aller plus loin, revenons à la version « canonique ». Écoutons une dernière fois, écoutons de nouveau Montaigne écouter Diogène Laërce écouter Aristote, mais le traduire aussi, l'interpréter, l'autoriser : « O mes amis, il n'y a nul amy. » L'ironie douloureuse et plaintive de l'adresse dit aussi la certitude d'une étrange affirmation. La phrase, nous l'avons entendue, s'élance comme une sorte d'apostrophe. Quelqu'un se tourne en effet vers ses amis, « O mes amis... », mais l'apostrophe tourne sur elle-même, elle porte en elle une proposition prédicative, elle enveloppe une déclaration indicative. Prétendant constater un fait, elle énonce aussi une vérité générale dans la forme du jugement : « il n'y a nul amy ». Nous l'avons déjà noté, la vérité générale du fait se réfère à l'ami (« nul amy », oudeis phílos, singulier indéfini, négativité du quelconque) et paraît contredire en acte la possibilité même de l'apostrophe, la possibilité pour celle-ci d'être sérieuse, d'échapper à la fiction, quand elle prétend s'adresser à des amis, tels amis déterminés, non quelconques, au pluriel : il faut bien des amis, il faut bien que j'en pose ou suppose l'existence pour m'adresser ainsi à certains d'entre eux, fût-ce pour leur dire « il n'y a nul amy ». Il y a aussi une contradiction, certes, dans l'énoncé constatif ou dans la version dite de repli. Et elle demeure. Comment affirmer sans contradiction qu'à avoir des amis on n'a aucun ami ? Mais cette contradiction est montrée, dénoncée, objectivée, constatée, jouée peut-être, entre deux sens du mot ami ou deux quantités (le pluriel et le singulier), elle n'affecte nullement l'acte de l'énonciation, comme le ferait une « contradiction performative ».

Si vive et si présente qu'elle puisse rester, on pourrait encore traiter cette « contradiction performative » comme un simple non-sens, une absurdité logique, voire, dans le meilleur des cas, et s'il ne nous distrait pas trop du sérieux de la chose politique, comme l'exercice ludique d'un paradoxe, une aimable fiction, une fabuleuse pédagogie. Oui, mais à la condition qu'il s'agisse bien d'une simple contradiction performative, c'est-à-dire aussi longtemps et à la condition que les deux structures énonciatives soient assez symétriques pour s'opposer et se contredire. Donc à la condition qu'elles fassent une phrase et appartiennent à un ensemble présentement homogène.

Or ce n'est pas nécessairement le cas.

Alors que sa force performative emporte toute la phrase, alors que sa forme déborde et comprend en elle-même le prétendu constat, l'apostrophe ressemble tout à la fois à un rappel et à un appel.

À un appel, d'abord, car elle fait signe vers le futur. Ainsi s'adresse-t-on à des amis en les appelant des amis. On leur parle présentement au futur, et du futur : O mes amis, soyez mes amis, je vous aime, aimez-moi, je vous aimerai, échangeons cette promesse, nous l'échangerons, n'est-ce pas... (Rappelons-nous : « L'amitié, disait aussi Aristote, consiste plutôt à aimer qu'à être aimé [1] », proposition dont nous n'avons pas fini de méditer le pouvoir de dislocation, d'infinitisation et de dissymétrisation), écoutez-moi, soyez sensibles à mon appel, à ma plainte, à mon attente, comprenez et compatissez, je vous demande sympathie et consensus, devenez ces amis après lesquels j'aspire. Accédez à ce qui est à la fois un désir, une demande et une promesse, on peut dire aussi une prière. Et n'oublions pas ce qu'Aristote a dit de la prière *(eukhé)* : c'est un discours *(lógos)* mais un discours qui, un peu à la manière d'un performatif, n'est ni vrai ni faux [2]. Il n'y a pas d'amis, nous le savons, mais je vous en prie, faites qu'il y en ait désormais, vous mes amis. Vous, mes amis, soyez mes amis. Vous l'êtes déjà puisque je vous appelle ainsi. D'ailleurs comment pourrais-je être votre ami, vous déclarer mon amitié (et celle-ci consiste plutôt à aimer qu'à être aimé) si l'amitié ne restait pas à venir, à désirer, à promettre ? Comment pourrais-je vous donner mon amitié là où l'amitié ne manquerait pas, s'il y en avait déjà ? Plus précisément, si l'ami ne manquait pas ? Si je vous donne l'amitié, c'est parce que s'il y en a (peut-être), elle n'existe pas, présentement. En tout cas, je n'en dispose pas.

(Notons au passage que la logique de cet appel - « Vous-mes-amis-soyez-mes-amis-et-bien-que-vous-ne-le-soyez-pas-encore-vous-l'êtes-déjà-puisque-je-vous-appelle-ainsi » — relève de la structure et de la temporalité de ce que nous avons appelé à plusieurs reprises une téléiopoièse messianique.)

Car ni la version « de repli » ni l'apostrophe « canonique » ne disent : « il n'y a nulle amitié », mais « il n'y a nul amy ». C'est peut-être parce que nous avons une idée de l'amitié et de ce qu'elle devrait être, dans l'idéalité de son essence ou la perfection achevée de son télos (teleía

1. À Ni*comaque*, VIII, 9, 1159a 25-30.

2. Cf. « ail' *outē alethēs outē pseudes* ». Sur certains enjeux aujourd'hui très sensibles de cette proposition, cf. « Comment ne pas parler », dans Ps7ché. Inve»tio»s de l'autre, Paris, 1988, p. 572, n. 1.

philia), une idée de l'amitié invincible à tous les scepticismes, c'est peut-être au nom de l'amitié que nous devons bien constater que s'il y a de l'amitié, s'il y a bien une amitié promise, hélas, « il n'y a nul amy ». N'est-ce pas là ce que veut dire Montaigne dans le contexte déterminé par son intention la plus thématique, celle qui domine jusqu'à un certain point ce passage ? N'est-ce pas en pensant seulement aux « amitiez communes », « ordinaires et coustumières » qu'on doit soupirer pour s'en plaindre ? Ces amitiés communes ne sont pas « cette souveraine et maistresse amitié », c'est pourquoi « il n'y a nul amy », aucun ami digne de ce nom, en ces amitiés-là.

Mais si présentement il n'y a pas d'ami, faisons justement qu'il y en ait désormais, des amis de cette « souveraine et maistresse amitié ». Voilà à quoi je vous appelle, répondez-moi, c'est notre responsabilité. L'amitié n'est jamais une donnée présente, elle appartient à l'expérience de l'attente, de la promesse ou de l'engagement. Son discours est celui de la prière, il inaugure, il ne constate rien, il ne se contente pas de ce qui est, il se porte en ce lieu où une responsabilité ouvre à l'avenir.

La figure fraternelle de l'amitié donnera souvent ses traits, allégoriques ou non, grecs ou chrétiens, à ce que tout serment révolutionnaire engage ainsi de responsabilité envers l'avenir. En témoigne l'histoire turbulente du mot et du concept de fraternité pendant et après la Révolution française, dans et autour de la devise républicaine, la « sainte devise de nos pères », comme disait Pierre Leroux [1], celle qui pourtant n'apparaît ni dans

1. Cité par François Furet et Mona Ozouf dans le bel article consacré à ce thème (dans Diction»aire critique de l*a* Révolution française, op. cit., p. 199 et suiv.) On y apprend, entre tant d'autres choses, que Leroux « préfère placer la fraternité au milieu de la devise, comme le terme affectif qui relie la liberté et l'égalité», (p. 212.) Pour Louis Blanc et Bûchez, au contraire, la fraternité devait paraître en premier, au principe, comme le commande son origine divine.

Les racines chrétiennes du motif de la fraternité expliquent à la fois l'attraction et la répulsion d'une « fraternité », le mouvement de ses allées et venues dans l'histoire révolutionnaire et post-révolutionnaire. « Car où trouver meilleure justification de la " consanguinité que la nature a établie entre les habitants de la terre ", de la fraternité par conséquent, que dans la religion chrétienne? [...] Cette conscience de la parenté entre le message chrétien et la Révolution devait trouver son plein emploi dans les cérémonies fédératives, dramaturgies de l'abolition des différences : les prêtres qui les célèbrent rappellent que, pour faire une société parfaite, il faut éteindre tous les intérêts particuliers, à l'exemple de cette invention du Christ, la " douce fraternité " [...] l'Évangile lui-même a voulu - le sermon fédératif de Fauchet y insiste — " étendre à toute la terre le feu sacré de la fraternité universelle " [...] la parenté du christianisme et de la Révolution [...] explique l'apparition, aux côtés de la liberté et de l'égalité, de la fraternité, pour achever ce qui était senti comme une autre Trinité » (pp. 202-203).

Analysant les phénomènes de fraternisation, rappelant l'« obsession du serment »

la Déclaration des droits, ni dans la Constitution de 1793, ni dans la Charte de 1830, seulement dans une addition à la Constitution de 1791, puis dans la Constitution de 1848 qui scelle enfin la nouvelle Trinité.

Mais l'apostrophe « O mes amis » se tourne aussi vers le passé. Elle rappelle, elle fait signe vers ce qu'il faut bien supposer pour se donner à entendre, fût-ce sous la forme non apophantique de la prière : vous m'avez déjà marqué cette amitié minimale, ce consentement préliminaire sans lequel vous ne m'entendriez pas. Vous n'écouteriez pas mon appel autrement, vous ne seriez pas sensibles à ce qui entre d'espérance dans ma plainte. Sans ce passé absolu, je n'aurais pu, de mon côté, m'adresser ainsi à vous. Nous ne serions pas ensemble dans une sorte de communauté minimale — mais aussi incommensurable à toute autre —, parlant la même langue ou priant pour la traduction dans l'horizon d'une même langue, fût-ce pour y manifester un désaccord, si une sorte d'amitié n'avait déjà été scellée, avant tout autre contrat, si elle n'avait été avouée, avouée comme l'impossible qui résiste même à l'aveu, mais avouée encore, avouée comme l'inavouable de la « communauté inavouable » : une amitié d'avant les amitiés, une amitié ineffaçable, fondamentale et sans fond, celle qui respire dans le partage de la langue (passée ou à venir) et dans l'être-ensemble que suppose toute allocution, jusque dans la déclaration de guerre.

Cette amitié incommensurable, cette amitié de l'incommensurable, est-ce bien celle que nous tentons ici de détacher de son adhérence fraternelle, de son inclination à prendre les traits économiques, généalogiques, ethnocentriques, androcentriques de la fraternité ? Ou bien est-ce encore une fraternité, mais une fraternité divisée dans son concept, une fraternité portant à l'infini au-delà de toute figure littérale du frère, une fraternité qui n'exclurait plus quiconque ?

Nous sommes ici dans les parages de la plus grave difficulté. On aura compris qu'il n'est pas dans notre intention de dénoncer la fraternité ou la fraternisation. Et bien entendu, tous les mouvements (chrétiens ou révolutionnaires par exemple) qui célèbrent la fraternité ou l'amitié fraternelle, nul ne contestera qu'ils se portent à l'universalité et récusent en principe

fraternel, l'habitude de saluer, dès 1791, comme « frères et amis » de signer « salut et fraternité », le même article insiste fort justement sur « un élargissement infini » (p. 204) de la fraternisation, ce pouvoir d'infinitisation qui nous importe tant et dans lequel, plus haut, nous n'avons pu identifier une logique chrétienne qu'à y reconnaître *a*ussi, du même coup, et avec toutes les conséquences que cela entraîne, le déploiement d'une mémoire grecque. Quand ces deux mémoires se sont-elles mieux accouplées et affrontées qu'à l'instant idéal de ce qu'on appelle la Révolution française ?

les limites de la fraternité naturelle, littérale, génétique, sexuellement déterminée, etc. Le geste de Michelet en serait un bon exemple : assomption et dépassement de la fraternité chrétienne vers une fraternité révolutionnaire et universelle dans le style des Lumières, etc. Les passages cités en exergue sont assez éloquents à cet égard. Tant d'autres pourraient encore confirmer la force de ce mouvement. Il y a même chez Michelet, certes, cette hyperbolisation du concept de fraternité qui l'étend non seulement au-delà de toute frontière mais même de toutes les déterminations juridiques, législatives et politiques de la loi. Comment s'opposer à la générosité de tant de formules analogues à celle que nous citions plus haut : « La fraternité, c'est le droit par-dessus le droit » ?

D'où vient donc notre réticence ? C'est que garder encore ce mot pour désigner une fraternité au-delà de la fraternité, une fraternité sans fraternité (littérale, stricte, généalogique, masculine, etc.), c'est ne jamais renoncer à ce à quoi l'on prétend renoncer — et qui revient alors de mille façons, à travers des symptômes et des dénégations dont nous devons apprendre à déchiffrer la rhétorique et à déjouer la stratégie. Est-ce par hasard et est-ce au nom du « droit par-dessus le droit » que Michelet entoure ce discours sur la fraternité sublime de considérations - sur la nation, la patrie, la France - et la femme - dont le moins qu'on puisse dire est que leur littéralité, leur littéralisme, ne se laisse pas facilement transfigurer. Avec ce qu'un Michelet (par exemple) dit de la patrie, de la nation et de la France, l'universalisme allégué ne peut s'accorder qu'à la condition d'une logique exemplariste dans laquelle nous avons reconnu la stratégie profonde de tous les nationalismes, patriotismes ou ethnocentrismes.

Pour donner des exemples de l'exemplarisme que nous mettons en cause, on pourrait en effet multiplier sans fin les énoncés de ce type : « Elle [la France] s'est trouvée elle-même, et, tout en proclamant le futur droit commun du monde, elle s'est distinguée du monde plus qu'elle n'avait fait jamais. » Ou encore : « La patrie est l'initiation nécessaire à l'universelle patrie. » Ou encore : « La France est une religion. » « Et la France a été le pontife du temps de lumière. » Et surtout, donc, « Cette nation, considérée ainsi comme l'asile du monde, est bien plus qu'une nation ; c'est la fraternité vivante [1]. »

N'oublions pas que cette fraternité est un autre nom de l'amitié. Les derniers mots du livre le rappellent, dont son auteur pense qu'il « restera comme la profonde base de la démocratie [2] » : « Ce que j'ai en ce monde,

1. Le Peuple, op. cit., pp. 217, 218, 220, 227, 228, 229.
2. Préface de 1866, op. cit., p. 247.

mes amitiés, je les lui offre, et, pour donner à la Patrie le beau nom que trouva l'ancienne France, je les dépose à l'autel de la grande Amitié [1]. » La singularité nationale donne l'exemple de l'amitié ou de la fraternité universelle, l'exemple vivant, le plus vivant, le seul qui soit à ce point vivant, l'exemple exemplaire, l'exemple idéal, au sens que Cicéron donnait au mot exemplar dans le de Amicitia. Et cela se dit universellement dans la langue française à travers laquelle s'appelle ce qui se dit « en langue d'homme, la fraternité ». Pour être exemplaire, pour être infiniment universelle, la fraternité française a autant besoin d'être littérale, singulière, incarnée, vivante, idiomatique, irremplaçable que la fraternité tout court a besoin, pour devenir exemplaire de la fraternité universelle, d'être littéralement fraternelle : c'est-à-dire là où une femme ne peut remplacer un homme, ni une sœur un frère. La femme n'est pas assez fraternelle, pas assez amie, elle ne sait pas encore ce que veut dire « fraternité », elle ne sait surtout pas ce que cela voudra et devra dire, elle n'entend pas, pas encore, la promesse fraternelle. Elle connaît bien le mot, mais elle n'en a pas le concept, elle le lit comme à l'école maternelle, elle le lit sans le lire. Elle le lit dans sa lettre mais n'a pas encore accès à ce qui s'y pense en esprit - et c'est le sacré qu'elle manque alors, et l'histoire et l'avenir, rien de moins : « Le mot sacré du nouvel âge, Fraternité, elle l'épelle, mais ne le lit pas encore. » Pas encore.

C'est si bien dit. Et L'Amour respire à ce point l'amour des femmes qu'on se sent bien méchant à laisser paraître la moindre ironie devant une éloquence aussi vibrante, parfois émouvante, toujours généreuse. Et si authentiquement démocratique, justement. Enfin, de si bonne volonté démocratique, et si désarmante. Plus désarmante en vérité que désarmée. Car enfin tout de même. Le livre qui se présente comme « la profonde base de la démocratie », on voit bien qu'il n'est pas prêt, pas encore, à ouvrir la fraternité démocratique universelle à ceux, en vérité à celles qui justement n'y seraient, selon lui, pas prêtes, pas encore. Cette logique du « pas encore » complique un peu les choses et laisse de l'espoir à la femme, en tout cas à la fraternité universelle, mais elle nous intéresse d'autant plus que, au chapitre suivant, nous la retrouverons littéralement au travail, dans un contexte analogue (mutatis mutandis) chez un parent éloigné de Michelet, mais si éloigné qu'on n'aurait imaginé aucune affinité germaine entre eux : Nietzsche. La chose n'est-elle pas d'autant plus marquante ? La chose ? La femme, la sœur.

Efforçons-nous d'être plus juste. Si la chose ne se laisse pas classer

1. Op. cif., p. 246.

de la sorte, si elle reste plus ambiguë, ironique (encore la femme, « ironie éternelle de la communauté », disait Hegel), si elle laisse encore du jeu pour d'autres retournements, ce n'est pas seulement parce que L'Amour de Michelet ruisselle d'une bonté d'homme, de mari, de père. Ce n'est pas parce que son phallogocentrisme ou son andro-gallo-fraternocentrisme est aussi un universalisme exemplaire et donc d'une générosité inépuisable. Pourquoi donc ? Dans son désir effréné de donner en retirant, de manifester sans réserve un amour pour la femme à laquelle il dénie simultanément toute maturité dans l'expérience historique de l'amitié promise, Michelet ne manque pas de rendre aussi à la femme plus qu'il ne lui retire. Car le voilà prêt tout à coup à lui concéder, dans la contorsion d'un geste qui se contredit sans tarder, cela même qu'il accordait à l'extrême hyperbole de la fraternité, à savoir d'être un « droit par-delà le droit ». Eh bien, il en serait *presque* de même avec la femme — si ce n'était le contraire, si cela ne s'annulait aussitôt dans son contraire. La femme est *comme* la fraternité absolue, elle lui ressemble, tel le droit au-delà du droit, la justice au-delà de la justice. Elle est « plus que juste ». Sauf qu'elle détruit, avec la justice, ce qu'elle est ainsi, ce qu'elle pourrait être, ce qu'elle est sans l'être : l'amitié pure. Lisons. Après avoir noté que « Le mot sacré du nouvel âge, *Fraternité,* elle l'épelle, mais ne le lit pas encore. », l'auteur de *L'Amour* enchaîne :

« Elle semble parfois au-dessus des vertus du nouvel âge. Elle est *plus juste que juste,* — chevaleresque, et largement généreuse. *Mais la justice dépassée détruit la justice même* [1]. »

La fraternisation est toujours prise, comme l'amitié même, dans un processus vertigineux d'hyperbolisation. Il y a toujours plus fraternel que le frère, plus amical que l'ami, plus juste que la justice ou le droit — et la mesure est donnée par l'immensité, l'incommensurabilité de ce « plus ». Donc refusée en même temps que donnée. Aussi incalculable que ce sujet indivisible dont nous parlions plus haut : condition de

1. Op. *cit.,* p. 305. Je souligne. Il faudrait lire, vraiment, la « scène » qui suit : dans un lit, entre un mari et une femme qui s'aiment. Tout y est : ils parlent d'un « secret » politique, d'un « ennemi du bien public » à abattre, de la loi, de la justice. Le mari hésite à « livrer la loi, la justice », à donner une « victoire à l'injustice ». Elle : « Mais tu sauves ton ennemi... Sois grand... Et sois bon pour moi. Fais-moi ce beau sacrifice. Je me croirai jeune encore. »

Oui. Comme il était dit plus haut, cela se confirme donc : « La femme est toujours plus haut ou plus bas que la justice. Amour, sainteté, chevalerie, magnanimité, honneur, elle sent tout cela à merveille, mais le droit plus lentement. » (P. 304.)

possibilité et d'impossibilité du calcul, condition d'une décision qui devient pourtant aussitôt impossible et accessoire dès qu'un sujet est ce qu'il est, indivisible et identique à lui-même, sujet à tout *sauf* à ce que quelque chose vraiment lui arrive et l'affecte jamais. Le *mécanisme* de l'hyperbolisation (car il y a du mécanique et du technique en cette régularité) travaille toute cette sémantique entre le sens strict et le sens propre. Et le paradoxe tient à ce que le sens strict, littéral, restreint, n'est pas, comme on serait tenté de le croire, ce qu'un sens propre promet, annonce ou diffère dans la figure de la figure, dans le sens figuré. Le sens strict dissimule le sens propre. Ce sens propre serait sur le même pôle que le sens figuré, à l'autre pôle du sens strict : ainsi la vraie fraternité, la fraternité au sens propre, ce serait la fraternité universelle, spirituelle, symbolique, infinie, la fraternité de serment, etc. et non la fraternité au sens strict, celle du frère « naturel » (comme si cela existait jamais), du frère viril, par opposition à la sœur, du frère déterminé, dans cette famille, dans cette nation, dans cette langue-ci. Et ce que nous relevons ici de la fraternité, comme scheme dominant de l'amitié, transporte en celle-ci, comme dans toutes les valeurs sémantiques associées, sa déroutante hyperbole.

Qu'est-ce donc que l'amitié *au sens propre ?* Cette question a-t-elle encore un sens, justement ? Dans un geste plutôt aristotélicien, dira-t-on de l'amitié que, si elle est retenue dans les liens de la fraternité *au sens strict,* elle n'a qu'un rapport *accidentel, analogique ou équivoque* à l'amitié, donc à la fraternité *au sens propre ?*

La question devient donc, elle revient et redevient : « Qu'est-ce que l'amitié *au sens propre* ? » Est-elle jamais présente ? Qu'est-ce que la présence pour cette *philía prôtē* ou pour cette telē/a *philía* dont nous avons entrevu l'aporie ? « Quelle est l'essence de l'amitié ? », « Qu'est-ce qu'un ami ? », « Qu'est-ce ce qu'une amie ? »

Si nous ne sommes pas *près* d'y répondre, ce n'est pas seulement à cause du grand nombre de difficultés *philosophiques* qui sont encore devant nous. Ce n'est pas seulement parce que nous avons déjà décelé la présence de cette valeur de *présence* au cœur même de ce qu'il s'agirait de définir et que *toute* la tradition que nous avons reconnue jusqu'ici pré-définissait ou pré-comprenait justement comme vertu de présence, vérité de *proximité :* l'ami, c'est le proche et l'amitié croît avec la présence, avec l'allocution en un même lieu. C'est sa vérité, son essence, son mode d'existence, etc. Si nous ne sommes pas *près* de répondre, ni peut-être d'approcher ainsi cette question comme question de la proximité, c'est, de façon principielle, préliminaire, à la fois simple et abyssale, parce que la question « qu'est-ce que ? *(tí estin)* », la question

de l'essence ou de la vérité s'est *déjà* déployée, comme question *de* la philosophie, à *partir* d'une *certaine expérience* du *phileîn* et de la *philía*.

La question « Qu'est-ce que l'amitié ? », mais aussi « qui est l'ami(e) ? » n'est autre que la question « Qu'est-ce que la philosophie ? »

Was ist das - die Philosophie [1] ? Dans la conférence qui porte ce titre, Heidegger cerne le moment où le phileîn du phileîn *to sophón* d'Heraclite, après avoir été déterminé comme « accord originaire » ou « harmonie » *(ein ursprünglicher Einklang, harmonia),* serait devenu tension vers la recherche, *question,* justement, inquisition jalouse, nostalgique et tendue *(strebende Suchen),* enquête « déterminée par l'Erõs » : désir et tension de l'orexis [2]. C'est seulement avec cette érotisation du questionnement autour de l'étant (« *Was ist das Seiende, insofern es ist ? »)* que la pensée *(Das Denken)* serait devenue philosophie. « Heraclite et Parménide n'étaient pas encore des " philosophes ". » Le « pas » vers la philosophie aurait été préparé par la sophistique, puis accompli par Socrate et Platon. Guidés par une lecture vigilante de cette interprétation, nous pourrions tenter de suivre le fil discret d'une incessante méditation de l'amitié dans le chemin de pensée de Heidegger [3]. Elle passe en particulier par l'allusion insolite et isolée à l'écoute de la « voix de l'ami *(Stimme des Freundes)* que tout *Dasein* porte en lui [4] ». L'analytique existentiale du *Dasein* qui « porte » *(trägt)* cette voix en lui, ne l'oublions pas, n'est ni une anthropologie, ni une sociologie, ni une analytique du sujet, de la personne, de la conscience, de la *psukhế* ou du moi, ni une morale ni une politique. Car toutes ces disciplines la présupposent. Cela charge cette allusion à la voix de l'ami - et donc l'amitié même - d'une signification ontologique toute particulière, dans un chapitre sur *Dasein und Rede, Die Sprache,* et non pas même dans l'analytique du *Mitsein.* Cette voix étrange, à la fois intérieure et venue d'ailleurs, n'est peut-être pas sans rapport avec la « voix » de la conscience *(Gewiss-*

1. Günther Neske, Pfullingen, 1956, Conférence prononcée à Cerisy-la-Salle en 1955, traduite par K. Axelos et J. Beaufret dans *Questions Il,* Gallimard, 1968, p. 10 et suiv.

2. « Le *phileîn to sophón,* cet accord avec le *sophón* précédemment nommé, l'*harmonía,* devint ainsi une *árexis,* devint une *tension* vers le *sophón*. Le *sophón* — l'étant (recueilli) dans l'être - est maintenant expressément cherché. Parce que le *phileîn* n'est plus un accord originel avec le *sophón,* mais une recherche spécifiquement tendue *vers* le *sophón,* le *phileîn to sophón* devient " *philosophía* ". Cette tension inquisitive est déterminée par l'Éros. » (Tr. fr. p. 22.)

3. Nous nous y engageons, de façon encore préliminaire dans l'essai recueilli en fin de volume, «L'oreille de Heidegger, Philopolémologie, *Geschlecht IV*».

4. *Sein und Zeit,* § 34, p. 163.

sen) dont Heidegger propose aussi une analytique existentiale [1]. La provenance de l'appel, son *Woher,* est une *Unheimlichkeit*[2] qui suffirait à déloger toute domesticité simple si elle ne jouait un rôle plus ambigu mais spectral et toujours décisif dans le discours de Heidegger. La voix de l'appel est d'ailleurs ressentie comme une voix *étrangère,* non intime (« *unvertraut — so etwas wie eine* fremde *Stimme* ») par le « On » de tous les jours [3]. Le sexe de cet « ami » n'étant pas déterminé, nous serions aussi tenté de greffer sur cette lecture des questions posées ailleurs [4] au sujet du mot *Geschlecht* et de la différence sexuelle chez Heidegger.

Le moment de la sophistique signifierait une scission dans la pensée de l'harmonie. Pour cicatriser cette blessure, pour apaiser cette discorde ou ce discord dans l'harmonie de l' *Einklang,* pour reconstituer le *phileîn* originaire ainsi interrompu, la philosophie inquiète et nostalgique demande «qu'est-ce que...?» Elle devient par là ce qu'elle est, la philosophie, comme si sous la question « qu'est-ce que ? *(tí estin)* », ou « qu'est-ce que l'étant ? », « l'étantité de l'étant *(tí to on)* ? », la philosophie se demandait implicitement : qu'est-ce qui s'est passé ? Qu'est-il arrivé ? autrement dit : Qu'est-il arrivé au *phileîn* ou à l'*Einklang* originaire ? Pourquoi l'harmonie a-t-elle été interrompue ? Pourquoi la discorde et le discord ? Pourquoi le logos en a-t-il été affecté, lui qui signifie le rassemblement de l'Un ?

Ces mêmes questions devraient conduire, à travers le *Gespräch* du penseur avec le poète, parole à deux qui suppose toujours quelque amitié, vers deux types de textes : d'une part ceux qui s'adressent à Hölderlin (« *Wo aber sind die Freunde ? »* dans *Andenken* [5]), d'autre part

1. *Sein und Zeit,* § 57 et suiv.

2. § 58.

3. § 57, p. 277.

4. « *Geschlecht :* différence sexuelle, différence ontologique », dans *Psyché,* Galilée, 1987 et « La main de Heidegger *(Geschlecht II)* », dans *Heidegger et la Question,* Flammarion, « Champs », 1990.

5. Cf. aussi le texte de Heidegger qui porte le même titre in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung,* Klostermann, Frankfurt-am-Main, 1951. Ce texte est traduit par Jean Launay sous le titre « Souvenir » dans *Approche de Hölderlin,* Gallimard, 1962, 1973. Après avoir noté que « l'unisson des mêmes pensées et ainsi l'appartenance mutuelle se révèlent comme la substance et la constance de l'amitié », Heidegger cite le vers « Mais où sont les amis ? Bellarmin/avec son compagnon ? ». Et il séjourne longtemps auprès de l'unicité de cette « vraie question » (il n'y en a pas d'autre dans le poème) qui pourrait bien être adressée *aux* amis, les seuls à parler, à se parler et à s'entendre, plutôt que posée *au sujet des* amis (p. 163). Il faudrait suivre plus patiemment que nous ne le faisons ici la méditation heideggerienne autour de l'Un singulier,

ceux qui s'adressent à Trakl, aux figures de « l'ami qui suit l'étranger », du frère et de la sœur, précisément autour de ce motif du *Geschlecht* [1]. Mais la question « Qu'est-ce que la philosophie ? », la philosophie en tant que *philia tou sophóu,* Heidegger la répète et l'interprète souvent dans le retentissement du *phileîn* tel qu'il résonne dans la sentence héraclitéenne (« *Der Spruch Heraklits : phûsis krúptesthai phileî »).* Heidegger traduit la *philia* par faveur accordée *(Gunst),* protection bienveillante, bonne grâce [2] « Dans la *phûsis* règne la bienveillance ce qui accorde ou s'accorde, comme le favorable de la faveur [3]. ». Ou encore : « Nous comprenons le *phileîn* comme la faveur ou la sollicitude [4]. » *Philia* nommerait ici le rapport essentiel, réciproque ou alternatif *(wechselweise)* entre le lever, l'ouvrir ou le s'ouvrir *(Aufgehen)* et le déclin ou le se-dissimuler *(Untergehen [Sichverbergen])* de la *phûsis*.

Que veut dire accorder ? En quelle langue est-il accordé de l'entendre ?

En tant que *philia,* la *phûsis* accorde. Elle est l'accord, l'accord en soi de l'harmonie et l'accord donné, mais sa sollicitude pour la révélation s'accorde aussi à la dissimulation de soi : accord en soi de ce qui s'accorde au lever et de ce qui s'accorde au déclin, de l'*Aufgehen* comme de l'*Untergehen*. Et comme toujours, pour Heidegger, sous la loi d'un *logos* qui rassemble et recueille. Le rassemblement *(Versammlung)* prévaut toujours, même s'il accorde ensemble les tensions d'un discord. *Phûsis* et *philia, phûsis* comme *philia :* l'une, comme l'autre, garde ce rapport à la fois généreux et jaloux à elle-même, si on peut dire, elle *aime* à *se cacher, krúptesthai phileîn*. Elle aime se cacher et elle n'aime qu'à se cacher, elle aime à la condition de se cacher. Le retrait de la pudeur donne ici le mouvement même, il donne dès l'origine et non au soir

du « Plus d'un » (« Plus d'un / A pudeur d'aller à la source. ») et du « Et voilà que je suis seul » à partir duquel s'annonce le sens poétique de la question « Mais où sont les amis ? ». « Nous ne les connaissons pas. L'autre est déjà arrivé au pays. Il commence à présent *chez lui* ce qu'on peut nommer proprement la marche à la source. » (Pp. 175-176.)

1. J'aborderai ce texte dans un essai à paraître *(Geschlecht III)* et renvoie ici aux remarquables travaux de David Farrell Krell, notamment à *Intimations of Mortality,* Pennsylvania State University Press, University Park et Londres, 1986, p. 163 et suiv. et « Passage à la sœur, Heidegger et *Geschlecht* », dans *Le Passage des frontières,* Galilée, 1994, p. 459.

2. Cf. le cours de 1943-1944 sur Heraclite, *Gesamtausgabe,* Bnd 55, p. 127 et suiv.

3. *Gönnen, Gewähren. « In der* phúsis *waltet die Gunst »,* p. 132. Nous insisterons sur ces mots très chargés, *« walten »* (régner, dominer, prédominer) et « *Gewalt »* (force, violence, pouvoir, etc.), dans « L'oreille de Heidegger » et dans *Force de loi*.

4. *t Wir verstehen das* phileîn *als die Gunst und das Gönnen »* (p. 136).

de quelque péché, il donne le don de ce qui accouple ainsi, pour les accorder l'une à l'autre, *phúsis* et *philía,* et le *phúein* au *phileîn*.

Et sur la voie de ce phûein (naître, croître, pousser, grandir, s'épanouir), sur la voie de cette génération comme *phileîn,* on pourrait être tenté de retracer ici la généalogie de cette généalogie, de ce généalogisme que nous avons avec tant d'insistance reconnu dans les figures politiques de la *philía,* en particulier dans l'autochtonisme et son fratrocentrisme. Serait-il si difficile de trouver la trace de l'autochtonisme grec dans la pensée heideggerienne ? Personne n'en doute, tant la chose paraît évidente.

Jusqu'à un certain point, il nous faut tenir compte, certes, d'un souci de Heidegger : éviter l'*anachronisme* dans cette entente de *philía* et de *phileîn*. Or la plus grave surdité consisterait selon lui à anthropologiser, à psychologiser, à subjectiviser le *phileîn,* Heidegger semble en rendre responsable une métaphysique moderne, en tout cas une philosophie post-chrétienne de la subjectivité. Il paraît parfois difficile de le suivre dans cette scansion epochale, surtout quand il exclut Aristote de cet anthropologisation de la *philía* ou du *phileîn*. Anachronique est sans doute l'opposition sujet/objet. Mais comment soutenir que le point de vue anthropologique, voire psychologique, reste étranger à Aristote ? Il est vrai aussi que Heidegger ne parle pas alors de discours sur l'*anthropos* ou sur la *psukhé en général,* mais de ce qu'on appelle dans *les temps modernes* anthropologie ou psychologie. Ce sont ces prétendues disciplines qui dépendraient d'une métaphysique de la subjectivité, d'une interprétation de l'homme comme sujet. Ce qui permet de lire, dans ce même passage, que le christianisme constitue l'étape préparatoire à une éducation des passions et même à une psychologie. La première conséquence, si on devait suivre Heidegger sur cette voie, ce serait de tenir pour « métaphysiques chrétiennes de la subjectivité » *tous* les discours sur l'amitié que nous avons évoqués jusqu'ici, tous les traités *de amicitia* post-aristotéliciens, qu'ils fussent romains, néo-romains, ou non. Et il en irait donc de même pour toutes les « politiques » que nous tentions d'y déchiffrer. Elles resteraient des politiques de la subjectivité psychologique, tout comme le concept du politique sur lequel elles prétendent se régler. Sans exception, traités, confessions, poèmes, fictions, ils auraient commencé par subjectiviser, anthropologiser, psychologiser — voire christianiser - la *philía*.

Or pour les Grecs, il n'y aurait pas de psychologie. Pas de « sujet » anthropologique. Le traité *Peri psukhés* d'Aristote n'aurait rien à voir avec une « psychologie ». Dans son accomplissement même, la métaphysique deviendrait « psychologie ». La psychologie et l'anthropologie seraient « le dernier mot » de la métaphysique. Psychologie et technique

vont « la main dans la main [1] ». Quoi qu'il en soit de cette distribution epochale et des problèmes qu'elle pose, la conclusion en serait claire : quand Heidegger évoque l'ami ou l'amitié, il le fait dans un espace qui n'est pas, n'est plus, ou n'est pas encore celui de la personne ou du sujet, ni de l'*ánthrōpos,* objet de l'anthropologie, ni de la *psúkhḗ* des psychologues. Ni donc d'une politique qui s'y coordonnerait.

Quand, dans un texte assez tardif, Heidegger tente de revenir à une expérience de la parole ou de la langue (Sprache) assez originaire pour précéder en quelque sorte le questionnement même (das Fragen) ; quand il rappelle que ce questionnement, à savoir le moment même de la recherche, du savoir, de la philosophie, présuppose un certain acquiescement (Zusage), un accord donné à la Sprache, engagé en elle, il retrouve peut-être cette instance du phileîn qui n'est pas encore devenu philosophía, tension questionnante, érotisation d'un Streben, crispation jalouse, nostalgique, endeuillée ou curieuse d'Éros, puis, sur ce fond, subjectivation, psychologisation, politisation métaphysiques.

(Nous avons essayé ailleurs, plus d'une fois, de prendre acte et de tirer les conséquences d'un tel gage archi-originaire, à la veille de toute question. Quand nous proposons ici de penser une certaine expérience du peut-être « avant » même la possibilité d'un tel gage qui doit s'y trouver d'abord suspendu, nous ne pouvons que surenchérir dans la mise en garde heideggerienne contre une interprétation « subjective », « psychologique », « métaphysique » de la philía et de sa « politique ». Mais c'est pour entraîner ce mouvement dans une autre direction, et ici vers une pensée de l'amitié qui ne saurait respirer dans le « rassemblement » (Versammlung) qui l'emporte sur tout et accorde originairement la philía à la phúsis et au logos.)

C'est peut-être dans une région ainsi soustraite à la subjectivité métaphysique que résonne alors, pour Heidegger, « la voix de l'ami ». Peut-être s'agit-il de ce que nous appelions plus haut la « communauté » minimale - mais aussi incommensurable à toute autre, parlant la même langue ou priant, ou pleurant pour la traduction dans l'horizon d'une

1. «Dans le monde grec, il n'y a pas de psychologie. Le traité d'Aristote, Peri Psukhēs, n'a rien à faire avec la " psychologie ". Dans l'accomplissement de la métaphysique, la métaphysique devient " psychologie ", c'est-à-dire que la psychologie et l'anthropologie sont le dernier mot de la métaphysique : la psychologie et la technique vont la main dans la main. » Op. cit., p. 130.

seule langue, fût-ce pour y manifester un désaccord : amitié d'avant les amitiés. Il faudrait ajouter : d'« avant » l'inimitié.

Cette promesse d'avant les amitiés aurait partie liée avec le « oui, oui », cette promesse de mémoire dont nous avons tenté ailleurs l'analyse. La double affirmation doit rester essentiellement risquée, menacée, ouverte. Surtout, elle ne se laisse pas définir ou poser, elle ne se réduit pas à une position déterminée. En tant que telle, elle se soustrait à l'opposition. Elle n'est donc pas encore « politique », du moins au sens strictement codé de la tradition que Schmitt prétend définir. Nous pourrions alors resituer ainsi le « Concept du politique ».

Sans même revenir sur les affinités que ce « concept » peut entretenir avec une certaine politique, dans un contexte dominé par le national-socialisme, on peut en effet tenter à ce point précis de reconnaître au moins des différences topiques : entre le propos de Heidegger et celui de Schmitt d'une part, entre ces deux propos et celui que nous tentons d'articuler, ici ou ailleurs.

Sur le fond d'une sorte de communauté historique ou d'une affinité de co-appartenance dont il faudrait reconstituer tous les traits, Schmitt semble d'abord partager avec Heidegger une ferme conviction : il faut remonter en deçà de la détermination subjectale ou anthropologique du couple Freund/Feind. De même, il faudrait en soustraire toutes les déterminations dépendantes ou correspondantes : psychologique, anthropologique, morale, esthétique, économique. Pour éclairer l'affinité et la différence entre Heidegger et Schmitt, nous devons revenir encore une fois sur certaines analyses de ce dernier, pour les relire autrement, en particulier dans sa logique ou son ontologie de la « possibilité réelle » :

> « La distinction spécifique du politique, à laquelle peuvent souvent se ramener les actes et les mobiles politiques, c'est la discrimination entre l'ami et l'ennemi. »
>
> « Le sens de cette distinction de l'ami et de l'ennemi, c'est d'exprimer le degré extrême d'union ou de désunion, d'association ou de dissociation ; elle peut exister en théorie et en pratique sans pour autant exiger l'application de toutes ces distinctions morales, esthétiques, économiques ou autres. » [à savoir : les distinctions mentionnées plus haut : bon-mauvais, beau-laid][1].
>
> « Les concepts d'ami et d'ennemi doivent être entendus dans leur sens concret, existentiel, et non point comme des métaphores ou des symboles, il ne faut pas les atténuer en y mêlant des représentations économiques,

1. Op. cit., pp. 26-27 ; p. 64.

morales ou autres, ni surtout les interpréter psychologiquement dans un sens privé-individualiste, comme s'ils exprimaient des sentiments et des tendances privées. Ces concepts ne sont ni des oppositions normatives ni des oppositions " purement spirituelles " [« rein geistigen »] [1].

« Le cas de guerre est resté, jusque dans le présent, l'épreuve décisive par excellence. En cette occasion comme en beaucoup d'autres, on peut dire que c'est la situation d'exception qui revêt une signifiration particulièrement déterminante, révélatrice du fond des choses. Car il faut qu'il y ait lutte réelle pour que se manifeste la logique ultime de la configuration politique qui oppose l'ami et l'ennemi. C'est dans la perspective de cette extrême possibilité que la vie des hommes s'enrichit de sa tension spécifiquement *politique*.

Un monde d'où la possibilité de cette lutte aurait été entièrement écartée et bannie, une planète définitivement pacifiée, serait un monde sans discrimination de l'ami et de l'ennemi et par conséquent un monde sans politique. Ce monde-là pourrait présenter une diversité d'oppositions et de contrastes peut-être intéressants, toutes sortes de concurrences et d'intrigues, mais il ne présenterait logiquement *aucun antagonisme* au nom duquel on pourrait demander à des êtres humains de faire le sacrifice de leur vie et de donner à certains le pouvoir de répandre le sang et de tuer d'autres hommes. Une fois de plus, il est sans importance pour la définition du politique que l'on appelle ou non de ses vœux, comme un idéal, ce monde sans politique. On ne saurait saisir le phénomène politique en faisant abstraction de cette possibilité réelle de regroupement en amis et ennemis, *quelles qu'en soient les conséquences pour l'évaluation du politique d'un point de vue religieux, moral, esthétique ou économique*.

La guerre, ce moyen extrême de la politique, rend manifeste cette possibilité d'une discrimination entre l'ami et l'ennemi, discrimination sur laquelle se fonde toute représentation politique, et elle n'a de sens que pour autant que cette discrimination subsiste comme réellement présente *(real vorhanden),* ou du moins réellement possible *(real möglich),* au sein de l'humanité. En revanche, *une guerre menée pour des motifs prétendus " purement " religieux, " purement " moraux, " purement " juridiques ou "purement" économiques serait une absurdité* (sinnwidrig). *Il n'est pas possible de déduire la configuration ami-ennemi, et donc une guerre, à partir des oppositions spécifiques de ces domaines de la vie humaine*. Une guerre n'est pas nécessairement un acte de piété, ni un bien moral ni encore quelque chose de rentable [2]. »

Schmitt propose en somme une déduction du politique comme tel depuis un lieu où il n'y en avait pas encore. Entre l'originaire et le

1. Op. *cit.,* p. 28 ; p. 66.
2. Pp. 35-36; Pp. 73-74 (je souligne).

dérivé, l'opposition doit être rigoureuse et tranchante (et *cette* logique de l'opposition, *sur ce point,* est commune à Heidegger et à Schmitt). Pour déduire le politique, il faut penser l'ennemi comme tel, c'est-à-dire la possibilité d'une guerre proprement politique :

> « S'il existe effectivement des ennemis au sens ontologique du terme, tel qu'on l'entend ici, il est logique *(sinnvoll),* mais d'une logique exclusivement politique *(aber nur politisch sinnvoll),* de se défendre contre eux, et de lutter avec eux si nécessaire par l'emploi de la force physique. [...] Aussi longtemps qu'un peuple existe dans la sphère du politique, il devra déterminer lui-même la distinction entre amis et ennemis, tout en la réservant pour les conjonctures extrêmes - dont il décide lui-même. C'est là l'essence de son existence politique. [...] Une guerre ne tire pas son sens du fait qu'elle est menée pour des idéaux ou pour des normes de droit, une guerre a un sens quand elle est dirigée contre un ennemi effectif. Tout ce qui obscurcit cette catégorie de l'ami et de l'ennemi s'explique par son amalgame avec de quelconques abstractions

Si Schmitt détermine le politique depuis l'ennemi plutôt que depuis l'ami, ce n'est sans doute pas là une dissymétrie simplement inconséquente. Comme nous le rappelions plus haut, Schmitt se fie à une nécessité qu'il nomme lui-même dialectique. Si l'on voulait dériver une politique de l'amitié plutôt que de la guerre, il faudrait encore s'entendre sur ce qu'« ami » veut dire. Or la signification d'« ami » ne se détermine que dans la distinction oppositionnelle « ami-ennemi ». C'est en fait à cette logique oppositionnelle, à l'opposition ami/ennemi, à la possibilité de la guerre plutôt qu'au fait dissymétrique de l'inimitié que Schmitt recourt dans sa déduction du politique. La question vers laquelle nous nous avançons ici concernerait peut-être la possibilité d'une expérience de l'amitié hors ou en deçà de cette logique oppositionnelle ou « polémologique », et donc aussi de la *pureté* que cette dernière semble exiger.

Or bien que Heidegger partage avec Schmitt ce souci de la pureté oppositionnelle, on chercherait sans doute en vain chez lui une telle déduction *déterminante* du politique. Est-ce un manque, une absence subie ou voulue ? Est-ce parce que, remontant en deçà de cette détermination, vers une zone plus originaire, Heidegger ne se donnait plus les moyens d'une dérivation déterminante ? Est-ce la modernité d'une telle détermination qui *fait défaut ?* Mais où et à qui ? À Heidegger

1. Pp. 50-51 ; Pp. 90-91.

ou à la modernité même ? Et si Heidegger, dans la logique même de Schmitt, avait compris cette dé-politisation proprement moderne d'un monde où le concept d'ennemi perd ses limites ? Et si Heidegger avait pensé que cette dé-politisation (nihiliste en somme, aurait-il dit) n'est que la vérité de la politique, du concept métaphysique de la politique ainsi porté à son achèvement ? Si bien que Schmitt deviendrait alors le dernier grand métaphysicien de la politique, le dernier grand représentant de la métaphysique européenne de la politique. Discutable ou non (nous n'en discuterons pas ici), une telle hypothèse ne manquerait, nous semble-t-il, ni d'intérêt ni de vraisemblance - ni, justement, de promesse pour la pensée politique, pour la politique tout court. Car ce n'est pas le moindre paradoxe et le moindre intérêt de la tentative schmittienne que cet entêtement réactif à conserver, restaurer, reconstituer, sauver ou raffiner des distinctions oppositionnelles classiques au moment où l'attention portée à une certaine modernité (celle de la « technique », celle de la guerre qui en est indissociable, de la guerre des partisans ou de la guerre froide, des guerres en cours ou à venir) le poussait à prendre acte de l'effacement des distinctions fondamentales. Comme distinctions métaphysiques, théologieõ-politiques, disons plutôt onto-théologiques.

Comment Schmitt peut-il s'étonner ? Comment peut-il se plaindre des difficultés rencontrées par une réflexion qui prend pour objet la distinction de l'ami et de l'ennemi alors qu'il reconnaît lui-même que notre « époque [...] tout à la fois produit des engins d'extermination nucléaire et efface la distinction entre guerre et paix » ? Schmitt ne rêve-t-il pas d'améliorer l'instrument d'une théorie classique (qui d'ailleurs, selon lui, n'aurait jamais bien servi) pour l'ajuster à une modernité, à une théorie du politique et à une polémologie modernes qui n'en ont plus que faire ? Il écrit ainsi :

> « L'ère des systèmes est révolue. Le début de la grande époque de la république européenne *[Epoche des europäischen Staatlichkeit],* il y a trois cents ans, vit la naissance de magnifiques systèmes de pensée. Il n'est plus possible, de nos jours, d'en édifier de semblables. Seule demeure possible une rétrospective historique recueillant l'image de cette grande époque du *jus publicum Europaeum,* avec ses concepts d'État, de guerre et d'ennemi juste, dans la conscience de sa systématique . »

II note plus bas que la guerre froide provoque

1. P. 17 ; Pp. 51-52. Cette préface rappelle la rétrospective tentée dans ***Nomõs der Erde,*** 1950.

> « la rupture de ces axes de concepts couplés qui supportaient jusqu'ici le système traditionnel de limites et de formes imposées à la guerre. La guerre froide ignore totalement les distinctions classiques entre guerre, paix et neutralité, entre politique et économie, militaires et civils, combattants et non-combattants, à l'exception de la distinction entre l'ami et l'ennemi, dont la logique préside à sa naissance et détermine sa nature.
>
> Rien d'étonnant si le vieux mot anglais *foe* [*] est sorti de sa léthargie d'archaïsme vieux de quatre cents ans pour rentrer en usage, ces deux dernières décennies, à côté du mot *enemy*. Comment pourrait-on, dès lors, en une époque qui tout à la fois produit des engins d'extermination nucléaires et efface la distinction entre guerre et paix, empêcher le cheminement d'une réflexion qui a pour objet la distinction de l'ami et de l'ennemi ? » [1]

Là encore, à travers des écarts qu'il faut d'abord se garder de réduire et qui exigeraient un patient travail, Heidegger partage l'inquiétude de Schmitt, il souscrit à son diagnostic et à son pronostic : la distinction entre la guerre et la paix est en train de disparaître dans le déploiement technologique des guerres modernes comme « guerres mondiales ». Une guerre mondiale n'est plus une guerre - ni bien sûr la paix. Heidegger maintenant :

> « " Les guerres mondiales " et leur aspect « total » *(und ihre « Totalität »)* sont déjà des conséquences de l'abandon loin de l'être *(Seinsverlassenheit)*. Ils poussent à mettre en sûreté, comme un fonds, une forme permanente d'usure *(Vernutzung)*. L'homme se trouve pris, lui aussi, dans ce processus et il laisse voir désormais son caractère : d'être la plus importante des matières premières [...] il devient en même temps l'"objet " de l'abandon de l'être. Les guerres mondiales constituent la forme préliminaire *(Vorform)* que prend la suppression *(Beseitigung)* de la différence entre la guerre et la paix, suppression devenue nécessaire, dès lors que l'étant est abandonné loin de toute vérité de l'être et qu'ainsi le « monde » est devenu un non-monde *(Unweit)* [...]. Changées, ayant perdu leur essence propre *(zu ihrem Unwesen abgeändert),* la " guerre " et la " paix " sont prises dans l'errance *(Irrnis) ;* devenues méconnaissables, aucune différence entre elles n'apparaissant plus, elles ont disparu dans le déroulement pur et simple des activités qui, toujours davantage, font

* *Foe : (Shorter Oxford Dictionary) : 1. in early use, an adversary in deadly feud or mortal combat ; now one who hates and seeks to injure another (Old English) 2. One belonging to a hostile army or nation, an enemy in battle or war (Middle English).*

1. P. 18; pp. 53-54.

> les choses faisables *(Machen von Machbarkeiten)*. Si l'on ne peut répondre à la question : quand la paix reviendra-t-elle ? ce n'est pas parce qu'on ne peut apercevoir la fin de la guerre, mais parce que la question posée vise quelque chose qui n'existe plus, la guerre elle-même n'étant plus rien qui puisse aboutir à une paix [1]. »

Ce que Schmitt et Heidegger gardent en commun, semble-t-il, c'est le crédit accordé à l'*opposition :* non seulement à la logique oppositionelle (dialectique ou non, celle qui fait sourire le Nietzsche du « dangereux peut-être »), non seulement aux distinctions pures, à l'opposition pure entre l'originaire et le dérivé, mais à l'oppositionnalité même, à l'adversité ontologique, à ce qui maintient ensemble les adversaires, et les rassemble dans le *logos* comme *pólemos* ontologique[2]. Malgré ces affinités, on peut gager que Heidegger devait tenir le discours schmittien pour un tribut payé, par un théoricien lucide, une fois de plus, à une métaphysique post-chrétienne de la subjectivité, incapable de poser d'authentiques questions ontologiques et de porter tous ses concepts à la hauteur de ces questions. Notamment autour de ces valeurs de « possibilité », de « possibilité réelle » ou « présente » *(vorhanden)* qui jouent un rôle organisateur dans *Le Concept du politique*. Et encore plus autour du couple ami/ennemi, couple de sujets, couple qui laisse finalement dans l'ombre la question même de *ce qu'est* en dernière instance un sujet (individuel ou collectif) et de *ce qu'est* l'amitié ou son contraire.

La possibilité même de la question, sous la forme « qu'est-ce que... ? » semble donc, depuis toujours, supposer cette amitié d'avant les amitiés, cette affirmation *antérieure* de l'être-ensemble dans l'allocution. Une telle affirmation ne se laisse plus simplement intégrer, surtout pas *présenter* comme un être-présent (substance, sujet, essence ou existence) dans l'espace d'une ontologie, *précisément parce qu'elle ouvre cet espace*. Le « je-qui » auquel se rapporte l'énoncé de Nietzsche dans *Humain trop humain (« Rufich, der lebende Tor »)* ne supposerait pas nécessairement, sous son apparence grammaticale, la présence d'un tel sujet, d'un étant-présent comme sujet. Donc d'une calculabilité de *l'un* indivisible et identique à lui-même, de cet *un* auquel en somme rien ne peut arriver qui l'affecte

1. « *Überwindung der Metaphysik »,* dans *Vorträge und Aufsätze,* Neske, 1954, Pp 88-89. Il s'agit de Notes des années 1936 à 1946; le fragment XXVI, dont ces lignes sont extraites, fut publié en 1951 dans le *Cahier Barlach* de Darmstadt. Nous citons la traduction française par A. Préau, *Essais et Conférences,* Gallimard, 1958, pp. 106-107.

2. Nous espérons le montrer plus loin, dans « L'oreille de Heidegger ».

en son être, le divise ou l'entame, aucune décision surtout par laquelle cette identité à soi serait mise en jeu, rien donc qui ne flotte à la surface d'une substantielle et impassible autonomie.

Derrière le jeu logique de la contradiction ou du paradoxe, peut-être le « O mes amis, il n'y a nul amy » signifie-t-il d'abord et finalement ce débordement du présent par l'indéniable futur antérieur qui serait le mouvement même et le temps de l'amitié. N'avoue-t-il pas un indéniable futur antérieur, l'absolu d'un passé comme d'un avenir *imprésentables,* c'est-à-dire de traces qu'on ne peut jamais que dénier en les convoquant au jour de la présence phénoménale ?

Une torsion temporelle nouerait ainsi la proposition predicative (« il n'y a nul amy ») à l'intérieur de l'apostrophe (« O mes amis »). La torsion de cette dissymétrie envelopperait le constat théorique ou la connaissance dans la performativité d'une prière qu'il n'épuiserait jamais.

Cette dissymétrie nous reconduit à la *question de la réponse*.

Comment enchaîner la *question de la réponse* à la question de la responsabilité ? Et pourquoi faire de l'amitié un lieu privilégié pour cette réflexion ? Une brève grammaire de la réponse, ou plutôt du « répondre », permettrait de l'entrevoir à titre préliminaire. Nous esquissons une telle grammaire à partir d'une langue, le français, mais, *dans ce cas du moins,* les concepts ne semblent pas de part en part limités par la langue. Non qu'ils vaillent *en général* au-delà de toute langue (syntaxe et lexique) mais, dans ce contexte-ci, ils paraissent traduisibles à l'intérieur de l'ensemble des langues européennes qui *nous* autorisent ici à interroger quelque chose comme *notre* culture et notre concept de la responsabilité. C'est assez dire que cette grammaire, si schématique soit-elle, sera un peu plus qu'une grammaire.

On dit « répondre de- », « répondre à- », « répondre devant- ». Ces trois modalités ne sont pas juxtaposables, elles s'enveloppent et s'impliquent l'une l'autre. On *répond de—,* de soi ou de quelque chose (de quelqu'un, d'une action, d'une pensée, d'un discours) *devant—,* devant un autre, une communauté d'autres, une institution, un tribunal, une loi. Et toujours on répond *de—* (de soi ou dé son intention, de son action, de son discours), *devant—,* en répondant d'abord *à-,* cette dernière modalité paraissant ainsi plus originaire, plus fondamentale et donc inconditionnelle.

1. On *répond de soi,* de ce qu'on est, dit ou fait, et cela au-delà du simple présent. Le « soi » ou le « moi » supposent donc l'unité, autrement dit la mémoire de qui répond. On appelle souvent cela l'unité du sujet

mais on peut concevoir une telle synthèse de la mémoire sans recourir nécessairement au concept de *sujet,* en tout cas du sujet comme étant-présent (prédicat difficile à réduire si le mot « sujet » veut encore dire quelque chose qui ne soit pas arbitrairement ou conventionnellement rapporté à l'histoire sémantique de ce mot). Cette unité n'étant jamais assurée en elle-même comme synthèse empirique, le *nom* dit *propre* devient l'instance à laquelle est confiée la reconnaissance de cette identité. «Je » suis tenu pour responsable de « moi-même », c'est-à-dire de tout ce qui est imputable à (ce) qui porte mon nom, l'imputabilité supposant la liberté, certes, et une liberté non présente mais aussi que ce qui porte mon nom reste le « même » : non seulement d'un moment à l'autre, d'un état à l'autre de ce qui le porte mais au-delà même de la vie ou de la présence en général, par exemple de la présence à soi de ce qui le porte. L'instance dite ici du « nom propre » ne se réduit pas nécessairement au nom d'état civil, au patronyme ou à l'appellation sociale, bien que ces phénomènes en soient la manifestation le plus souvent déterminante.

La question du nom propre est évidemment au cœur de la problématique de l'amitié. La *philía* présocratique pouvait peut-être se passer du nom propre, du moins de ce que nous appelons ainsi, s'il est vrai, comme le prétend Heidegger, qu'elle est plus vieille que la subjectivité. Mais à supposer que le nom propre suppose très strictement un concept de la subjectivité (rien ne paraît moins assuré), il nous est bien difficile de penser une amitié sans nom propre, que celui-ci corresponde ou non à un patronyme d'état civil. L'amitié pour La Boétie, dit ainsi Montaigne, fut d'abord l'amitié pour un nom. Elle précéda leur rencontre. Plus précisément cette rencontre ou « accointance » eut lieu longtemps « avant que je l'eusse veu, et me donna la première connoissance de son nom, acheminant ainsi cette amitié... » :

> « Il y a, au delà de tout mon discours, et de ce que j'en puis dire particulièrement, ne scay quelle force inexplicable et fatale, médiatrice de cette union. Nous nous cherchions avant de nous estre veus, et par des rapports que nous oyïons l'un de l'autre, qui faisoient en nostre affection plus d'effort que ne porte la raison des rapports, je croy par quelque ordonnance du ciel : nous nous embrassions par noz noms [1]. »

2. On répond d'abord à l'autre : à la question, à la demande, à la prière, à l'apostrophe, à l'appel, au salut ou au signe, à l'adieu de

1. «De l'amitié», *op. cit.,* pp. 224-225.

l'autre. Cette dimension du *répondre,* comme répondre à—, paraît plus originaire que les autres pour deux raisons. D'une part on ne répond de soi et en son propre nom, on n'est responsable que devant la question, la demande, l'interpellation, l'« instance » ou l'« insistance » de l'autre. D'autre part, le nom propre qui structure le « répondre-de-soi » est en lui-même *pour l'autre,* soit que l'autre l'ait choisi (par exemple le nom qui m'est donné à ma naissance, que je n'ai jamais choisi et qui m'introduit dans l'espace de la loi), soit que, de toute façon, il implique l'autre dans l'acte même de l'appellation, dans son origine, sa finalité et son usage. Le *répondre* suppose toujours l'autre dans le rapport à soi, il garde le sens de cette « antériorité » dissymétrique jusque dans l'autonomie apparemment la plus intérieure et la plus solitaire du « quant à soi », du for intérieur et de la conscience morale jalouse de son indépendance — autre mot pour la liberté. Cette antériorité dissymétrique marque aussi la temporalisation comme structure de la responsabilité.

3. Répondre *devant :* cette expression semble d'abord modaliser le « répondre à- ». On répond *devant* l'autre parce que d'abord on répond *à* l'autre. Mais cette modalisation est plus ou autre chose qu'une spécification exemplaire. En elle se joue une partie décisive dont nous devrions enregistrer tous les effets. L'expression « devant » marque en général, à même l'idiome, le passage à une instance institutionnelle de l'altérité. Elle n'est plus singulière mais universelle dans son principe. On répond *à* l'autre qui peut toujours être singulier, et doit d'une certaine façon le rester, mais on répond *devant la loi,* un tribunal, un jury, une instance autorisée à représenter légitimement l'autre, dans la forme institutionnelle d'une communauté morale, juridique, politique. Nous avons ici deux formes ou deux dimensions du *respect* impliqué par toute *responsabilité*.

Avec la rigueur, la force et l'originalité que Kant confère à ce concept, dira-t-on que le respect introduit une nouvelle configuration dans cette histoire philosophique de l'amitié dont nous interrogeons le canon ? Notons d'abord au passage que ces deux mots, *respect* et *responsabilité,* qui se lient et se provoquent sans cesse, semblent faire référence, pour l'un, en langue de famille latine, à la distance, à l'espace, au regard, et pour l'autre au temps, à la voix et à l'écoute. Pas de respect, comme son nom l'indique, sans la vue, et la distance d'un *espacement*. Pas de responsabilité sans réponse, sans ce que parler et entendre disent *invisiblement* à l'oreille et qui prend du *temps*. La co-implication de la

responsabilité et du respect est sensible au cœur de l'amitié dont une des énigmes tiendrait à cette distance, à cet égard dans ce qui regarde l'autre : une séparation respectueuse semble distinguer l'amitié de l'amour.

Kant, le premier sans doute, le premier avec une telle rigueur critique et thématique, a voulu cerner le propre de ce respect amical. Il n'y a pas d'amitié sans « respect de l'autre ». Le respect d'amitié est certes inséparable d'une « volonté moralement bonne » (tradition de la *vertu* dans la *prêté philía,* d'Aristote à Cicéron et à Montaigne). Mais pour autant il ne se confond pas simplement avec le respect *purement moral,* celui qui n'est dû qu'à sa « cause », la loi morale, et ne trouve dans la personne qu'un exemple. Respecter l'ami, ce n'est pas exactement respecter la loi. On peut avoir de l'amitié pour une personne, exemple du respect de la loi morale. On n'a pas d'amitié pour la loi, cause du respect moral.

Le passage fondamental que la *Doctrine de la vertu* consacre à l'amitié est d'une redoutable complexité [1]. Kant y cite aussi, sous une forme légèrement différente, le mot d'Aristote, et comme par hasard, c'est après avoir lui aussi salué les grands couples d'amis, des hommes toujours, des hommes seulement. Et dans ce court traité de l'amitié pourtant intitulé « De l'union intime de l'amour avec le respect dans *l'amitié* », on ne rencontre pas la moindre allusion à la femme, pas même à la différence sexuelle. Quant aux grands couples de grands hommes, ils fournissent à cette analyse son seul exemple historique, en vérité mythologique et grec, et lui soufflent ses seuls noms propres. Kant n'omet pas de noter, il est vrai, qu'il s'inscrit là dans l'espace historique et canonique de la citation. Il est donc tenu par la loi d'un genre, d'un genre presque littéraire, une sorte de roman :

> « L'amitié conçue comme réalisable dans toute sa pureté ou sa perfection (entre Oreste et Pylade, Thésée et Pirithoù's) est le cheval de bataille des auteurs de romans ; Aristote disait en revanche : " Mes chers amis, il n'existe pas d'amis ! " Les remarques suivantes pourront attirer l'attention sur les difficultés de l'amitié [2]. »

1. Il constitue précisément la *Conclusion de la doctrine élémentaire* (de l'éthique) dans la *Doctrine de la vertu (Métaphysique des mœurs,* deuxième partie, §§ 46-47), tr. A. Philonenko, Vrin, 1985.
2. Op. *cit.,* p. 148.

Quelles difficultés ? Et quels sont les schemes qui s'imposent ici encore pour penser ces difficultés, pour les établir dans leurs concepts et leur proposer des solutions ? Comme toujours, Kant inscrit la signature critique la plus inédite et la plus nécessaire dans la lignée d'une tradition. Selon la distinction aristotélicienne à laquelle Montaigne fut aussi fidèle, il commence par préciser qu'il parlera de l'amitié en tant qu'elle est « considérée dans sa perfection ». Mais à cette perfection il confère le statut très rigoureux de ce qu'on appelle l'Idée au sens kantien. Dans sa perfection, donc, c'est-à-dire comme Idée irréalisable mais pratiquement nécessaire, l'amitié suppose à la fois *amour* et *respect*. Elle doit être égale et réciproque : amour réciproque, égal respect. Cet Idéal de « sympathie » et de « communication » *(Mitteilung),* c'est un devoir d'y tendre et de le cultiver. Car si l'amitié ne produit pas le bonheur, les deux sentiments qui la composent enveloppent une dignité ; ils rendent l'homme *digne* d'être heureux. Première difficulté : si c'est un devoir que de tendre ainsi vers un *maximum* de bonnes intentions, si l'« amitié parfaite » est une « simple Idée », comment s'assurer en chemin de l'« égalité » dans le « rapport avec son prochain » ? Par exemple de l'égalité en chacune des composantes d'un même devoir (ainsi la « bienveillance réciproque »). Car la réciprocité n'est pas l'égalité, et les critères manquent pour *s'assurer* que des sentiments sont également réciproques, également intenses ou ardents dans la réciprocité. L'intensité ou la force, l'« ardeur » de l'amour (qui s'unit au respect dans l'amitié) peut rompre l'égalité tout en maintenant la réciprocité. Plus gravement encore, se demande Kant, cette ardeur de l'amour, ce « trop d'ardeur dans l'amour », cet excès même ne peut-il faire perdre quelque « chose du respect de l'autre » ? Car nous y venons, la difficulté majeure, dans l'Idée même de l'amitié, tient au caractère *contradictoire* et donc à l'équilibre instable de ces deux sentiments qui s'opposent comme l'« attraction » fusionnelle *(l'amour)* et la « répulsion » qui tient à distance *(le respect).*

Nous devons prendre acte ici d'une première limite, à nos yeux fort significative. Pour décrire ou présenter cette contradiction (qui rappelle formellement la contradiction dans le concept aristotélicien de l'amitié, telle que nous l'évoquions plus haut), Kant ne se donne aucune autre ressource que la loi naturelle que la science ou la métaphysique de la nature met à sa disposition, la loi de l'attraction (et de la répulsion) universelle. On dira que c'est là une façon de parler, une rhétorique de la présentation. Peut-être, *mais il n'y en a pas d'autre* pour Kant et celui-ci ne lui consacre aucune attention critique. Même quand il prétend

tirer de cette situation décrite en termes naturels une règle **et une** maxime. Il écrit ainsi :

> « On peut, en effet, regarder l'amour comme la force d'attraction, et le respect comme celle de la répulsion, de telle sorte que le principe du premier sentiment commande que l'on se rapproche, tandis que le second exige qu'on se maintienne à une distance convenable et cette restriction de la familiarité qui est exprimée par la règle : les meilleurs amis eux-mêmes ne doivent pas *se tratter communément,* enveloppe une maxime, qui ne vaut pas seulement pour le supérieur à l'égard de l'inférieur, mais aussi pour l'inférieur à l'égard du supérieur '. »

La maxime de cette règle concerne, comme c'est souvent le cas dans cette analyse, la nécessité du *témoignage,* d'un témoignage du respect qui ne se réduit pas pour autant aux « signes extérieurs » du respect. Quand le supérieur est blessé dans son orgueil, il peut consentir à ce que le respect qui lui est dû ne soit point témoigné, mais il doit alors y consentir seulement pour *un instant*. La maxime commande que cela ne dure qu'un instant, sans quoi le respect non marqué se perd irrémédiablement, même s'il est singé par les « marques extérieures » d'un cérémonial. Il faut donc un témoignage (extérieur) du respect qui soit l'extérieur d'un intérieur, une *expression* et non une simple extériorité. Et il lui faut résister fermement à l'épreuve du temps, il lui faut être constant et fiable, ou, disons-le encore en grec, *« bébaios »*.

Ce que Kant introduit néanmoins dans le continu d'une tradition qu'il confirme cependant, c'est, avec cet impératif de la distance (fût-elle « convenable », comme il dit) un principe de *rupture* ou d'interruption qui ne peut plus se réconcilier sans mal avec les valeurs de proximité, de présence, de rassemblement et de familiarité communautaire qui dominent la culture traditionnelle de l'amitié. Du moins Kant donne-t-il à la nécessité de cette distance, même si elle n'a pas totalement échappé à ses prédécesseurs, un statut philosophique plus rigoureux et la dignité d'une loi, avec sa règle et sa maxime. Et ce que Kant appelle ici l'amitié parfaite comme amitié « morale » (par lui distinguée de l'amitié esthétique), ce n'est plus du tout ce qu'Aristote appelait amitié « éthique » (elle-même distinguée de l'amitié « nomique » ou légale [2]). Si elle n'était pas contrariée par l'amour et l'attraction, cette distance

1. Op. *cit.,* p. 148.
2. Cf. *supra,* pp. 230-231.

respectueuse de l'autre devrait devenir infinie. On peut d'ailleurs en faire une double objection à Kant : 1. de quel *droit moral,* au nom de quoi limiter cette infinité du respect dû à l'autre, cette infinité de la distance ? 2. Pourquoi et comment une loi présentée *comme* naturelle (la « force d'attraction » venant s'opposer à la « force de répulsion ») devrait-elle intervenir pour limiter ici la distance respectueuse ? Et pourquoi cette distance serait-elle présentée *comme* une répulsion ? Cette double objection ne concernerait pas seulement le concept d'amitié mais aussi bien celui de l'amour. Pourquoi l'amour serait-il seulement la force ardente d'une attraction tendant vers la fusion, l'union et l'identification ? La distance infinie qui ouvre le respect et que Kant veut limiter par l'amour, pourquoi n'ouvrirait-elle pas *aussi* l'amour ? Et plus encore, peut-être, dans l'expérience amoureuse ou dans l'aimance en général, comme s'il fallait dire l'inverse : la distance infinie dans l'amour, un certain rapprochement dans l'amitié ? Et pourquoi le principe moral serait-il du côté de l'amitié et non de l'amour ? Cela serait-il sans rapport avec le modèle masculin de l'amitié, de la virilité de la vertu, dont Kant lui aussi, nous allons le vérifier, s'autorise en profondeur ?

C'est donc là notre hypothèse et nous allons tenter de la soutenir. Elle exige que nous soyons attentif à ce que Kant appelle l'« ami des hommes ».

N'oublions pas que nous parlons ici de la vertu, de l'amitié purement morale et non de l'amitié « esthétique » qui ne suppose pas le respect de l'autre. Kant n'est pas très doux, ni très tendre avec l'amitié. Il pense qu'elle ne doit pas être tendre. L'amitié de Kant n'est pas douce et si elle le devenait, il nous mettrait en garde contre elle. Il n'hésite pas à rappeler la souffrance et le sacrifice, la dépense aussi, qu'exigé une telle amitié. Cette négativité lui est nécessaire même si « c'est une lourde charge que de se sentir enchaîné au destin d'un autre et invité à pourvoir à des besoins étrangers ». L'amitié ne doit donc pas être une assurance sociale, une mutuelle des avantages réciproques, et l'assistance, sur laquelle l'autre doit pouvoir compter, ne saurait être la fin, le « principe de détermination » de l'amitié. Il en faut pourtant, de l'aide et de l'assistance, mais cette fois encore, au titre du « témoignage extérieur » de la bienveillance cordiale. Car cette bienveillance intérieure n'est jamais accessible directement, originairement et « en personne », dirait un phénoménologue, mais seulement par l'apprésentation à l'aide d'un signe extérieur : d'un témoignage. Autrement dit, il faut aider l'ami, non pour l'aider, parce qu'il en a besoin, ou parce que tel serait

le principe ou la fin de l'amitié, mais pour lui donner des signes d'amitié.

Pourquoi Kant se méfie-t-il en somme de la tendresse et de la douceur, de la *teneritas amicitiae ?* Il faut bien comprendre ce mouvement paradoxal car il éclaire indirectement le concept kantien de l'amour et introduit surtout une complication *catastrophique* dans la loi *naturelle* de l'attraction/répulsion qui organise pourtant cette « doctrine de la vertu » amicale. Disons-le d'abord en un mot : l'excès de tendresse tend à la possession réciproque et à la fusion (excès d'attraction) et - par suite ou par conséquent ! - cette douceur sans mesure conduit fatalement à l'interruption, voire à la rupture. Voilà donc un cas (la tendresse de la possession réciproque) où l' *attraction conduit à la rupture,* où l'attraction devient quasiment synonyme de répulsion. Trop d'amour sépare, interrompt, menace le lien social. Dans cette logique, les conséquences les plus paradoxales se déchaînent ou au contraire ne manquent pas de se nouer *strictement,* jusqu'à l'étranglement, dans le *double bind :* la loi naturelle de l'attraction/répulsion se pervertit en principe de désordre absolu. En effet, voilà qu'il faudrait donc compenser le principe de répulsion non par l'attraction qui conduirait à une répulsion pire, à l'interruption ou à la rupture, mais par la répulsion même (répulsion contre répulsion : le respect douloureux). Voilà aussi qu'il faudrait compenser le principe d'attraction non par la répulsion qui conduirait à la rupture mais par l'attraction même (attraction contre attraction : une amitié un peu tendre mais point trop). L'ennemi, l'ennemi de la morale en tout cas, c'est l'amour. Non parce qu'il est ennemi, mais parce que, dans l'excès d'attraction qu'il déchaîne, il donne lieu à la rupture, à l'inimitié, à la guerre. Il porte la haine en lui. La possession réciproque et la fusion vers lesquelles risque de tendre le tendre, ce n'est rien d'autre qu'un principe de perversion (non naturelle) au cœur de la loi naturelle de l'attraction et de la répulsion. On pourrait le comparer à une pulsion de mort ou à un principe démonique. Il viendrait hanter la vertu. S'il en est bien ainsi, l'amitié serait à la fois le signe, le symptôme, le représentant de cette perversion possible, et pourtant ce qui nous en garde. Le mal et le remède contre le mal.

Comment le concept de sa perfection morale pourrait-il, dans ces conditions, ne pas être contradictoire ? C'est du moins la lecture que nous proposons de ces quelques lignes qui, pour être écrites sur le mode un peu conventionnel de la sagesse modératrice, comme entre gens *cultivés* dans un salon de bonne compagnie, n'en portent pas moins un terrible message, un message de terreur, la nouvelle de la mort : l'amour est le mal, il peut porter le mal et le mal peut toujours venir de lui,

le mal radical du plus grand amour. Le mal, c'est l'abandon : à soi ou à l'autre. Et cela commence tout simplement, sur le seuil, avec le « sentiment », dès l'apparition du sentiment ou de *l'affection* en général. Contre *l'abandon,* une seule réponse : des « règles », et « rigides » :

> « L'amitié est cependant quelque chose de si tendre *(teneritas amicitiae)* dans la douceur de la sensation d'une possession réciproque qui s'approche de la fusion en une personne, que si on la laisse reposer sur des sentiments et que si l'on ne soumet pas cette communication réciproque et cet abandon à des principes ou à des règles rigides qui gardent de la familiarité et qui limitent l'amour réciproque par les exigences du respect, elle sera à tout instant menacée *d'interruption,* comme il arrive habituellement chez des personnes incultes, bien que cela n'aille pas toujours à la *rupture* (le peuple se bat et le peuple se raccommode). Ces personnes ne peuvent pas se passer l'une de l'autre et elles ne peuvent pas non plus s'entendre, parce qu'elles ont besoin des querelles même pour goûter la douceur de la concorde et de la réconciliation. - Dans tous les cas l'amour dans l'amitié ne peut pas être une *affection,* parce que celle-ci est aveugle dans son choix et qu'elle se dissipe avec le temps [1]. »

Peinture noire d'une passion aux couleurs noires. Cette démonisation de l'amour, si maintenant on en rapproche (il suffit de tourner la page) l'apparition d'un certain *cygne noir,* un autre paysage du kantisme, alors, donne à lire un inconscient. Et ce n'est certainement pas le seul inconscient d'un philosophe nommé Emmanuel Kant.

Quel est le secret de ce cygne noir ? Le secret.

Une réflexion sur l'éthique et la politique kantiennes de l'amitié devrait en effet s'organiser autour du concept de « secret ». Il paraît dominer (secrètement) cette *Conclusion de la doctrine élémentaire,* et marquer de façon problématique l'idéal de l'amitié comme communication *(Mitteilung)* ou partage égalitaire. A la différence de l'amitié esthétique [2], l'amitié morale exige une confiance absolue, une confiance telle que les « deux personnes » doivent partager non seulement leurs

1. *Op. cit.,* p. 149. Kant souligne.

2. On lira de ce point de vue l'extraordinaire Appendice sur les « vertus de société *(virtutes homileticae)* », ce qui y est dit de *l'humanitas aesthetica* qui ajoute de la grâce à la vertu. La grâce n'est pas la vertu, elle appartient à ces œuvres extérieures, ces ornements, ces *parerga* de la vertu, certes, mais ajouter la grâce à la vertu est un devoir de vertu ! Même s'il s'agit là de « petite monnaie », comme la « douceur du langage », la « politesse », 1'« hospitalité », la « facilité avec laquelle on se laisse aborder », etc., en un mot non pas l'amitié ni l'amicalité mais l'*amabilité*. Nous retrouverons cette « petite monnaie » tout à l'heure, dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*.

impressions, mais même leurs « jugements secrets ». Enjeu politique évident : Kant en conclut que les vrais amis doivent pouvoir tout se dire sur le gouvernement, la religion, etc. C'est très dangereux et bien *rares* sont les amis *fiables,* ceux qui sont ainsi capables de ne chercher à la détention ou à la circulation de ce secret aucun bénéfice public, aucune conséquence politique ou institutionnelle. Ils sont bien rares, et cela invite à la prudence. L'existence et la nécessité du secret sont alors corrélatives de la *raréfaction* dont nous avons tant parlé. C'est à cause du secret qu'il faudrait dire : qui a beaucoup d'amis n'en a point. Ce qui est rare, en fait, ce ne sont pas seulement les hommes dignes d'amitié, dignes du secret qu'on voudrait leur confier, ce sont les couples d'amis. On ne doit pas être surpris de retrouver ici, justement à propos du secret, le *topos* de Cicéron et de Montaigne : une grande amitié tous les trois ou quatre siècles (autre différence sous-entendue, n'est-ce pas, avec l'amour). Mais point d'amitié sans la possibilité du secret absolu. Un ami digne d'un tel secret est aussi improbable, peut-être aussi introuvable qu'un *cygne noir*.

Un cygne noir : la figure poétique de cet « oiseau rare » est empruntée à une satire de Juvénal.

> « Tout homme a des secrets et il ne doit pas les confier aveuglément à autrui, en partie à cause de la manière de penser dénuée de noblesse de la plupart, qui en feront un usage qui lui sera nuisible, et en partie à cause du manque d'intelligence de beaucoup dans l'appréciation et dans la distinction de ce qui peut ou non se répéter, ou de l'indiscrétion. Or il est extrêmement rare de rencontrer toutes ces qualités réunies dans un sujet *(rara avis in terris nigroque simillima cycno*) ;* surtout lorsqu'une étroite amitié exige que cet ami intelligent et de confiance se considère comme obligé de conserver caché à un autre ami, tenu pour également sûr, le secret qui lui a été confié, sauf permission expresse du premier qui le lui a confié.
>
> Cependant cette amitié (purement morale) n'est pas un Idéal, mais (le cygne noir !) existe réellement de temps à autre dans sa perfection. »
>
> * Juvénal, Sat. II, 6, 165

Ce cygne noir ne se trouve pas au Livre II mais au Livre VI. Et Kant (mais l'a-t-il jamais lu?) devrait savoir que Juvénal alors parle non d'un ami mais d'une femme « plus chaste que les Sabines qui, les cheveux ēpars, se jetèrent entre les combattants. » « Elle a tout pour elle : qui la supporterait comme épouse ? *(quis fēret uxorem cui constant omnia?)* »

Ne pensons pas trop aux expériences de secret trahi dont Emmanuel Kant murmure ici la confession. Pensons seulement à ces *trois* sujets

d'étonnement qui n'étonnent pas trop Kant. On aura en effet remarqué en passant ces *trois bizarreries*.

\. On ne sait pas ce qu'est un secret, et Kant non plus : seule une intelligence infinie (celle qui est ici exclue entre les hommes) pourrait donner des leçons à ceux dont « le manque d'intelligence » les empêche d'apprécier ce qui doit rester secret. Car un secret n'existe pas dans la nature, on n'en a jamais rencontré : il est ce dont on *croit savoir* qu'il *doit* rester secret parce qu'un *engagement* a été pris et une *promesse* faite dans certaines conditions non naturelles. Or dans la mesure où, comme le note Kant, cela dépend aussi de 1'« intelligence », personne ne sait absolument et en toute certitude où commence et où s'arrête la discrétion, personne, aucun sujet fini, par définition, n'en a jamais l'intelligence théorique suffisante. Kant parle donc d'un secret dont il doit savoir qu'on n'en sait jamais assez, dont on ne sait, dès lors, rien qui vaille absolument. Le secret n'est pas en son fond un objet de connaissance. C'est comme si Kant ne savait pas de quoi il parle.

2. S'il y a un problème du secret, en revanche, c'est dans la mesure où il y a deux amis *plus un* (« un autre ami, tenu également pour sûr », note Kant) et que ce discours sur le secret suppose la rupture du couple. Il suppose en tous cas que le tiers, comme ami, ami sûr et égal aux deux autres, soit déjà dans la place. Plus d'un, donc, et par conséquent plus d'un encore (car le tiers peut avoir aussi un autre ami sûr - à qui il pourra dire « jure-moi de ne pas répéter ce que j'ai juré de ne pas répéter, etc.). Donc N+un, voilà le commencement de l'amitié, là où un secret est à la fois possible et impossible. Toujours la même arithmétique, toujours le même calcul : impossible et nécessaire.

3. En dépit ou à cause de ce troisième, à l'irruption originaire de ce *plus un,* malgré le désordre qu'introduit dès le départ ce tiers, cet autre ami comme condition de l'ami autre, le cygne noir est la *seule occurrence* (aléatoire et improbable mais non exclue) d'un *événement d'amitié* qui donne sa chance effective, *dans l'histoire,* à l'Idée de l'amitié morale. Lorsque Kant écrit : « Cependant cette amitié (purement morale) n'est pas un Idéal, mais (le cygne noir !) existe réellement de temps à autre dans sa perfection », il veut dire, je le suppose, que cette amitié purement morale n'est pas *seulement* un idéal (ce qu'elle est d'abord) mais peut aussi, parfois, dans l'histoire *(peut-être .'),* prendre corps : dans le cygne noir.

Ce cygne noir est un frère. Pour Kant, c'est un frère.

Pourquoi ? Nous venons de parler de l'amitié purement *morale*. Il arrive donc qu'elle « existe réellement », « de temps à autre » : « le cygne noir ! ». Et elle lie deux hommes, avec la petite mais inévitable compli-

cation du troisième homme, et de l'ami supplémentaire que nous venons d'entrevoir. Mais il y a aussi l'amitié que Kant appelle *pragmatique :* elle pousse à se charger, par amour, des fins d'autres hommes, en nombre indéterminé cette fois. L'amitié « pragmatique » ne saurait atteindre la pureté ni la perfection souhaitée, c'est-à-dire « nécessaire pour une maxime déterminante ». Elle reste donc 1'« Idéal d'un vœu ». Dans le concept de la raison, elle est infinie, dans l'expérience elle est finie. Dans les deux cas, surgissement rare mais réel du « cygne noir », expérience limitée mais effective de l'amitié pragmatique, le phénomène de l'amitié se produit. Dans l'histoire, l'espace et le temps : oui, ça arrive, l'amitié. La sensibilité est donc de la partie. Et cela ne peut donc arriver que sur le fond de ce qui réunit alors les hommes, ce partage effectif et sensible dont la dimension *esthétique* est ainsi requise. Il faut bien que ce qui arrive soit possible. Et que cette condition de possibilité soit universelle. Tout cela suppose donc une possibilité générale ou générique, la possibilité de ce que Kant appelle ici l'ami *des hommes*.

L'ami *des hommes* aime l'espèce tout entière. Quoi qu'il arrive, il partage, par la sensibilité - *« esthétiquement »,* dit Kant - ce qui arrive aux autres hommes. Il se réjouit avec eux de ce qui leur arrive d'heureux (le « cygne noir », la solidarité pragmatique et humanitaire, si insuffisante soit-elle), il ne trouble jamais cette joie sans un profond regret. Ce regret même est le signe qu'il est l'ami de l'espèce tout entière. Mais si ce concept de 1'« ami des hommes » implique la sensibilité et la communauté esthétique, il correspond aussi à une rigueur rationnelle infinie, c'est-à-dire à une Idée. Cela distingue l'ami des hommes du « philanthrope » qui se contente d'aimer les hommes, purement et simplement, sans être guidé par cette Idée.

Or quelle est cette Idée ? Après avoir souligné que « l'expression d'ami des hommes possède un sens encore plus strict que celle du philanthrope, des hommes qui aiment simplement les hommes *(als der des Philanthropen, die Menschen bloß liebenden Menschen)* », Kant détermine cette Idée : c'est non seulement une représentation intellectuelle, une représentation de l'*égalité* entre les hommes, mais un *égard* pour cette représentation de l'égalité, une *« considération juste »* pour une telle représentation. *Il faut* l'égalité. Il n'y a pas l'égalité mais il faut l'égalité. Car ce que la justesse ou la justice de cette *considération* ajoute à la représentation, c'est l' *obligation :* « l'Idée d'être obligé par l'égalité même, tandis que l'on oblige d'autres hommes par des bienfaits ». Dès lors, l'égalité n'est plus seulement une représentation, un concept intellectuel, une mesure calculable, une objectivité statistique, elle comporte en elle-même un sentiment d'obligation, donc la sensibilité du devoir,

de la dette, de la gratitude. Cela s'inscrit dans la sensibilité mais seulement dans le rapport de la sensibilité à l'Idée purement rationnelle de l'égalité. Voilà la condition pour qu'il existe quelqu'un qu'on appelle « l'ami des hommes », « l'ami de l'espèce tout entière ». Il va de soi que le cosmopolitisme, la démocratie universelle, la paix perpétuelle n'auraient aucune chance, aucune chance de s'annoncer et de se promettre, sinon de se réaliser, sans la présupposition d'un tel ami.

Or c'est un frère. Le cygne noir est un frère, car il ne peut apparaître, si rarement que ce soit, de temps à autre, qu'à la condition d'être déjà un ami des hommes. Il doit appartenir à cette espèce à laquelle appartient l'ami des hommes, qui est l'ami de l'espèce tout entière. Il doit être le frère de ces frères. Car au moment où Kant vient de définir ainsi, en son sens le « plus strict », l'ami des hommes, il nous dit comment on doit *se représenter* le phénomène de cette Idée de l'égalité qui oblige : un père et des frères. Des frères soumis et égaux. Et les hommes sont des frères, et le père n'est pas un homme : « On se représente ici tous les hommes comme des frères soumis à un père universel, qui veut le bonheur de tous. »

Cette structure correspond, avec la sécheresse d'une rigueur philosophique qu'il faudrait reconstituer chez Michelet, Quinēt, ou d'autres, à cette sécularisation, dans le style des Lumières, d'une amitié chrétienne dont les amis de la Révolution française (il faut compter Kant parmi eux) disaient qu'elle avait mis en œuvre, réalisé dans l'histoire, projeté de le faire en tout cas, la promesse. Cette amitié est bien fraternelle. Elle lie les frères entre eux et non au père qui veut le bonheur de tous et auquel les fils sont soumis. On n'a pas d'amitié pour le père, on n'a pas d'amitié pour qui rend possible l'amitié. On a de la reconnaissance pour lui, puisqu'on est son obligé. Il y a même amour réciproque avec le père, mais cet amour réciproque (non égal) n'est pas une amitié. À l'amitié il faut un respect non seulement réciproque mais égal de part et d'autre. Impossible avec le père, possible seulement avec des frères, avec ce qu'on se représente comme des frères. L'amitié pour qui rend possible l'amitié serait une tentation d'orgueil. Et le père, qui n'est pas un frère, n'est pas un homme. Kant poursuit et conclut :

> « *On se représente ici tous les hommes comme des frères soumis à un père universel, qui veut le bonheur de tous*. — En effet le rapport du protecteur comme bienfaiteur au protégé comme obligé est bien un *rapport d'amour réciproque, mais non d'amitié, puisque le respect qui est dû n'est pas égal de part et d'autre*. Le devoir consistant à être bienveillant en tant qu'ami de l'homme (une bien nécessaire affabilité) et la juste considération de

> ce devoir servent à garder les hommes de l'orgueil qui **a coutume de** conquérir les heureux, qui possèdent les moyens d'être bienfaisants [1]. »

Rappelons-le, ce discours conclut une *Doctrine élémentaire de l'éthique* et appartient à une *Doctrine de la vertu*. La détermination de l'amitié *comme fraternité* nous dit donc quelque chose d'essentiel quant à l'éthique. Elle nous dit aussi quelque chose d'irréductible quant à l'essence de la vertu. Elle nous dit son horizon politique universel, elle nous dit l'idée cosmopolitique de toute vertu digne de ce nom. Ce serait une raison suffisante pour accorder ici à cette « doctrine » une valeur fondamentale. Mais ce texte-ci, cette *présentation* de la doctrine nous importe aussi parce qu'elle situe, avec une remarquable précision topique, le lieu du frère, le frère comme lieu. En particulier comme lieu tropique. Kant dit bien : « on se représente ici tous les hommes comme des frères soumis à un père universel ».

Ce n'est qu'une représentation, dira-t-on, une présentation, une façon de parler, une image ou un scheme de l'imagination *en vue de* l'Idée d'égalité et *en vue de* répondre à l'obligation qui s'y attache, pour *y* répondre et *en* répondre de façon responsable. Certes. On dira encore : pas plus que ceux qui, dans l'histoire, ont lié l'amitié à la fraternité (tous, convenons-en, tous ceux qui en ont parlé, les frères, et les pères et les fils que sont les frères, tous ceux du moins dont on a retenu la parole parce qu'elle a pu se faire entendre), pas plus qu'eux, donc, Kant ne confond cette fraternité avec la fraternité dite « naturelle », stricte, littérale, sensible, génétique, etc. Certes. Mais, d'une part, le scheme de cette présentation est devenu indispensable. On ne peut ni ne doit s'en passer. On ne le devrait plus. D'autre part, en tant que scheme sensible ou imaginai, dans sa nécessité même, il reste rattaché à la fraternité sensible et littérale, à la *virilité* du *congénère*. Et cette adhérence est devenue indissoluble, elle est *posée* comme telle, elle se veut nécessaire, elle veut n'être ni conventionnelle ni arbitraire ni imaginaire. Sans quoi Kant aurait pu, pour parler de la communauté humaine ou de l'égalité universelle des êtres finis, proposer une autre figure. Il aurait pu diversifier les exemples pour nommer un lien de parenté. Pourquoi n'a-t-il pas dit le cousin, par exemple, l'oncle, le beau-frère, ou la belle-mère, ou la tante, ou la mère ? Soyons beau joueur : pourquoi n'a-t-il pas dit la sœur ?

Le scheme *anthropologique* de la famille assure ici le service. C'est le

1. Op. *cit.*, p. 151. Je souligne.

désir d'une famille. Non pas même de la famille en général, cette chose trop obscure pour qu'on prétende en parler aussi abstraitement, mais d'une famille qui nous parle de la famille, l'invente et se rend le service d'une représentation. Une famille se rend ce service, elle se rend indispensable et rend indispensable le service rendu. Au centre de *ce* scheme familial, au centre de ce qu'on peut encore appeler *oikeiótēs,* le frère occupe une place unique, la place de l'irremplaçable. En ce lieu de l'irremplaçable, une « raison pure pratique » se soude indissolublement à une anthropologie, et même, on va bientôt le voir, à une *anthropologie pragmatique*.

On doit savoir que le lieu de l'irremplaçable est un lieu bien singulier. S'il est irremplaçable, comme la place, comme la *khōra,* c'est pour recevoir des inscriptions substituables. Il est le lieu de la substitution possible. Il ne se confond jamais avec ce qui l'occupe, avec toutes les figures qui viennent à s'y inscrire et se font passer pour les copies d'un paradigme, les exemples d'un exemplaire irremplaçable.

N'est-ce pas depuis la place de cette place qu'on garde les yeux sur l' *horizon,* dans l'attente d'un cygne noir qui n'arrive pas tous les jours ? Une place ne trouve jamais son emplacement que depuis un *horizon,* depuis cette limite qui ouvre et ferme à la fois. N'est-ce pas depuis cette rive et dans cet horizon qu'un phallogocentrisme politique a *jusqu'ici* déterminé *sa* démocratie cosmopolitique, *une* démocratie, comme cosmo-phratrocentrisme ?

Jusqu'ici du moins, à travers tant et tant de secousses. Certaines d'entre elles, dans le passé, ont été si violentes qu'elles n'ont même pas été, *jusqu'ici* du moins, déchiffrées. Leurs traces n'ont pas encore été recueillies, enregistrées, archivées, par ceux qui sont commis à en prendre acte, les archontes de la même famille. Ces secousses ne font aussi que commencer car l'histoire dont nous parlons dure depuis quelques millénaires à peine, le temps d'un clin d'œil.

Mais que fait-on quand on dit « jusqu'ici » ?

À quel « peut-être » donner ce gage ?

(France, affranchissement, fraternité. Nous parlions de gages. Ils s'inscrivent ici dans un héritage pluriel : plus d'une culture, plus d'une philosophie, plus d'une religion, plus d'une langue, plus d'une littérature. Et plus d'une nation. Parmi tous les gages donnés, une prise *ineffaçable* retient ce livre-ci auprès de la France.

Je ne le dénierai pas.

Peut-être même, nous l'avons noté en son temps, c'est un mot français. Aucune traduction ne lui fera justice. Ce livre-ci ne s'écrit pas seulement en français, arrogeant dès lors à cette langue le privilège exemplaire de traduire les autres idiomes et de rester le lieu de passage obligé pour toutes les conversations, comme si un interprète français prétendait jouer le rôle exorbitant de tiers ou de traducteur universel, tout en prélevant des droits sur un monolinguisme sublime. Non, ce n'est pas tout. Ce livre, au chapitre qui s'achève ici comme à celui qui va suivre, il faut bien dire qu'il *s'acharne lui-même*. J'entends ce mot français au sens de la chasse, là où *acharner* revient à disposer un *leurre de chair*. Ce livre *s'acharne lui-même* auprès de la chose nommée France. Et auprès de l'alliance singulière qui lie l'histoire de la fraternisation, rien de moins, à cette chose, la France — à l'Etat, la nation, la politique, la culture, la littérature, à la langue qui en répondent et à ce nom répondent. Dès avant la Révolution française (Montaigne n'en fut qu'un exemple), pendant la Révolution française, après la Révolution française (Michelet, Quinēt n'en furent aussi que des exemples, et nous avons entendu, nous entendrons d'autres voix, parfois en rupture de tradition dans la tradition, celles par exemple de Bataille, de Blanchot, de Lévinas, de Nancy ou de Deguy). Mais bien sûr, à la charnière sensible entre ces deux chapitres, et pour laisser retentir encore, d'un siècle à l'autre, la légende littéraire ou poétique, le *moment de langue,* il faut entendre l'immense Victor Hugo. Il faut le voir céder au vertige de l'exemplarité française, dans ce qu'elle a de plus fraternellement universel et révolutionnaire. Oui, elles furent vouées au frère, les déclarations les plus clairvoyantes et les plus aveugles de ce visionnaire de l'Europe, de l'Humanité, de la Technique au XX^{e} siècle. Mais surtout Hugo a écrit des pages éloquentes, généreuses, symptomatiques aussi, hélas, au sujet de ce que tout frère doit à la France. A « la France sublimée », certes, comme il le dit si bien. Mais la *fraternité* n'est universelle que pour être d'abord *française*. Hugo le clame avec cette généreuse franchise que Francis Ponge associait à la francité en laquelle Hugo déjà célébrait l'« affranchissement ». Pour l'essence et pour l'exemple, être frère, c'est être français. Surtout, et *naturellement,* si on est un frère aîné. Car tout ce que nous disons de la fraternité doit se dire du concept de « droit naturel » qui en aura au fond toujours été, comme la « générosité » même, inséparable. Le concept de frère est indispensable à qui veut penser encore, et c'est l'exemple de Victor Hugo, l'Humanité comme une *Nation*. Dès son « embryogénie ».

Ecoutons (je dois « prélever » ou « souligner », je coupe avec tristesse

e souffle de ces phrases que j'invite à relire d'un trait, d'autre part, pour elles-mêmes, encore et encore). Cela commence ainsi, par la France (et c'est un texte qui dit aussi « Il semble que la France commence. ») :

> « Au vingtième siècle, il y aura une *nation extraordinaire*. Cette nation sera grande, ce qui ne l'empêchera pas d'être libre. Elle sera illustre, riche, pensante, pacifique, cordiale au reste de l'humanité. *Elle aura la gravité douce d'une aînée*. [...] *Cette nation aura pour législation un fac-similé, le plus ressemblant possible, du droit naturel*. Sous l'influence de cette nation motrice les incommensurables friches d'Amérique, d'Asie, d'Afrique et d'Australie seront offertes aux émigrations civilisantes [...] La *nation centrale* d'où ce mouvement rayonnera sur tous les continents sera parmi les autres sociétés ce qu'est la ferme modèle parmi les métairies. Elle sera plus que nation, elle sera civilisation ; elle sera mieux que civilisation, elle sera *famille*. Unité de langue, unité de monnaie, unité de mètre, unité de méridien, unité de code ; la circulation fiduciaire à son haut degré ; le papier-monnaie à coupon faisant un rentier de quiconque a vingt francs dans son gousset ; une *incalculable plus-value résultant de l'abolition des parasitismes* [...] l'homme qui ne sait pas lire [sera] aussi rare que l'aveugle-né ; le *jus contra legem* [sera] compris [...] Cette nation aura pour capitale Paris, et ne s'appellera point la France ; elle s'appellera l'Europe. Elle s'appellera l'Europe au vingtième siècle, et, aux siècles suivants, plus transfigurée encore, elle s'appellera l'Humanité. *L'Humanité, nation définitive* [...] Vision majestueuse. Il y a dans l'*embryogénie des peuples,* comme dans celle des êtres, une heure sublime de transparence [...] L'Europe, une, y germe. *Un peuple, qui sera la France sublimée, est en train d'éclore*. *L'ovaire profond* du progrès fécondé porte, sous cette forme dès à présent distincte, l'avenir. Cette nation qui sera, palpite dans l'Europe actuelle comme l'être ailé dans la larve reptile. Au prochain siècle, elle déploiera ses deux ailes ; faites l'un de liberté, l'autre de volonté.
>
> *Le continent fraternel, tel est l'avenir*. Qu'on en prenne son parti, cet immense bonheur est inévitable. Avant d'avoir son peuple, l'Europe a sa ville. De ce peuple qui n'existe pas encore, la *capitale* existe déjà. Cela semble un prodige, c'est une loi. Le fœtus des nations se comporte comme le fœtus de l'homme, et la mystérieuse construction de l'embryon, à la fois végétation et vie, commence toujours *par la tête*. » [1]

La fraternité, cette figure déjà si largement - généreusement, génialement — chargée, par Hugo lui-même, de rhétorique génétique et

1. Victor Hugo, «L'avenir», in Paris (Introduction au livre Paris-Guide), Paris, 1867, pp. 5, 9, 11-15.

d'organicisme sublimé, qu'on ne m'accuse pas de lui faire porter injustement la charge ou l'accusation supplémentaire de phallocentrisme ou d'androcentrisme. Le frère n'est ni la classe universelle accueillante aux femmes et aux sœurs, ni une figure spirituelle remplaçable dans sa franche *détermination,* on dirait même dans sa résolution sexuelle. La *virilité du frère* est une lettre ineffaçable *dans* le texte de Victor Hugo. La preuve :

> « Qu'a donc Paris ? La révolution.
>
> Paris est la ville pivot sur laquelle, à un jour donné, l'histoire a tourné. [...]
>
> La Commune a droit ; la Convention a raison. C'est là ce qui est superbe. D'un côté la Populace, mais sublimée ; de l'autre, le Peuple, mais transfiguré. *Et ces deux animosités ont un amour, le genre humain, et ces deux chocs ont une résultante, la fraternité*. Telle est la magnificence de notre révolution [...]
>
> Il est certain que la révolution française est un commencement. *Nescio quid majus nascitur Iliade*.
>
> Remarquez ce mot : *Naissance*. Il correspond au mot Délivrance. Dire : la mère est délivrée, cela veut dire : l'enfant est né. Dire la France est libre, cela veut dire : l'âme humaine est majeure.
>
> *La vraie naissance, c'est la virilité*.
>
> Le 14 juillet 1789, l'heure de l'âge *viril* a sonné.
>
> Qui a fait le 14 juillet ?
>
> Paris.
>
> [...]
>
> Le mot *Fraternité* n'a pas été en vain jeté dans les profondeurs, d'abord du haut du Calvaire, ensuite du haut de 89. Ce que Révolution veut, Dieu le veut.
>
> [...] Jérusalem dégage le Vrai. C'est là qu'a été dite par le martyr suprême la suprême parole :
>
> *Liberté, Egalité, Fraternité*. Athènes dégage le Beau. Rome le Grand [...] Paris, lieu de la révélation révolutionnaire, est la Jérusalem humaine [1]. »

Comme Marx, Hugo voudrait *à la fois* jurer et abjurer, on le voit à la fois accueillir et chasser, *convoquer et conjurer le spectre*. Dans sa *Déclaration de paix* (signée de Hauteville House, en mai 1867, au moment de l'Exposition internationale), celui qui venait d'écrire « La grande poésie est le spectre solaire de la raison humaine » [2], voici qu'il

1. « Suprématie de Paris », *op. cit,* pp. 54, 60, 62, 63, 67, 72, 74.
2. « Fonction de Paris », *op. cit.,* p. 83. Le sens de *spectre* est ici différent mais jusqu'à

en appelle à la fraternisation pour mettre fin, une fois pour toutes, « aux revenants », « aux fantômes », au « spectre », à la mort même. Et contre le spectre des spectres, le Christ, comme Marx il emprunte un mot du Christ pour dire en somme « laissez les morts enterrer les morts ». Parole de frère. Victor Hugo avait commencé par rappeler que ce Paris de la fraternité était aussi celui de la « révolution littéraire » (« Paris après 89, la révolution politique, a fait 1830, la révolution littéraire» [...] «ce Louvre d'où sortira l'égalité, ce Champ-de-Mars d'où sortira la fraternité. Ailleurs on forge des armées ; Paris est une forge d'idées. ») ; il avait aussi décrit avec une extraordinaire lucidité l'avenir de la « télégraphie », de la technique « qui envoie en quelques minutes votre propre écriture à deux mille lieues de distance », le « fil transatlantique », 1'« hélice dans l'océan en attendant l'hélice dans l'atmosphère » ; il avait aussi fait l'éloge de Voltaire « représentant, non le génie français, mais l'esprit universel », et voici les frères pour en finir avec le fantôme (en grec on dirait avec le phantasme) :

> « L'unité se forme ; donc l'union. L'bomme Un, c'est l'homme Frère, c'est l'homme Egal, c'est l'homme Libre. [...] L'immense vent de l'avenir souffle la paix. Que faire contre l'ouragan de fraternité et de joie ? Alliance, alliance ! crie l'infini. [...] Pourquoi voulez-vous nous faire croire aux revenants ? Vous imaginez-vous que nous ne savons pas que la guerre est morte ? Elle est morte le jour où Jésus a dit : Aimez-vous les uns les autres ! et elle n'a plus vécu sur la terre que d'une vie de spectre. Pourtant après le départ de Jésus, la nuit a encore duré près de deux mille ans, la nuit est respirable aux fantômes, et la guerre a pu rôder dans ces ténèbres. Mais le dix-huitième siècle est venu, avec Voltaire qui est l'étoile du matin, et la Révolution qui est l'aube, et maintenant il fait grand jour [...] Est-ce vous qui attaquez, Allemands ? Est-ce nous ? A qui en veut-on ? Allemands, All wen, vous êtes Tous-les-Hommes. Nous vous aimons. Nous sommes vos concitoyens dans la cité Philosophie, et vous êtes nos compatriotes dans la patrie Liberté [...] France ve#t dire affranchissement. Germanie veut dire Fraternité. Se représente-

quel point ? Le rapport n'est pas ici de simple homonymie. (« Le foyer de la raison est nécessairement le foyer de l'art. Paris éclaire dans les deux sens ; d'un côté la vie réelle, de l'autre la vie idéale. [...] La vérité donne la lumière blanche ; en traversant ce milieu étrange qu'on nomme le poète, elle reste lumière et devient couleur. Une des puissances du génie, c'est qu'il est prisme. Elle reste réalité et devient imagination. La grande poésie est le spectre solaire de la raison humaine. ») Le premier poème « de jeunesse » de l'auteur de « Fantômes » fut une classique « Ode à l'amitié ». Ce poème, le premier à être recueilli dans les Cahiers de vers français de Victor Hugo, chante Castor et Pollux, Oreste et Pylade, le nom et les vertus.

t-on le premier mot de la formule démocratique faisant la guerre au dernier? [...] Que les spectres s'en aillent! [...] De ceux mêmes qui gisent froids et saignants sur le champ de bataille se dégage, à l'état de remords pour les rois, à l'état de reproche pour les peuples, le pri«cipe frater«ité. [...] Tous ces peuples [...] que viennent-ils faire à Paris? Ils viennent être France [...] Ils savent qu'il existe un peuple de réconciliation, une maison de démocratie, une nation ouverte, qui appelle chez elle quico«que est frère ou ve*ut* l'être... [...] Phénomène magnifique, cordial et formidable, que cette volatilisation d'un peuple qui s'évapore en fraternité. O France, adieu ! Tu es trop grande pour n'être qu'une patrie. On se sépare de sa mère qui devient déesse [...] toi, France, deviens le monde. » [1])

1. «Déclaration de paix», op. cit., pp. 104-106, 110, 114, 118-124.

Chapitre 10

« Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité [1]

> « Nous fûmes amis et nous sommes devenus étrangers l'un à l'autre. Mais il est bon qu'il en soit ainsi [...]. Que nous dussions devenir étrangers l'un à l'autre, tel le voulait la loi *au-dessus* de nous : c'est par là même que nous devons devenir l'un pour l'autre plus respectables ! C'est par là même que la pensée de notre amitié d'autrefois doit nous être plus sacrée ! Il est probablement une immense course invisible, une immense voie stellaire où nos routes et nos buts divergents se trouvent inscrits *(einbegriffen)* comme d'infimes trajets - élevons-nous *(erheben wir uns)* à cette pensée ! Mais notre vie est trop brève, notre vision trop faible pour que nous puissions être davantage que des amis au sens de cette possibilité sublime *(erhabenen Möglichkeit) !* Et ainsi nous voulons *croire* à notre amitié d'astres, dussions-nous être ennemis sur terre *(Erden/Feinde)*. »
>
> Nietzsche, « Amitiés d'astres », *Le Gai Savoir*[2].

Jusqu'ici : jusqu'ici en somme, et encore à l'instant, nous avons parlé de la brièveté de la vie. Comme la vie aura été courte, d'avance trop courte, *« Aber unser Leben ist zu kurz »,* dit l'ami de *Sternen-Freundschaft*.

Jusqu'ici nous avons parlé de la précipitation infinie dans laquelle nous jette un sentiment eschatologique de l'avenir. Imminence, un monde va finir, fatalement, au moment où, disions-nous encore à 1 instant, les choses toujours ne font que commencer : depuis quelques millénaires à peine et ce fut hier quand déjà « nous fûmes amis ».

Ainsi va l'histoire de l'amitié fraternelle. Nous venons de pressentir

1. Extrait d'une lettre de Ferenczi à Freud, voir *infra,* p. 311.
2. Livre IV, § 279, tr. P. Klossowski, Gallimard, 1967, pp. 179-180.

qu'elle *n'est pas* sans affinité avec l'histoire d'une ascension. Non pas un progrès, mais une élévation, une sublimation, en affinité sans doute avec ce que Kant définit aussi comme la sublimité stellaire de la loi morale (« Le ciel étoile au-dessus de moi, la loi morale en moi »). Hauteur profonde, altitude de la loi morale dont l'amitié fraternelle serait exemplaire - « schématique » ou « symbolique » pour parler la langue technique de Kant, selon que la figure, la présentation ou l'hypotypose du frère serait rapportée à l'entendement ou à la raison.

Cette histoire, elle se raconte comme l'histoire de l'humanité. Soyons plus précis : d'une humanisation de l'homme qui se serait réfléchie en fraternisation.

(On l'aura noté, nous nous sommes délibérément abstenu de recourir à des « illustrations » pour « actualiser » nos analyses ou tenter d'en démontrer la nécessité *aujourd'hui,* en puisant dans la plus spectaculaire des « actualités » sur les scènes politiques — locale, nationale, européenne ou mondiale. Nous l'avons fait par souci de sobriété, d'abord : ne pas abuser de ce qui, pourrait-on dire, *fait écran,* fait écran à la réflexion en se projetant avec la violence pathétique et « sensationnelle » des images sur une scène trop facilement médiatisable. Puis ces exemples sont dans l'esprit, le cœur et l'imagination de quiconque peut s'intéresser aux problèmes que nous abordons ici ; ceux-ci auront d'eux-mêmes, espérons-le, trouvé le chemin de ces médiations. Enfin la surabondance de telles « illustrations » aurait submergé la moindre de nos phrases. Qu'il s'agisse des nouvelles formes de guerre, de ce qu'on appelle confusément le « retour » — du « religieux », du nationalisme, de l'ethnocentrisme (parfois surnommé « tribal » pour ne pas faire de peine, chez soi, à l'autre) ; des bouleversements du « nombre », du calcul démographique en lui-même et dans ses rapports avec la démocratie, soit avec un « modèle » démocratique qui n'aura jamais été inscrit dans la culture ou la religion d'une *majorité* immensément *croissante* de la population humaine ; des données sans précédent de ce qu'on ne peut même plus appeler tranquillement « immigration » et de toutes les formes de transfert de population ; de la restauration ou de la remise en cause de la citoyenneté à partir du sol ou du sang ; des formes inédites de l'intervention théologico-politique à l'échelle mondiale, inter- ou trans-étatique ; de la refonte des structures étatiques et du droit international (en cours ou à venir, etc.), et la liste ne se fermerait plus, à l'évidence *tous* les thèmes que nous avons abordés se situent à l'articulation entre ces « exemples d'aujourd'hui » et l'histoire des problématiques que nous tentons de reconstruire ou de déconstruire. Mais

ils exigent surtout, implicitement ou explicitement, une nouvelle *topique* de ces articulations. Un seul exemple, celui qui nous donne ici le prétexte de cette parenthèse : une définition rigoureuse, critique, non dogmatique, de ce qu'on nomme aujourd'hui *l'humanitaire* — avec ses organisations de plus en plus spécifiques, la multiplication accélérée de ses interventions, son champ à la fois continental et international, ses relations complexes avec les institutions gouvernementales ou non gouvernementales, ses dimensions médicales, économiques, techniques, militaro-policières, les droits nouveaux que cet « humanitaire » se cherche entre l'intervention « onusienne » de type courant et un « droit d'ingérance » à inventer, etc. -, tout cela exige une refonte conceptuelle et pratique. Or elle ne peut se faire sans une explication systématique — et *déconstructrice* - avec la tradition dont nous parlons ici. Que serait par exemple une définition de 1'« humanitaire », dans ses formes inédites, au regard de ce que Kant nomme, rappelons-le, « l'ami des hommes », concept qu'il tient tant à distinguer de celui de « philanthrope » ? En quoi 1'« humanitaire » participe-t-il à ce processus d'humanisation fraternisante que nous interrogeons ici ? Ou encore : que serait aujourd'hui, dans un droit nouveau, le crime contre l'humanité ? Sa définition récente ne suffit plus. La question est très vieille, dira-t-on, et c'est vrai, mais elle est aussi toute neuve, encore intacte, lourde, lourde, grosse d'un avenir dont la monstruosité, par définition, ne porte pas de nom.)

Donc, impératif catégorique : ne pas trahir l'humanité. La « haute trahison contre l'humanité », voilà le parjure suprême, le crime des crimes, la faute contre le serment originaire. Trahir l'humanité, ce serait trahir, tout simplement, manquer à la vertu, c'est-à-dire à la vertu de fraternité. Dans cette humanité-là, on ne devrait jamais trahir son frère. Le maudire ou en médire. Autre façon de dire : on ne trahit jamais que son frère. Le fratricide est la forme générale de la tentation, la possibilité du mal radical, le mal du mal.

Kant rapporte ailleurs, *une autre fois,* le mot d'Aristote. Dans la version canonique, bien sûr, avec vocatif et point d'exclamation : *« Mēine lieben Freunde : es giebt keinen Freund ! »* Et il va nous raconter une histoire, pour nous faire croire à une sorte de crime contre l'humanité.

Il s'agit bien, nous le suggérions à l'instant, d'anthropologie, et de 1 *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. Sa « didactique » nous entretient de l'apparence, de cette apparence que la morale autorise et même recommande. L'apparence trompeuse, ce n'est pas si mauvais, pas toujours déconseillé, concède Kant. La nature a eu la sagesse d implanter dans l'homme une heureuse aptitude à se laisser tromper.

L'illusion ne sauve pas la vertu, certes, mais à en sauver l'apparence, elle rend la vertu séduisante. Une bonne apparence extérieure impose de la considération : « ne pas fréquenter n'importe qui », *sich nicht gemein zu machen,* dit Kant, qui pense encore aux femmes, bien sûr, et ajoute sans retard, premier exemple : « À vrai dire les femmes ne seraient guère contentes si le sexe masculin paraissait ne pas rendre hommage à leurs attraits '. » A quoi, toujours aussi strict, dans le souci de la désignation latine qui dit le droit du concept, il ajoute une réserve, la réserve de la réserve, la pudeur, la *pudicitia :* « Mais la *réserve [Sittsamkeit] (pudicitia),* une contrainte exercée sur soi-même pour dissimuler la passion, forme une illusion salutaire *(als Illusion sehr heilsam),* afin d'établir entre les deux sexes la distance indispensable pour que l'un ne soit pas rabaissé au rang de simple instrument de jouissance *(zum blossen Werkzeuge des Genusses)* de l'autre. »

La pudeur a la vertu de sauver l'autre, homme ou femme, de son instrumentalisation, de sa dégradation au rang de moyen en vue d'une fin, ici la jouissance. Nous gardant de la technique, du devenir-technique du désir, elle est donc éminemment morale, la pudeur, et foncièrement égalitaire. Grâce à la pudeur, les deux sexes sont égaux devant la loi. Mais n'oublions pas que cette pudeur est classée parmi les illusions, les apparences salutaires, dans un sous-chapitre consacré à la comédie, aux rôles joués dans la société, à la tromperie et aux mirages. Comme la « bienséance », le *décorum,* la « belle apparence », la « politesse », autant de thèmes connexes, la pudeur pourrait bien être un subterfuge moral. Elle égaliserait les sexes en les moralisant, elle ferait participer la femme à la fraternité universelle : en un mot à l'humanité. La femme pudique est un frère pour l'homme.

N'en concluons pas qu'elle devient moins désirable pour autant. C'est juste le contraire ! La pudeur ferait alors partie d'une *histoire,* une histoire de la fraternisation, une histoire *comme* fraternisation qui commence par une non-vérité et devra *finir par rendre vraie la non-vérité.* N'est-ce pas ce que dit Kant aussitôt après ? Il vient de nommer la pudeur, la bienséance et la belle apparence. Voici qu'il se souvient d'Aristote :

> « La *courtoisie* (politesse [en français dans le texte]) semble s'abaisser, pour se rendre aimable. Les *salutations* (compliments) et toute la galanterie de cour, ainsi que les plus chaudes protestations verbales d'amitié ne sont pas toujours la vérité (" Mes chers amis, il n'y a pas d'amis ! "

1. *Anthropologie du point de vue pragmatique,* tr. M. Foucault, Vrin, 1970, p. 36.

> - Aristote) ; elles ne trompent point cependant ; car chacun sait quel cas il doit en faire ; ensuite et surtout, ces signes de bon vouloir et de considération, qui sont vides au départ, conduisent progressivement à des manières de penser qui y sont réellement conformes *(zu wirklichen Gesinnungen dieser Art hinleiten).* »

Il s'agit bien d'une histoire de la vérité. Il s'agit plus précisément d'un procès de *vérification,* comme histoire d'un devenir-vrai de l'illusion. Une histoire qui *se fait* comme histoire qu'on *se raconte :* elle se fait alors qu'on la raconte, on se la raconte pour la faire.

(Cette histoire kantienne de la vérité comme histoire de l'erreur, un bon ordinateur philosophique pourrait la convertir en logiciel hégélien, puis nietzschéen, il le fait déjà, n'est-ce pas.)

Telle histoire de la *vérification* est inséparable de l'histoire de *l'humanisation* comme *fraternisation.* Le crime contre l'humanité, dès lors, ce que Kant va appeler la « haute trahison contre l'humanité », cela consiste à ne pas tenir compte d'une histoire, précisément, de cette histoire qui fait devenir vrai, et sérieux, ce qui n'était qu'apparence, illusion, « monnaie de papier » *(Scheidemünze :* nous avons déjà relevé cette obsession kantienne : la monnaie comme monnaie dévaluée, voire la fausse monnaie [1]). Le crime contre l'humanité, ce serait de mépriser la monnaie, si dévaluée, illusoire ou fausse soit-elle ; ce serait de prendre la fausse monnaie pour de la fausse monnaie, pour ce qu'elle est, et de la laisser à sa vérité de fausse monnaie. Le crime, ce serait de ne pas tout faire pour la changer en or, c'est-à-dire en vertu, en morale, en vraie fraternité. Pour cela, on va le voir, il faut sortir de l'enfance, et c'est toujours à ce signe que Kant reconnaît les Lumières. On se demandera toujours, bien entendu, de quel côté est la plus grande tromperie, du côté de celui qui, au nom de la vérité, se moque de la différence entre la vraie monnaie et la fausse monnaie, ou bien, et c'est Kant, celui qui fait obligation à la vertu de changer la monnaie de papier en or. Sous peine de trahir l'homme, sous peine d'être poursuivi pour « haute trahison contre l'humanité » :

> « La vertu que l'homme fait circuler dans ses relations avec autrui n'est qu'une monnaie de papier : qui la prend pour or véritable n'est qu'un enfant. Il vaut pourtant mieux avoir en circulation une monnaie

1. Cf. *supra,* p. 289.

> de papier que rien d'autre, et finalement on peut la changer pour de l'or véritable, même au prix d'une *perte considérable (mit ansehnlichem Verlust)*. S'en débarrasser comme de jetons sonores et sans valeur, dire avec Swift, dans ses sarcasmes : " l'honorabilité est une paire de chaussures qu'on a usée dans la boue ", ou diffamer Socrate lui-même comme le *Bélisaire* de Marmontel, pour empêcher que quiconque croie à la vertu, c'est une haute trahison contre l'humanité *(ein an der Menschheit verübter Hochverrath)*. L'apparence du bien chez les autres n'est pas sans valeur pour nous : de ce jeu de dissimulations *(Verstellungen),* qui suscite le respect sans peut-être le mériter, le sérieux peut naître. »

J'ai souligné. Kant ne dit rien du prix à payer, de cette « perte considérable » qui peut accompagner le devenir-or de la monnaie, le devenir-vérité du simulacre, sa *vérification* ou son *authentification*. Que perdrait-on au change ? Quoi au juste ?

Nous avions rappelé deux dimensions du rapport à l'autre, le *respect* et la *responsabilité,* en soulignant ce que, d'un point de vue qu'on pourrait appeler esthétique au sens kantien, l'un devait à la figure spatiale de la distance et du regard, l'autre au temps de la parole. Ces deux dimensions se croisent dans l'éthique ou dans la vertu de l'amitié : fraternité responsable *devant* la raison, quand celle-ci fait de l'Idée de l'égalité une obligation. Respect absolu et responsabilité absolue des frères les uns devant les autres mais en tant qu'ils doivent être respectueux et responsables devant le père, cette fois de façon *réciproque mais non égale de part et d'autre, d'un amour et non d'une amitié, d'un amour réciproque mais non symétrique*.

Cette double dimension maintient en principe la singularité absolue de l'autre et de « mon » rapport à l'autre, comme du rapport de l'autre à l'autre que je suis moi-même, comme son autre, pour lui. Mais le rapport à la singularité de l'autre passe aussi par l'universalité de la loi. Ce discours sur l'universalité peut se déterminer dans les régions de la morale, du droit ou de la politique mais il en appelle toujours au tiers, par-delà le face-à-face des singularités. C'est pourquoi nous avons prêté tant d'attention, dans le texte de Kant, au surgissement du troisième ami, et à la question du secret qu'il ouvre et empêche à jamais de fermer.

Le tiers témoigne toujours d'une loi qui vient interrompre le vertige de la singularité, de la double singularité ou de ce duel dans lequel on croirait reconnaître les traits d'un narcissisme, au sens le plus conventionnel de ce mot. Aurions-nous ici plus d'un modèle de l'amitié, plus d'un exemple au regard de ce que Cicéron appelait l'exemple,

l'exemplar, l'ami comme modèle et portrait, auto-portrait dans lequel je projette mon image idéale ? Si par hypothèse il en était ainsi, l'un de ces modèles trouverait sa devise dans telle définition aristotélicienne de l'ami comme un « autre soi-même [1] » ou dans la légendaire réponse de Montaigne (« Si on me presse de dire pourquoi je l'aymois, je sens que cela ne se peut exprimer, qu'en respondant : Par ce que c'estoit luy ; parce que c'estoit moy. » [2]).

L'autre modèle (s'il est autre et s'il ne déploie pas les pièges que le premier tend à l'autre) inspirerait plutôt telles sentences de Zarathoustra qui s'adresse si souvent à l'ami comme à un frère, à commencer quand il lui parle de la vertu (« As-tu, mon frère, une vertu, et qu'elle soit bien ta vertu, avec personne tu ne la partages [3]. »). Autre modèle, au moins pour la forme. La forme du désir : interrompre le narcissisme jaloux de la relation duelle, qui reste toujours enfermée entre « moi » et « moi », « je » et « moi », tout faire pour l'empêcher de sombrer dans l'abîme de la jalousie spéculaire. Est-il pire jalousie que la jalousie de soi-même ? En est-il une autre en vérité ? Est-on jamais jaloux d'un autre ? jaloux d'un autre que le frère même ? Qui est le *plus d'un,* le supplément de *l'un en trop ? :*

> « " Près de moi il est toujours quelqu'un de trop ", — ainsi parle l'ermite. " Toujours une fois un, — à la longue cela donne deux ! *
>
> En entretien trop jaloux sont toujours je et moi : comment le souffrirait-on, s'il n'y avait un ami ? Pour l'ermite, l'ami est toujours le tiers ; le tiers est le flotteur qui empêche l'entretien des deux de sombrer dans l'abîme [4]. »

1. « *ésti gar o philos állos autos », À Nicomaque,* IX, 4, 1166a32. Aristote y pose que l'homme est avec son ami dans une relation semblable à celle qu'il entretient avec lui-même. Il diffère alors la question de savoir s'il peut y avoir amitié entre un homme et lui-même, mais pour y revenir plus loin et y répondre par une affirmation appuyée. C est à partir de cette amitié pour soi que l'amitié s'étend aux autres hommes. Ce que je souhaite de mieux à mon meilleur ami, c'est ce que je me souhaite à moi-même au plus haut degré (1168b5).

2. *Op. cit.,* p. 224.

3. « *Mein Bruder, wenn du eine Tugend hast, und es deine Tugend ist, so hast du sie mit niemandem gemeinsam. »* (Nous citerons, parfois avec de très légères modifications, selon la règle générale que nous nous sommes donnée, la traduction de M. de Gandillac, Gallimard, 1971, p. 47.)

4. « " *Einer ist immer zu viel um mich " - also denkt der Einsiedler, " Immer einmal eins - das gibt auf die Dauer zwei ! "*

Ich und Mich sind immer zu eifrig im Gespräche : wie wäre es auzuhalten, wenn es

Autre modèle de l'amitié, disions-nous. Mais sont-ils plus d'un ? *Et* s'agit-il d'une alternative ? Y a-t-il vraiment deux structures différentes, voire antagonistes ou incompatibles ? Elles s'impliquent peut-être l'une l'autre, ruse supplémentaire, au moment où elles paraissent s'exclure. Mon rapport à la singularité de l'autre comme autre, en effet, ne passe-t-il pas par la loi ? Venue en tiers mais toujours de la singularité de l'autre, la loi ne me commande-t-elle pas de reconnaître l'altérité transcendante de l'autre qui ne peut jamais qu'être hétérogène et singulière, donc résistante à la généralité même de la loi ?

Loin de dissoudre l'antagonisme et de forcer l'aporie, cette co-implication, il est vrai, ne fait que les aggraver : au cœur même de l'amitié.

Le partage (singularité/universalité) a toujours divisé l'expérience, le concept et l'interprétation de l'amitié. Il y a déterminé d'autres oppositions. En gros : d'une part le secret-privé-invisible-illisible-a-politique, à la limite sans concept, d'autre part le manifeste-public-testimonial-politique, homogène au concept.

Entre les deux termes de l'opposition, le *scheme* ou le *symbole familial* (nous entendons désormais les noms « symbole » ou « scheme » au sens kantien : entre la singularité sensible de l'intuition et la généralité du concept ou de l'Idée). D'une part l'amitié fraternelle paraît essentiellement étrangère ou rebelle à la *res publica,* elle ne saurait fonder une politique. Mais d'autre part, nous l'avons vérifié, de Platon à Montaigne, d'Aristote à Kant, de Cicéron à Hegel, les *grands discours philosophiques et canoniques* sur l'amitié auront explicitement lié l'ami-frère à la vertu et à la justice, à la raison morale et à la raison politique.

La question principale porterait justement sur l'hégémonie d'un canon philosophique dans ce domaine : comment s'est-il imposé ? D'où lui vient cette force ? Comment a-t-il exclu le féminin ou l'hétérosexualité, l'amitié entre femmes ou l'amitié entre homme et femme ? Pourquoi ne peut-on y tenir un compte essentiel d'expériences féminines ou hétérosexuelles de l'amitié ? Pourquoi cette hétérogénéité entre *érōs* et *philia ?* Pourquoi une telle histoire du canon ne peut-elle se réduire à une histoire des concepts ou des textes philosophiques, ni même à celle de structures « politiques » comme telles, c'est-à-dire déterminées par le concept du politique, *ce* concept du politique ? Pourquoi s'agit-il

nicht einen freund gäbe ?

Immer ist für den Einsiedler der freund der Dritte : der Dritte ist der Kork, der verhindert, daß das Gespräch der Zweie in die Tiefe sinkt. », Vom Freunde, dans *Also sprach Zarathoustra, op. cit.,* p. 69.

d'une histoire du monde même, et qui ne serait ni une évolution continue ni une simple succession de figures discontinues ? De ce point de vue, la question de l'amitié pourrait être au moins un exemple ou un fil conducteur dans les deux grandes questions de type « déconstructif », au sujet de la « déconstruction » : celle de l'histoire des concepts et de l'hégémonie dite trivialement « textuelle », celle de l'histoire tout court et celle du phallogocentrisme [1]. Ici comme phratrocentrisme.

Ces canons philosophiques auront posé les conditions morales et politiques d'une authentique amitié - et réciproquement. Ces discours diffèrent aussi entre eux, personne ne prétendrait le contraire, et, bien au-delà de ce que nous venons d'en esquisser, ils appellent de longues et prudentes analyses. Celles-ci devraient en particulier ne pas arrêter trop vite, au nom de la loi, une identification entre morale et politique : c'est parfois au nom d'une morale qu'on a pu soustraire l'amitié aux partages et aux critères de la politique.

D'où la surenchère sans fin dont nous avons tenté de formaliser la loi. Elle entraîne Aristote, par exemple, quand il tente de placer l'amitié au-dessus du droit et de la politique. (« Quand les hommes sont amis il n'y a plus besoin de justice, tandis que s'ils se contentent d'être justes ils ont en outre besoin de l'amitié, et la plus haute expression de la justice est, dans l'opinion générale, de la nature de l'amitié. » [2]). Mais si l'amitié est au-dessus de la justice - juridique, politique ou morale -, elle est donc aussi immédiatement la plus juste. Justice au-delà de la justice. Fraternité comme « droit par-dessus le droit » (Michelet). Dans toutes les formes de gouvernement ou de constitution (royauté, aristocratie, timocratie, république ou *politeía* - et la démocratie comme la moins mauvaise des constitution « car elle n'est qu'une légère déviation de la forme du gouvernement républicain [3] »), on voit apparaître une forme d'amitié coextensive aux rapports de justice. Et si, dans la tyrannie, l'amitié et la justice ne jouent qu'un rôle très faible, c'est le contraire dans la démocratie où domine, nous l'avons vu, la relation entre frères [4]. Il faudrait aussi rappeler que la justice a deux dimensions, l'une non écrite, l'autre codifiée par la loi ; et donc, de même, l'amitié fondée sur l'utilité, c'est le cas de l'amitié politique, peut être morale

1. Et même du « carno-phallogocentrisme » sacrificiel. Cf. *Points de suspension,* Galilée, 1992, p. 294.
2. À *Nicomaque,* VIII, 2, 1155a 25.
3. VIII, 12, l160b 18-20.
4. *À Eudème,* VII, 91241b 30.

ou légale [1]. Les oppositions que nous rappelons ainsi semblent dominer l'interprétation et l'expérience de l'amitié dans notre culture. Domination instable et travaillée de l'intérieur, mais d'autant plus impérieuse.

Quel rapport entretient-elle avec la *double exclusion* qu'on voit à l'œuvre dans tous les grands discours éthico-politico-philosophiques sur l'amitié, à savoir d'une part l'exclusion de l'amitié entre des femmes, d'autre part l'exclusion de l'amitié entre un homme et une femme ? Cette double exclusion du féminin dans ce paradigme philosophique conférerait donc à l'amitié la figure essentielle et essentiellement sublime de l'homosexualité virile. Si, dans le schème ou dans le symbole familial, cette exclusion privilégie la figure *du* frère, le nom du frère ou le nom *de* frère [2], plutôt que celui du père, il serait d'autant plus nécessaire de faire communiquer ce modèle politique, surtout celui de la démocratie, aussi bien avec la tradition du Décalogue, notamment dans sa christianisation (ce qui ne serait pas très original, avouons-le), qu'avec la relecture de telle hypothèse de Freud sur l'alliance des frères - *après* mais déjà *avant* le parricide, *en vue* d'un meurtre d'autant plus inutile, d'autant plus parasité dans son acte par le simulacre ou le phantasme (ce qui ne limite pas l'effectivité de ses effets) qu'il donne encore plus de pouvoir au père mort et doit bien *présupposer* la loi morale (égalitaire et universaliste) pour expliquer la honte ou le remords qui, selon Freud, aurait *suivi* le crime et — et *alors seulement* — fondé la loi égalitaire, comme l'interdiction de tuer.

(Ayant insisté ailleurs sur les difficultés et les paradoxes de l'hypothèse freudienne [3], je n'y reviens pas, malgré l'importance, ici trop évidente, d'une telle référence à *Totem et Tabou* ou à *L'Homme Moïse*... Pour donner la note d'un développement à venir, et notamment quant à la christianisation de la communauté fraternelle, contentons-nous de situer un épisode comique, vertigineux et hautement significatif dans l'histoire de la psychanalyse elle-même. Il s'agit de la stratégie politico-institutionnelle des relations entre Freud et son allié chrétien d'un moment, Jung. Telle lettre de Ferenczi en dit plus, par elle-même, que toutes les gloses dont nous nous dispenserons ici. Nous allons en citer quelques passages. Au principe de la sélection, quelques thèmes : le défi psy-

1. *A Nicomaque,* VIII, 15, 1162b 20, *À Eudème,* VII, 10, 1242b 30.

2. Le nom *du* frète ou le nom *de* frère : Montaigne encore, sur son amitié avec La Boétie : « C'est, à la vérité, un beau nom et plein de dilection que le nom de frère, et à cette cause en fismes nous, luy et moy, nostre alliance. » *(Op. cit.,* p. 220.)

3. Cf. *Devant la loi, op. cit.*

chanalytique à la logique « mutualiste » de toute communauté démocratique, donc à la *philia* par excellence, la dissymétrie des rapports analysant/analyste, l'hétérogénéité entre le transfert (comme « amour », disait Freud) et toute amitié possible, la transcendance irréversible de l'instance archontique ou *fondatrice* au regard de l'institution *fondée,* la transcendance irréversible de la position paternelle au regard d'une communauté fraternelle, singulièrement dans sa forme *chrétienne,* la résistance structurelle du christianisme à la psychanalyse, la théorie de l'exception souveraine comme pouvoir du père (de la psychanalyse) à s'auto-analyser pour la seule et donc pour la « première fois dans l'histoire de l'humanité », etc., le tout très sérieusement assumé par l'un des premiers disciples, sans la moindre ironie, dans une adresse au père que nous prendrons aussi très au sérieux, malgré l'éclat de rire terminable interminable dont elle nous secouera jusqu'à la fin, tant que nous nous dirons, à lire une telle lettre (par exemple), que vraiment, si quelque chose n'est pas arrivé, *jusqu'ici,* à la psychanalyse, c'est bien la psychanalyse, et que sans doute elle ne lui arrivera jamais, surtout pas dans la chaîne des générations de ses pères fondateurs, à moins qu'elle ne soit déjà arrivée dans ce non-événement et que ce soit cela même, l'événement de ce non-événement, qu'il nous faille peut-être tenter de penser, de vivre, d'avouer enfin. Voici ces extraits, mais il faut tout lire, tout le volume.

> « Cher Monsieur le Professeur, Je vous remercie pour votre lettre détaillée. - Le comportement de Jung est d'une impertinence inouïe. Il oublie que c'est *lui* qui a demandé " la communauté analytique " des élèves et que l'on traite les élèves comme des patients. Mais dès qu'il s'agit de lui, il ne veut plus que l'on fasse valoir cette règle. L''*analyse mutuelle* est un non-sens, et aussi une impossibilité. Chacun doit être capable de supporter une autorité au-dessus de lui, dont il accepte les correctifs analytiques. Sans doute êtes-vous le seul qui puisse se permettre de se passer d'analyste ; ceci, en fait, n'est cependant pas un *avantage* pour vous, c'est-à-dire pour votre analyse, mais une nécessité : il se trouve que vous ne disposez pas d'un analyste qui soit votre égal, et encore moins supérieur, car vous pratiquez l'analyse depuis quinze années de plus que *tous* les autres et vous avez accumulé une expérience qui nous manque encore. — Malgré tous les défauts de l'auto-analyse (certes plus longue et plus difficile que l'analyse par un autre), nous devons attendre de vous la capacité de maîtriser vos symptômes. Les vérités que notre pratique confirme tous les jours, c'est bien *vous* qui les avez trouvées pour la plupart - et ce dans votre auto-analyse. Si vous avez eu la force de surmonter chez vous-même, sans guide *(pour la première fois dans l'histoire de l'humanité)* [Ferenczi souligne], les résistances que l'ensemble

> du genre humain oppose aux résultats analytiques, nous devons attendre de vous la force nécessaire pour venir à bout aussi de vos plus petits symptômes.
>
> [...] J'ai, moi aussi, traversé une période de révolte contre votre " traitement ".
>
> [...] Jung est le type même de l'agitateur et du fondateur de religion. Le *père* ne joue presque aucun rôle dans sa nouvelle œuvre, la *communauté fraternelle chrétienne* [Ferenczi souligne] y prend une place d'autant plus large. - Son livre *[Métamorphoses et Symboles de la libido,* paru dans le *Jahrbuch,* 1911 et 1912] a sur moi un effet terriblement repoussant; son contenu comme sa forme me rebutent, ses subtilités inutiles, son caractère superficiel, son ton poétisant et doucereux, me le font détester. Pensez donc - je ne l'ai toujours pas lu jusqu'au bout. »

Beaucoup plus loin, dans la même lettre, Ferenczi raconte deux rêves, dessins à l'appui. Encore deux extraits :

> « I. [•••] [(Imprécis) Une femme est debout sur une table et se protège du serpent en serrant étroitement ses jupes.] *Vous* et votre belle-sœur jouez un rôle dans ce rêve... [...]
>
> II. [...] Mon plus jeune frère, Karl, vient juste de se couper le membre, pour pratiquer un coït (!). Je pense quelque chose comme : ce n'est tout de même pas nécessaire pour cela, un préservatif aurait suffi !... » ')

La *double exclusion* du féminin ne serait pas sans rapport avec le mouvement qui a toujours « politisé » le modèle de l'amitié au moment où l'on essaie de soustraire ce même modèle à une politisation intégrale. La tension est ici à l'intérieur du politique même. Elle travaille tous les discours qui réservent la politique et l'espace public à l'homme, l'espace domestique et privé à la femme. C'est aussi pour Hegel l'opposition du jour et de la nuit — et donc un grand nombre d'autres oppositions[2].

Quelle est la place de Nietzsche dans cette « histoire » ? Et pourquoi ne cessons-nous de revenir ainsi à lui ? Confirme-t-il en profondeur cette vieille tradition qui refuse à la femme, *pour le moment* (« pas encore », disait aussi Michelet), le sens de l'amitié ?

Bien des indices le donnent en effet à penser. A commencer par les

1. Budapest, le 26 décembre 1912, Sigmund Freud/Sándor Ferenczi, *Correspondance,* t. 1, 1908-1914, tr. par le groupe du Coq-Héron, Calmann-Lévy, 1992, pp. 470-473.

2. Sur tous ces problèmes et encore une fois sur la question éthico-politique de la femme, de la sœur et du frère chez Hegel, je me permets de renvoyer à *Glas,* Galilée, Paris, 1974.

sentences de Zarathoustra dans *De l'ami*. Par *trois fois* il est dit que « La femme encore n'est capable d'amitié » (« *Deshalb ist das Weib noch nicht der Freundschaft fähig :* [...] *Noch ist das Weib nicht der Freundschaft fàhig :* » [...] « *Noch ist das Weib nicht der Freundschaft fàhig »).*

Il faut compter avec ces trois fois. Elles s'enchaînent immédiatement mais quel saut de l'une à l'autre ! Le chant *De l'ami* avait commencé par la parole de l'Ermite, on s'en souvient (toujours plus d'un, toujours un de trop, toujours une fois un, cela donne deux, et il faut trois contre la jalousie spéculaire entre *je* et *moi,* etc.). Mais l'ermite est trop attiré par le gouffre ou par l'abîme, il a la nostalgie de l'élévation, il rêve d'un ami pour gagner l'altitude. Affaire de croyance que tout cela. Que révèle la nostalgie de l'ami ? Que nous voulons *croire* en l'autre parce que nous voulons, en vain, croire en nous-mêmes. Cette nostalgie a quelque affinité avec celle que Heidegger croit reconnaître à l'origine de la *philia* philosophique. Elle nourrit donc l'envie à l'égard de l'autre comme de nous-mêmes. Nous nous envions. L'amour ne serait qu'un essai pour bondir par-delà cette envie. Et l'agression par laquelle *nous nous faisons un ennemi,* nous nous faisons notre ennemi, ce n'est qu'une réaction. Elle dissimule et révèle à la fois notre vulnérabilité. La vraie crainte, le vrai respect prononce alors « Sois du moins mon ennemi ! *(Sei wenigstens mein Feind !)* ». Zarathoustra retrouve alors l'accent de Blake *(« Do be my enemy for Friendships sake ! »)* pour s'adresser à l'ennemi, pour lui parler au nom de l'amitié. Il y a plus d'amitié, et plus nostalgique, à parler *à* son ennemi, plus précisément à prier l'autre de devenir son ennemi, qu'à parler *de* l'ami sans s'adresser à lui. Il y aurait ainsi plus d'amitié déclarée, plus de communauté avouée dans la version *canonique* de la sentence aristotélicienne, « O mes amis !... », que dans la version constative *de repli* qui énonce et constate ce qu'il en est *de* l'ami ou *des* amis. Plus amicale, plus déclarée et avouée dans son amitié serait même l'apostrophe inversée, « O ennemis !... ». S'il y a là plus de respect ou de crainte, c'est parce que cette demande d'inimitié vient de quelqu'un qui n'ose pas prier l'autre de lui donner son amitié : « Sois du moins mon ennemi ! », demande-t-il alors. Conclusion : si l'on veut un ami, il faut aussi pour lui partir en guerre et pour partir en guerre, il faut en être capable, il faut être capable du « meilleur ennemi ».

Un éloge de l'amitié va suivre, qui tire alors la conséquence inéluctable de cet axiome. Être capable de cette amitié, savoir honorer en son ami l'ennemi qu'il peut être, c'est un signe de liberté. C'est la liberté même. Or voilà une liberté que ne connaissent ni les tyrans ni les esclaves. Traduction politique, donc, de l'axiome. L'esclave et le tyran

n'ont ni ami ni ennemi. Ils ne sont pas assez libres et « égaux » pour cela. De cette conclusion politique, Zarathoustra passe à la femme. Elle est à la fois tyran et esclave, et voilà pourquoi elle reste (encore) incapable d'amitié, elle ne connaît que l'amour. Cette thèse ne concerne donc pas seulement la femme, mais la hiérarchie entre l'amour et l'amitié. L'amour est *au-dessous* de l'amitié parce qu'il est un rapport de dessous/dessus, d'infériorité et de supériorité, d'esclavage et de tyrannie. Sous-entendu : l'amitié, c'est la liberté et l'égalité. Il n'y manque que la fraternité, nous y venons. Ainsi s'engendre la première des trois sentences :

> « Bien trop longtemps furent en la femme un esclave et un tyran cachés. Pour quoi encore elle n'est capable d'amitié : elle connaît seulement l'amour. »

L'amour féminin pousse à ne voir qu'« injustice » et « aveuglement » dans tout ce qui n'est pas aimé. Autrement dit, la femme reste incapable de respecter l'ennemi, d'honorer ce qu'elle n'aime pas. Incapable d'un tel respect, incapable de la liberté qu'il suppose, elle ne saurait avoir ni ennemis ni amis *comme tels*. Ce *comme tel,* cette essence phénoménale de l'ami ou de l'ennemi, comme du couple qu'ils forment, seule une conscience libre et respectueuse saurait y accéder.

Un tel arrêt au sujet de la femme a valeur politique. C'est un jugement politique confirmé par la seconde sentence, celle qui suit immédiatement, et qui inscrit cette condamnation politique dans son système le plus traditionnel. Incapable d'amitié, d'inimitié, de justice, de guerre, de respect de l'autre, qu'il soit ami ou ennemi, la femme n'est pas un homme, elle n'appartient même pas à l'humanité. S'adressant toujours à son ami comme à un frère, surtout quand il lui parle en vérité des fins et des vertus *(« Wahrlich, mein Bruder... »,* dit-il régulièrement), Zarathoustra déclare ici la femme hors la loi de l'humanité, en tout cas pour ce qui est d'aimer, sinon pour ce qui est d'enfanter et de nourrir ; la mère nourricière est peut-être humaine (comme une « vache ») mais non l'amante que la femme peut être, elle à qui l'amitié reste encore inaccessible :

> « La femme encore n'est capable d'amitié. Des chattes, voilà ce que sont toujours encore les femmes, et des oiseaux. Et, dans le meilleur des cas, des vaches. »

Or voici une sorte de retournement apostrophique, et c'est la troisième sentence. Confirmant ce qu'il vient de prononcer à l'endroit des femmes,

Zarathoustra tout à coup se *tourne vers* les hommes — il les apostrophe pour les accuser d'en être en somme au même point. La femme n'était pas un homme, un homme libre capable d'amitié et non seulement d'amour. Eh bien, l'homme non plus n'est pas un homme. Pas encore. Et pourquoi donc ? Parce qu'il n'est pas encore assez généreux, parce qu'il ne sait pas assez donner à l'autre. Pour accéder à ce don infini, sans lequel il n'est pas d'amitié, il faut savoir donner à l'ennemi. Et de cela ni la femme ni l'homme (jusqu'ici) ne sont capables. Sous la catégorie du «ne pas encore» *(noch... nicht),* donc de ce «jusqu'ici» que nous interrogions plus haut, l'homme et la femme à cet égard sont égaux. Jusqu'ici ils sont également en retard, bien que la femme soit en retard sur l'homme. Ils sont égaux dans l'avarice *(Geiz),* égaux dans l'inaptitude à donner et à aimer d'amitié. Ni l'un ni l'autre ne sont (encore, jusqu'ici) ces vrais frères, ces amis ou ces ennemis, ces amis comme ennemis possibles, ceux auxquels pourtant Zarathoustra déjà, dès maintenant, s'adresse et fait appel (téléiopoétiquement). C'est la troisième sentence :

> « La femme encore n'est capable d'amitié. Mais dites-moi, vous autres hommes, capable d'amitié, qui donc l'est parmi vous ?
>
> Oh ! pauvres que vous êtes, vous autres hommes, et qu'avare est votre âme *(und euren Geiz der Seele !) !* Si riche don qu'à votre ami fassiez, encore à mon ennemi je le veux faire et pour autant ne veux m'être appauvri...»

Il faut patienter ici auprès du « pas encore », méditer en prenant son temps le « jusqu'ici » qui retient sur le seuil de ce don sans symétrie. Car il s'étend aussi à l'homme *(Mann),* mais d'abord et encore au « frère » de Zarathoustra. Il porte le futur d'une question, d'un appel ou d'une promesse, d'une plainte ou d'une prière. Sur le mode performatif de l'apostrophe. Il n'y a pas encore d'amitié, on n'a pas encore commencé à penser l'amitié. Mais, dans une sorte d'anticipation endeuillée, nous pouvons déjà nommer l'amitié que nous n'avons pas encore rencontrée. Parole du seuil : nous disons ici, sur le seuil, que nous pensons *déjà* que nous «'y avons pas encore accès. Puissions-nous le faire ! tel est le point d'exclamation, la clameur singulière de ce vœu. Voici le « Ô mes amis, il n'y a nul ami — ni ennemi » de Zarathoustra.

La fin de ce chant résonne de façon plus singulière encore. Car ce qui vient d'être en somme répété, doublé, parodié, perverti et assumé, n'est-ce pas aussi parole d'Évangile ? N'est-ce pas, plus précisément, celle qui commande d'aimer ses ennemis comme des frères universels, au-delà de sa propre famille et même de ses frères de lait, utérins ou

consanguins ? Oui et non, nous devrons y revenir. Voici maintenant, après la surenchère sur l'héritage chrétien, la remise en œuvre de l'héritage aristotélicien, autour de l'opposition déjà rencontrée entre l'ami et le camarade. Au fond, ce dont l'homme aura été capable, jusqu'ici, jusqu'ici du moins, ce n'est certes pas l'amitié parfaite *(teleía ou prêtē philía),* mais seulement la camaraderie. Or il faut passer la camaraderie. Mais comme on ne peut passer la camaraderie qu'en donnant infiniment à son ennemi, ce qu'Aristote n'a jamais dit, il faut *jouer* l'Évangile contre la vertu aristotélicienne et contre l'amitié grecque par excellence. C'est à décourager quiconque voudrait introduire une scansion historique rassurante, c'est-à-dire décidable et tranchante, pour mettre de l'ordre dans cette stratégie. Il vaudrait mieux y renoncer tout de suite et penser à d'autres façons de faire l'histoire ou le métier d'historien. Car ce qui défie ainsi la tranquillité de l'historien, c'est une stratégie de l'amitié, une guerre pour l'amitié. L'amitié, voilà l'enjeu de ces stratagèmes sans fin. Et ne faut-il pas penser, approcher au moins cette autre histoire, donc cette autre amitié, pour sortir de la camaraderie ? Camarades, encore un effort ! C'est aussi aux historiens et aux théologiens que Zarathoustra parle d'amitié - et c'est la fin du chant :

« Il y a camaraderie : puisse-t-il y avoir amitié ! *(Es gibt Kameradschaft : möge es Freundschaft geben .').* » Comme ce « *es gibt* » et ce *« geben »* suivent immédiatement une définition de l'amitié par le don, à l'ami comme à l'ennemi *(« Wie viel ihr dem Freunde gebt, das will ich noch meinem Feinde geben »),* on peut supposer que le « il y a » *(« es gibt »)* ou le « puisse-t-il y avoir » (« *möge es geben »)* ne se donne qu'à la mesure du don. Le don, voilà qui donne l'amitié, voilà ce qu'il faut pour qu'il y ait de l'amitié, par-delà toute camaraderie.

Mais comme la femme n'a pas encore accédé à l'amitié parce qu'elle reste, et c'est l'amour, « esclave » ou « tyran », l'amitié à venir continue de signifier, pour Zarathoustra : liberté, égalité, fraternité. La devise fragile, instable et récente, on l'a vu, d'une république. À moins qu'il n'en appelle à une amitié capable de déborder *à la fois* l'histoire philosophique (aristotélicienne, on vient de le voir) *et* la fraternité des Lumières en tant que relève (nous en avons eu assez de signes) de la fraternité chrétienne : trois amitiés en une, la même, en somme, avec laquelle il faut en finir.

Ce qui nous attire sur cette voie, c'est un autre chant, qui s'élève peu après le chant *De l'ami*. Le chant *De l'amour du prochain (Von der Nächstenliebe)* semble opposer l'ami au prochain, et visiblement au

prochain de l'Évangile. En vérité, il *n'oppose* pas l'ami au prochain, il voudrait l'élever *au-dessus* du prochain et cela au nom du lointain et de l'avenir. Comme son nom, croit-on, l'indique, le prochain est proche et présent. L'amitié est chose du lointain, chose d'avenir, voilà pourquoi « Mes frères, je ne vous conseille pas l'amour du prochain, je vous conseille l'amour du lointain *(Fernsten-Liebe)* ». Zarathoustra s'adresse ainsi à des frères qui ne sont pas encore nés, à ses frères à venir mais supposés *déjà* prêts à l'entendre là où ils en sont pourtant encore incapables. Et c'est pourquoi il faut leur parler. Prêts à entendre, ils le seront quand ils auront entendu. Cette parole téléiopoétique accomplit la parole évangélique en la pervertissant, elle la détourne et dénature mais pour en tenir la promesse. Si cette parole évangélique promet la fraternité spirituelle, par-delà le lait ou le sang (mais grâce à un autre sang, grâce à un autre corps eucharistique, c'est toute la question et Zarathoustra ne manque pas de la traiter), si la parole du Christ promet ainsi la vraie filiation des frères descendus du « père qui est aux cieux », n'est-ce pas aussi à partir d'un amour du prochain qui prescrit, *comme Zarathoustra,* d'aimer ses ennemis ? On ne devient frère, en christianisme, on ne devient digne du père éternel, qu'en aimant son ennemi comme son prochain ou comme soi-même. C'est là le bénéfice d'une économie sublime, une économie par-delà l'économie, un salaire qui se change en or de non-salaire. Ne citons ici que Matthieu, conscients toutefois que nous sommes de rester ici au bord d'un travail de lecture infini :

> « Vous avez entendu qu'on a dit : Tu aimeras ton proche et détesteras ton ennemi.
>
> Et moi je vous dis : Aimez vos ennemis, priez pour ceux qui vous poursuivent ;
>
> alors vous serez fils de votre père qui est aux cieux, car il fait lever son soleil sur les mauvais et sur les bons et pleuvoir sur les justes et les injustes.
>
> Car si vous aimez ceux qui vous aiment, quel salaire aurez-vous ? les percepteurs mêmes n'en font-ils pas autant ?
>
> Et si vous ne saluez que vos frères, que faites-vous de plus ? les païens mêmes n'en font-ils pas autant ?
>
> Vous donc vous serez parfaits comme votre père céleste est parfait [1]. »

Est-ce que Zarathoustra ne prie pas l'ami d'en venir à un don absolu qui rompe avec la ruse de cette économie sublime ? Est-ce que l'amitié

1. *Evangile selon Matthieu,* V, 43-48, tr. J. Grosjean et M. Léturmy, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1971, p. 19. C'est évidemment le passage auquel se réfère Schmitt (cf. plus haut, p. 108).

pour son frère comme prochain et fils de Dieu n'est pas encore en quête de l'or pur d'un salaire infini ? Ne cherche-t-elle pas encore, pour reprendre le motif kantien que nous évoquions plus haut, le meilleur change de la vertu ? En tout cas, c'est au nom de l'ami qui « fait don » que Zarathoustra déconseille l'amour du prochain, mais un don sans retour et sans salaire.

Le don qu'il nomme alors doit aussi appartenir au monde fini. Il faudrait ainsi penser la dissymétrie d'un don sans échange, donc infini, infiniment disproportionné en tout cas, si modeste soit-il, à partir de la finitude terrestre. Dans son horizon sans horizon. Car nous venons de soupçonner l'infinitisation d'être elle-même une ruse économique. Une « semblance d'or » est dénoncée dans le même chant, et ce serait comme une séduction chrétienne, l'amour du prochain comme l'hypocrisie manœuvrierē d'une séduction perverse, un stratagème pour égarer l'autre vers soi :

> « Vous-mêmes vous ne vous supportez, ni suffisamment ne vous aimez ; maintenant vous voulez séduire le prochain et que lui aussi aime, et que par erreur il vous donne semblance d'or *(und euch mit seinem Irrtum vergolden)*. »

Un tel finitisme reviendrait alors du chrétien au grec, si nous pouvions encore nous fier, ce que nous faisons de moins en moins, à cette distinction :

> «Je ne vous enseigne le prochain, mais l'ami. Que l'ami soit pour vous la fête de la terre et un avant-goût du surhomme !
>
> Je vous enseigne l'ami et le cœur débordant. Mais se doit entendre à être éponge qui de cœurs débordants veut être aimé.
>
> Je vous enseigne l'ami en qui le monde se tient achevé, une coque du bien, — l'ami qui crée et qui toujours peut faire don d'un monde achevé *(eine fertige Welt zu verschenken hat),*
>
> Et de même que pour lui le monde déroula ses anneaux, pour lui le monde à nouveau les enroule, comme le mal se faisant bien, comme l'accident se faisant fin.
>
> Soient l'avenir et le lointain l'origine (la cause, *die Ursache)* de ton jour d'hui ; en ton ami aime le surhomme comme ton origine *(Ursache)*.
>
> D'aimer le prochain, mes frères, je ne vous conseille, mais d'aimer le lointain.
>
> Ainsi parlait Zarathoustra [1]. »

1. Op. *cit.*, pp. 74-75.

Trois remarques au moment d'interrompre, puisqu'il le faut, **ces** chants. Elles touchent au *don,* au *surhomme* et au *spectre*.

1. *Le don*. Cet ami du lointain appartient à la terre finie, certes, et non au monde des arrière-mondes chrétiens. Mais loin de limiter le don qu'il donne peut-être alors, sa finitude même l'infinitise. L'ami de Zarathoustra, cet ami à venir, cet ami des lointains ne donne pas ceci ou cela, dans une économie quelconque (où les vertueux voudraient encore qu'on les paie [1]), il donne un monde, il donne tout, il donne ce dans quoi tout don peut apparaître ; et comme tout don, ce don du monde doit pourtant être déterminé : c'est ce monde-ci, un monde achevé. Un ami qui ne vous donne pas *le* monde, et un monde qui a forme et limite parce qu'il existe, parce qu'il est ce monde-ci et non un autre, il ne vous donne rien. Pour penser cette amitié, qui ne serait ni grecque ni chrétienne, il faudrait penser ce don comme don du monde et surtout *(mais* surtout) d'un monde fini.

2. *Le surhomme*. Il est attendu, certes, annoncé, appelé, à venir mais, si contradictoire que cela paraisse, c'est parce qu'il est l'origine et la cause de l'homme. Il est la cause originaire *(Ursache)* de l'homme. Celui-ci est appelé - et mis en cause - par sa cause. Sa cause est naturellement au-delà de lui. Au regard de cet ami promis, annoncé, espéré (toujours selon le même élan du *peut-être* messianico-téléiopoétique) l'amitié à la mesure de laquelle ces femmes et ces hommes, jusqu'ici, se voyaient jugés, et jugés inaptes, faute *d'humanité,* justement, et de liberté, eh bien, cette amitié même, cette amitié à venir serait encore trop humaine. Du moins ne mérite-t-elle son nom d'amitié, et d'amitié proprement humaine qu'à se laisser transir par l'attente du surhomme à venir. Mais à venir comme une cause ou une origine, c'est-à-dire immémorablement passé. Voilà la seule expérience possible d'un lointain qui ne reste à approcher que pour être inapprochable. Au fond se trouveraient situés et délimités ici tous les concepts d'une amitié de présence et de proximité dont nous avons jusqu'ici souligné le caractère anthropologique, anthropocentrique ou humaniste. Que cet anthropocentrisme soit aussi, parfois, anthropo-théologique ou onto-théologique, cela ne déplacerait pas la structure profonde du concept.

1. «Encore vous voulez qu'on vous paie, vous les vertueux! Pour la vertu vous voulez un salaire, et pour la Terre le ciel et pour votre jour d'hui l'éternité ! », *op. cit., Des Vertueux,* p. 109. La référence est, sans doute, entre beaucoup d'autres possibilités, au passage de l'Evangile selon Matthieu que nous citions plus haut. Mais la logique du salaire est partout dans les Évangiles.

Son centre de gravité resterait au plus proche de la proximité, dans la présence du plus proche.

3. *Le spectre*. Dans un texte que nous avons lu plus haut [1], et justement dans *Humain trop humain,* Nietzsche ressuscitait en quelque sorte les « amis fantômes », ceux qui n'ont pas changé alors que nous nous sommes transformés. Ces amis faisaient retour comme le fantôme de notre passé, en somme, notre mémoire, la silhouette du revenant qui non seulement nous *apparaît (phantasmata,* phénomènes, fantômes, choses de la vue, choses du respect, le respect qui revient au spectre), mais un passé *invisible,* donc un passé qui parle, et nous parle d'une voix glacée, « comme si nous nous entendions nous-mêmes ». Ici, cela devrait être tout le contraire, puisqu'il s'agit de l'ami, du surhomme dont l'amitié présente pressent la venue. Non pas l'ami passé mais l'ami à venir. Or spectral est encore ce qui vient, et il faut l'aimer comme tel. Comme s'il n'y avait jamais que des spectres, des deux côtés de toute opposition, des deux côtés du présent, dans le passé et dans l'avenir. Tous les phénomènes de l'amitié, toutes les choses et tous les êtres qu'il faut aimer relèvent de la spectralité. « Il faut aimer » veut dire : les spectres, il faut aimer les spectres, il faut respecter le spectre (on sait que Mary Shelley attira notre attention sur l'anagramme qui fait revenir, pour le faire voir, le spectre dans le respect). Et voilà la parole que Zarathoustra adresse à son frère. Voilà ce que le chant *De l'amour du prochain* lui promet : l'ami à venir, l'arrivant qui vient de loin, celui qu'il faut aimer au loin et de loin, le surhomme — et c'est un spectre :

> « Plus haut que l'amour du prochain est l'amour du lointain et de l'avenir : plus haut que l'amour des hommes est l'amour des choses et des spectres *(die Liebe zu Sachen und Gespenstern).*
>
> Ce spectre qui vers toi accourt, mon frère, est plus beau que toi ; que ne lui donnes-tu ta chair et tes os ? Mais tu as peur de toi et cours vers ton prochain. »

Une distance spectrale assignerait ainsi sa condition à la mémoire aussi bien qu'à l'avenir *comme tels*. Le *comme tel* est lui-même affecté de spectralité, il n'est donc plus ou pas encore tout à fait ce qu'il est. La disjonction de la distance spectrale marquerait par là même et le passé et l'avenir d'une altérité non réappropriable [2].

1. P. 93.
2. Dans un très bel essai qui vient de paraître, Alexander Garcia Düttmann parle

Ainsi du moins parlait Zarathoustra. Nous nous sommes gardé de nommer Nietzsche à sa place, comme si d'un revenant à l'autre cela revenait jamais au même. Les choses sont déjà assez imprenables et inappropriables avec chacun d'eux. Car il ne faudrait pas non plus se hâter de tenir pour parole d'Évangile une seule sentence de Zarathoustra. Après avoir commandé d'être capable de son ennemi, de le respecter, craindre, honorer, après avoir rappelé qu'une humanité à laquelle manque la fin se manque aussi elle-même - est en manque d'humanité-, Zarathoustra exige de ses disciples qu'ils se séparent de lui : reniez-moi, ayez honte de celui qui « peut-être vous trompa ». « À l'homme de la connaissance point ne suffit de pouvoir aimer ses amis ; il doit aussi haïr ses ennemis ! » C'est l'immense chant *De la prodigue vertu,* à la fin duquel, dans une scène néo-évangélique, Zarathoustra s'adresse à ses frères pour leur promettre son retour. Alors, après la séparation, après le reniement, un autre amour, l'amitié même sera possible. Zarathoustra jure, invite, adjure, demande le serment :

> « Maintenant je vous adjure *(Nun heisse ich euch)* que vous me perdiez et vous trouviez ; et seulement quand vous m'aurez tous renié, à vous je veux revenir.
>
> En vérité, mes frères, c'est avec d'autres yeux qu'alors je chercherai mes perdus ; d'un autre amour alors je vous aimerai.
>
> Et une fois encore vous deviendrez mes amis et les enfants d'une seule espérance ; alors pour la troisième fois je veux être parmi vous pour avec vous fêter le grand midi [...].
>
> " *Morts sont tous dieux ; maintenant nous voulons que vive le surhomme !* "
> — tel soit un jour, au grand midi, notre ultime vouloir ! »

Encore n'est-ce que la fin d'un Premier livre. Pour le relancer, elle servira d'exergue au second. Tout le chemin de cette altercation abyssale avec la fraternité chrétienne avait commencé, on s'en souvient, par l'évocation de l'ermite. Comme Zarathoustra s'adresse aussi à un autre frère à venir mais qui déjà l'écoute, il y aurait, parmi toutes les tâches qui nous sont ainsi assignées et auxquelles, hélas, il nous faut renoncer, une histoire, faite et à faire, ancienne et nouvelle, de ce point de vue, de la fraternité chrétienne : non seulement de son thème, de son concept et de ses figures mais des ordres, des *fraternités* comme institutions (une

au sujet de ce passage et des « Amitiés d'astres » d'une « alter-ation originaire » comme distanciation non dialectisable, non relevable, non sublimable *(un-sublatable)*. Cf. *« What is called Love in all the Languages and Silences of the World : Nietzsche,* Genealogy, *Contingency»,* dans *Imago,* Fall 1993, *op. cit.,* p. 314.

recherche analogue, et tout aussi urgente, concernerait la figure du frère dans la culture arabo-islamique - et les « frères musulmans »), Devant cette tâche, notre défaillance n'a ici aucune justification avouable. Qu'il soit entendu, néanmoins, que nous croyons au sérieux de l'obligation devant laquelle les limites du présent ouvrage nous contraignent à nous dérober. Nous avons assez insisté sur les replis indéfinis du discours et de la stratégie de Zarathoustra pour ne pas être convaincu d'avance que l'histoire du frère dans la Bible et dans le Coran, tout comme l'histoire des ordres nommés « fraternités », comporte en elle-même, ici ou là, à tel pli ou repli, de quoi se retrouver du côté et non en face de Zarathoustra ou de ses disciples.

Tenons-nous-en au moins à cette évidence : ces chants de Zarathoustra sont aussi des chants de deuil. Il va se séparer, il demande à être renié, il reviendra, et le revenant qui promet à ses frères qu'alors ils seront ses frères ou ses amis, c'est bien un testament, un « ceci est mon corps » qu'il leur offre encore.

Comme s'il n'y avait de deuil interminable que le deuil du frère, et comme si l'amitié dont nous parlons s'épuisait après ce deuil impossible : elle ne peut le faire qu'en le différant. Ni introjection ni incorporation possibles, voilà le canon de l'amitié. Réussi, mort sans reste ou mort idéale, le deuil du frère risquerait trop de laisser revenir le père. Ce que veut à tout prix éviter la conjuration des frères (surtout pas ça !), ce qu'on appelle jusqu'ici l'amitié, celle que conjure Zarathoustra *aussi bien que* celle au nom de laquelle il adjure ses frères à venir, l'une contre l'autre mais l'une comme l'autre. Comme si l'amitié jouait contre l'amour du père. Et comme si la scène se laissait ainsi cadrer : sans femme.

Revenons un instant en arrière. Si les grandes méditations canoniques sur l'amitié *(De amicitia* de Cicéron, « De l'amitié » de Montaigne, *L'Amitié* de Blanchot par exemple) appartiennent à l'expérience du deuil, au moment de la perte - celle de l'ami ou de l'amitié -, si à travers l'élément irremplaçable du nom, elles s'avancent toujours dans l'ombre testamentaire pour confier et refuser la mort de l'unique à un discours universalisable (« ...mes amis, il n'y a nul amy », Aristote-Montaigne, « Mais que sont les amis devenus ? », Villon, *« Wo aber sind die Freunde ? »,* Hölderlin), si par là elles *fondent et déstabilisent* à la fois, si elles restaurent, parce qu'elles les menacent, un grand nombre d'oppositions (singulier/universel, privé/public, familial/politique, secret/phénoménal, etc.), et peut-être *toutes* les oppositions, peut-on dire que la relative invariance de ce modèle *se* fracture *elle-même* et

s'ouvre sur son propre abîme ? En revenant sur tous les motifs que nous venons d'effleurer (la morale et la politique de l'amitié, la mort, le nom, la fraternité, etc.), en reconsidérant toutes ces oppositions, pourrions-nous reconnaître deux ruptures majeures dans ce qu'on nommerait, par simple commodité, l'histoire *de ramitié* alors même qu'une certaine amitié pourrait bien faire trembler, nous en avons eu tant d'indices, le concept le plus traditionnel de l'historicité. Et comment les mettre en rapport avec la *double exclusion* du féminin, l'exclusion de l'amitié de l'homme *avec* la femme et l'exclusion de l'amitié *entre* les femmes ? La catégorie du « pas encore » et du « jusqu'ici » rend cette assurance fragile. Elle pourrait même nous pousser à cesser de parler simplement d'exclusion. Le modèle gréco-romain qui paraît dominé par la valeur de *réciprocité,* par la concorde homologique, immanentiste, finitiste - et plutôt politiste, nous avons essayé de montrer qu'il porte en lui, néanmoins, en puissance, le pouvoir de s'infiniser et de se dissymétriser. Montaigne (que nous lisons ici comme l'exemple d'un paradigme canonique) hérite sans doute de la plupart de ces traits. Mais quand il y rompt la réciprocité et y introduit discrètement, me semble-t-il, hétérologie, transcendance, dissymétrie et infinité, donc une logique de type chrétien (« [...] il me surpassait d'une distance infinie », «Je me fusse certainement plus volontiers fié à luy de moy qu'à moy [...]», «[...] Car les discours mesmes que l'antiquité nous a laissés sur ce subject me semblent lâches au pris du sentiment que j'en ay [...] », etc.), il accomplit aussi le modèle dit grec. Ce qui assure la médiation ou la soudure, en tout cas une certaine continuité entre les deux temps, ce qui s'y rapporte également à l'exclusion de la femme, fût-ce sous la forme ou le prétexte du « pas encore », c'est le frère et plus précisément le nom, le nom *de* frère et le nom *du* frère. Nous avions cité, sans les rapprocher l'une de l'autre, deux déclarations de Montaigne. L'une célébrait le nom *de* frère, l'autre le nom *du* frère. Rappelons-les. L'une disait le nom *de* frère dans sa généricité : « C'est, à la vérité, un beau nom et plein de dilection que le nom *de* frère, et à cette cause en fismes nous, luy et moy, nostre alliance [1]. » L'autre disait le nom *du* frère, dans sa singularité, et parlant justement de la pièce testamentaire qui forme le coup d'envoi de « De l'amitié ». Montaigne énonce en deux temps l'incroyable temps du nom. Celui-ci assure la « soudure fraternelle » en ce qu'il précède en quelque sorte la rencontre de l'ami et donne à l'amitié une « force » et un « effort » qui la fait exister avant

1. Op. *cit.,* p. 220.

d'exister, comme il lui permettra, par la même disjointure de survivance, d'exister après avoir existé. Grâce au nom, l'amitié commence avant l'amitié, grâce au nom l'amitié survit à l'amitié, toujours l'amitié commence par se survivre. Autant dire qu'elle n'est jamais là, purement et simplement. Ni l'ami que donc, aussi de ce point de vue, il n'y a guère. Montaigne, disions-nous, l'énonce en deux temps.

1. D'abord comme héritier ou légataire de l'ami, « la mort entre les dents » :

> « C'est tout ce que j'ay peu recouvrer de ses reliques, moy qu'il laissa, d'une si amoureuse recommandation, la mort entre les dents, par son testament, héritier de sa bibliothèque et de ses papiers, outre le livret de ses œuvres que j'ay fait mettre en lumière. Et si suis obligé particulièrement à cette pièce, d'autant qu'elle a servy de moyen à nostre première accointance. Car elle me fut montrée longue pièce avant que je l'eusse veu, et me donna la première connoissance de son nom, acheminant ainsi cette amitié que nous avons nourrie, tant que Dieu a voulu, entre nous, si entière et si parfaite que certainement il ne s'en lit guiere de pareilles, et, entre nos-hommes, il ne s'en voit aucune trace en usage [1]. »

2. Puis quand il lui faut bien admettre (mais qui l'aura noté, dans l'empressement à citer un mot qui semble porter l'ineffable singularité par-delà le nom ?) que le « par ce que c'estoit luy par ce que c'estoit moy » ne va « au delà de tout mon discours » qu'en raison du nom, grâce au nom. Le nom est la cause de tout, dans cette amitié. Le temps du nom, voilà ce qui donne cette force d'approche, ce pouvoir de proximité ou d'« union » qui défie le discours : le nom contre le discours, avant et après lui, le nom comme force, affection, médiation, ces concepts sans nom (commun) qui disent l'effet du nom propre. Comme dans le passage que nous citions à l'instant, Dieu est nommé là où ce nom agit si mystérieusement. Seul le nom de Dieu et « l'ordonnance du ciel » peuvent rendre raison de cette raison du nom, de ces effets de nom. De nom propre bien sûr, et de renommée, ce qui revient plus facilement aux hommes qu'aux femmes, aux frères qu'aux sœurs, aux fils qu'aux filles :

1. *Op. cit.*, pp. 219-220.

> *«[...]* la couture qui les a jointes. Si on me presse de dire pourquoy je l'aymois, je sens que cela ne se peut exprimer, qu'en respondant : Par ce que c'estoit luy ; par ce que c'estoit moy.
>
> Il y a, au delà de tout mon discours, et de ce que j'en puis dire particulièrement, ne sçay quelle force inexplicable et fatale, médiatrice de cette union. Nous nous cherchions avant que de nous estre veus, et par des rapports que nous oyions l'un de l'autre, qui faisoient en nostre affection plus d'effort que ne porte la raison des rapports, je croy par quelque ordonnance du ciel : nous nous embrassions par noz noms. Et à nostre premierē rencontre, qui fut par hazard en une grande feste et compagnie de ville, nous nous trouvasmes si prins, si cognus, si obligez entre nous, que rien des lors ne nous fut si proche que l'un à l'autre [1]. »

Il faut sans doute, pour ce qui nous importe ici, tenir ensemble les deux traits du nom. D'une part, il constitue la structure même de la survivance testamentaire, donc d'une certaine spectralité : le nom survit *a priori,* si on peut dire, à qui le porte et qu'il permet d'appeler, avant et après, au-delà de la présence. Mais ce trait structurel et général se trouve *arraisonné,* dans *une certaine* histoire, comme chance de la filiation, du nom *hérité,* aussi bien que de la *renommée* (et Montaigne parle autant du nom propre que de la renommée qui porte ce nom légendaire à la connaissance de l'ami à venir et fait ainsi naître l'amitié). Sous les deux formes de cet arraisonnement (héritage du nom et renommée sociale) *cette* histoire laisse moins de chance à la femme, à la fille, à la sœur. Nous ne disons pas *nulle* chance : nous disons *moins de chance*. Quand on parle d'hégémonie, c'est-à-dire de rapport de forces, les lois de structure sont tendancielles, elles ne (se) déterminent pas en termes de *oui ou non,* donc d'exclusion pure et simple, mais de différence de force, de plus *ou moins*. Il convient d'insister sur l'impossibilité d'une exclusion *pure et simple* pour pouvoir rendre compte des effets de refoulement, donc des retours de ce qui ne devrait pas revenir, des symptômes et des dénégations que cette même loi peut produire et reproduire, ne manquant en vérité jamais de le faire.

On ne peut donc plus parler ici d'une *simple* fracture et dire d'elle qu elle est judéo-chrétienne. Ni qu'elle dépolitise le modèle grec ou qu'elle déplace la nature du politique.

Un autre événement se produit-il alors quand, avec Nietzsche ou Blanchot, on en vient à appeler l'ami d'un nom qui n'est plus celui du proche ou du prochain, et sans doute plus celui de l'homme ? Les

1. P. 225.

mots de rupture ou d'interruption, nous venions de le vérifier, ne suffisent pas à déterminer ce qui advient avec Nietzsche, en particulier dans la mesure où l'autorité du frère domine encore tous les renversements. Dès lors, nous le suggérions en commençant, nous ne pouvons ni ne devons éluder cette autre question : pour tout ce qui de notre temps répond à l'événement dont Nietzsche fut à la fois le signataire et le témoin, la cause et l'effet, pourrions-nous dire, comme certains signes nous le laisseraient croire, qu'en certains lieux de pensée, pour certains, peu nombreux il est vrai, une rupture sans précédent aura eu lieu ? ou plutôt une pensée sans précédent de la rupture ou de l'interruption comme lieu de l'amitié ? Nous pensons évidemment, nous l'avons aussi indiqué en commençant, à Blanchot, à Bataille et à tout ce qui s'irradie autour de leur œuvre sans pour autant qu'ils voulussent en devenir le centre ou la source, ni ne le sont en effet. Nous ne voudrions ni, *d'une part,* effacer la singularité de leur nom, de leurs noms, de leur(s) pensée(s), de leur(s) œuvre(s), de leur amitié surtout (un autre dirait : de l'amitié de cette légendaire paire d'amis de ce siècle — à laquelle, ajouterait Kant, un troisième ami sûr est venu se joindre, étant déjà là dès le départ en vérité, Lévinas - et qu'ils ne se connussent qu'inégalement tous les trois change peu à la chose) ni, *d'autre part,* capitaliser sur eux toutes les pensées originales qui se sont liées à eux ou auxquelles ils se sont eux-mêmes référés, expressément ou non.

La question qui reste, et au sujet de laquelle on peut se demander ce qu'il en reste une fois que ces dernières ont résonné, c'est une question à la nouveauté de laquelle on gardera la forme même que lui donna Platon dans le *Lysis,* au moment de prendre congé sur un échec : non pas « qu'est-ce que l'amitié ? » mais qu'est l'ami ? Qui est-ce ? Qui est-il ? Qui est-elle ? *Qui,* dès lors que, comme on va le voir, toutes les catégories et tous les axiomes qui ont constitué le concept d'amitié dans son histoire se sont laissé menacer de ruine : le sujet, la personne, le moi, la présence, la famille et la familiarité, l'affinité, la convenance *(oikeiōtēs)* ou la proximité, donc une certaine vérité et une certaine mémoire, le parent, le citoyen et la politique *(polîtes et politeía)* l'homme même - et bien sûr le frère qui capitalise tout.

L'enjeu de cette question est, bien sûr, aussi politique. Le politique fait partie de la série même si on le met parfois en position de *transcendantal* de la série. Est-il possible, sans faire hurler les militants d'un humanisme édifiant ou dogmatique, de penser et de vivre la douce rigueur de l'amitié, la loi de l'amitié comme l'expérience d'une certaine anhumanité, dans la séparation absolue, au-delà ou en deçà du commerce

des dieux et des hommes ? Et quelle politique pourrait-on encore fonder sur cette amitié qui excède la mesure de l'homme sans devenir un théologème ? Sera-ce encore une politique ?

Que se passe-t-il politiquement quand le « Qui ? » de l'amitié s'éloigne alors au-delà de toutes ces déterminations ? Dans son « imminence infinie », écoutons Blanchot, le « qui » excède même l'intérêt pour la connaissance, le savoir, la vérité, la proximité, et jusqu'à la vie, et jusqu'à la mémoire de la vie. Il n'est pas encore un « Je » identifiable, privé ou public. Surtout, on va l'entendre, il est quelqu'« un » *à qui* l'on parle (fût-ce pour lui dire qu'il n'y a pas d'ami) mais *dont* on ne parle pas. C'est pourquoi sans doute Blanchot doit préférer la version vocative et canonique à la version de repli :

> « Nous devons renoncer à connaître ceux à qui nous lie quelque chose d'essentiel ; je veux dire, nous devons les accueillir dans le rapport avec l'inconnu où ils nous accueillent, nous aussi, dans notre éloignement. L'amitié, ce rapport sans dépendance, sans épisode et où entre cependant toute la simplicité de la vie, passe par la reconnaissance de l'étrangeté commune qui *ne nous permet pas de parler de nos amis, mais seulement de leur parler,* non d'en faire un thème de conversations (ou d'articles), mais le mouvement de l'entente où, nous parlant, ils réservent, même dans la plus grande familiarité, la distance infinie, cette séparation fondamentale à partir de laquelle ce qui sépare devient rapport. Ici, la discrétion n'est pas dans le simple refus de faire état de confidences (comme cela serait grossier, même d'y songer), mais elle est l'intervalle, le pur intervalle qui, de moi à cet autrui qu'est un ami, mesure tout ce qu'il y a entre nous, l'interruption d'être qui ne m'autorise jamais à disposer de lui, ni de mon savoir de lui (fût-ce pour le louer) et qui, loin d'empêcher toute communication, nous rapporte l'un à l'autre dans la différence et parfois le silence de la parole [1]. »

Dès lors, si le testament ou l'épitaphe demeurent le lieu d'un *De amicitia* de notre temps, tous les signes de l'oraison se trouvent sinon niés ou inversés, du moins suspendus dans une neutralité non négative. Celle-ci remet en cause non seulement notre mémoire de l'ami, notre pensée de la fidélité, mais notre mémoire de ce qu'« amitié » a toujours voulu dire. Et pourtant, nous sentons bien que cette discrète violence accomplit une injonction qui travaillait déjà le legs de cette tradition et se demandait au-dedans de notre mémoire même. À la mort de 1 ami, la « démesure du mouvement de mourir », 1'« événement » de la

1. *L'Amitié,* Gallimard, 1971, pp. 328-329. Je souligne.

mort révèle et efface **à** la fois cette **«** vérité **»** de l'amitié, fût-ce **la vérité** des lointains dont parlait Zarathoustra. Il faut l'oubli :

> «[...] non pas l'approfondissement de la séparation, mais son effacement ; non pas l'élargissement de la césure, mais son nivellement, et la dissipation de ce vide entre nous où jadis se développait la franchise d'une relation sans histoire. De sorte qu'à présent ce qui nous fut proche, non seulement a cessé de s'approcher, mais a perdu jusqu'à la vérité de l'extrême lointain. [...] Nous pouvons, en un mot, nous souvenir. Mais la pensée sait qu'on ne se souvient pas : sans mémoire, sans pensée, elle lutte déjà dans l'invisible où tout retombe à l'indifférence. C'est là sa profonde douleur. Il faut qu'elle accompagne l'amitié dans l'oubli [1]. »

Faut l'oubli. Amitié sans mémoire même, par fidélité, par douceur et rigueur de la fidélité, amitié sans lien, par amitié, par amitié du solitaire pour le solitaire. Nietzsche demandait cela, cette « communauté sans communauté », ce lien sans lien. Et la mort est l'épreuve suprême de cette déliaison sans laquelle aucune amitié jamais n'eût vu le jour. Le livre porte en exergue ces mots de Georges Bataille :

> «[...] amis jusqu'à cet état d'amitié profonde où un homme abandonné, abandonné de tous ses amis, rencontre dans la vie celui qui l'accompagnera au-delà de la vie, lui-même sans vie, capable de l'amitié libre, détachée de tous liens. »

Le moment où l'hyperbole paraît engager dans le plus grand risque, au regard du concept hérité de l'amitié et de toutes les politiques qu'on y a jamais accordées (grecque-démocratique ou christiano-révolutionnaire), c'est quand le « sans partage » et le « sans réciprocité » en viennent à signer l'amitié, la réponse ou la responsabilité de l'amitié. Sans partage et sans réciprocité, pourra-t-on parler encore d'égalité et de fraternité ? Nous sommes encore tout près de Nietzsche, bien que déjà nous soyons invités à penser une proximité du lointain auquel nous appelait Zarathoustra (qui devait bien la supposer aussi, téléiopoétiquement) et toujours sous la loi neutre et non dialectisable du « pas » et du « X sans X ».

> « Reste encore que la proximité du plus lointain, la pression du plus léger, le contact de ce qui n'atteint pas, c'est par *l'amitié* que je puis y répondre, une amitié sans partage comme sans réciprocité, amitié pour

1. *L'Amitié, op. cit.,* p. 329.

> *ce* qui *a* passé sans laisser de traces, réponse de la passivité à la non-présence de l'inconnu [1]. »

Comment une telle « réponse » pourrait-elle jamais se traduire en responsabilité éthique ou politique, celle qu'on a depuis toujours, en Occident philosophique et chrétien, associée à l'amitié ? À cette question de la responsabilité répondent (admirablement et dans la même « logique ») les pages qui précèdent et qui, comme le passage que nous venons de citer, s'écrivent à l'adresse et en provenance de Lévinas, l'autre grand ami, l'autre ami unique, d'une amitié de pensée qui n'est pas seulement de pensée. Si ce langage paraît « impossible » et insoutenable au regard du sens commun de l'amitié, là où il a commandé tous les discours canoniques que nous avons évoqués jusqu'ici, c'est aussi qu'il s'écrit selon l'écriture *du désastre*. Et d'un désastre qui est moins le désastre de l'amitié (pour l'amitié) que le désastre sans lequel il n'est pas d'amitié, le désastre au cœur de l'amitié, le désastre *de* l'amitié ou le désastre comme amitié. Amitié-des-astres (Sternen-Freundschaft).

Faute de pouvoir ici rendre justice à l'immensité de ces livres, en particulier de *L'Amitié* ou de *L'Ecriture du désastre,* replions-nous, sous le signe de l'amitié, de l'admiration et de la gratitude sans partage, vers quelques lieux de grande concentration pour le plus énigmatique, sinon le plus problématique.

Faisons-le en trois pas, à la rencontre de trois questions : 1. la question de la *communauté ; 2.* la question « *grecque* » ; 3. la question de *la fraternité*.

1. *La question de la communauté*. On se demandera ce que veut encore dire « commun », dès lors que l'amitié porte au-delà de toute communauté *vivante ?* Qu'est-ce que l'être *en commun* quand il ne vient aux amis que du mourir ? Et ce qui rend cette même valeur du commun sans valeur, sans valeur pour penser l'amitié, n'est-ce pas au fond cette structure testamentaire que nous avons retrouvée inlassablement à l'œuvre dans tous les grands discours sur l'amitié ? Ici Blanchot juge nécessaire, pour penser cet « appel à mourir en commun par la séparation », de défaire ou de suspendre le don, la générosité même de la promesse qui restait le trait essentiel de l'ami à venir selon Nietzsche. Là, nous ne sommes plus dans l'affinité avec Nietzsche, avec un certain Nietzsche en tout cas (car il y en a toujours plus d'un) :

1. *L'Écriture du désastre,* Gallimard, p. 47.

> « L'amitié n'est pas un don, une promesse, la générosité générique. Rapport incommensurable de l'un à l'autre, elle est le dehors relié dans sa rupture et son inaccessibilité. Le désir, pur désir impur, est l'appel à franchir la distance, appel à mourir en commun par la séparation. » (p. 50)

Quoi qu'on pense du don ou de la promesse dont se délivrerait telle amitié, dont elle devrait même s'abstenir, quoi qu'on pense de ce devoir ou de cette possibilité, il est vrai qu'à traduire don et promesse par « générosité générique », à les associer aussi étroitement, ce qui ne va pas de soi [1], on évite les risques, notamment les risques politiques dont nous avons marqué le retour incessant : naturalisation, généricité du genre, de l'espèce, de la *gens,* de la famille ou de la nation, et plus précisément sous les traits de la fraternité. Mais une fois qu'on a fait droit à la nécessité de toutes ces neutralisations (« dehors relié dans sa rupture », « pur désir impur »), une fois qu'on a bien marqué que le commun n'était pas le commun d'une communauté donnée mais le pôle ou la fin d'un appel (« *appel* à franchir la distance, *appel* à mourir en commun par la séparation »), la question reste entière de ce qu'on appelle ainsi, de ce qu'on appelle l'appel et de ce qui s'appelle « commun ». Pourquoi ces mots, encore, là où ils ne veulent plus dire ce qu'on a toujours cru qu'ils voulaient dire ? Là où ils veulent dire encore ce qu'on ne croyait pas qu'ils voulaient dire, et qu'une mémoire, une autre mémoire, une autre amitié devrait encore réveiller ? La question n'est pas seulement celle qui nous entraîne dans le vertige sémantique, mais celle du « que faire ? » : que faire politiquement, aujourd'hui, avec la nécessité de ce vertige ? Que faire du « que faire ? » Et quelle autre politique cette autre communalité du « commun » peut-elle nous dicter, qui soit néanmoins une politique, si le mot résiste encore à ce même vertige ?

Une question de ce type en enveloppe une autre. Si à travers « l'appel à mourir en commun par la séparation », *cette* amitié-ci se porte par-delà l'être-en-commun, l'être-commun ou le partage, par-delà toute co-appartenance (familiale, de voisinage, nationale, politique, linguistique, et finalement générique), par-delà le lien social même, si c'est possible, alors pourquoi élire, fût-ce passivement, cet autre avec lequel je n'ai aucun rapport de ce type plutôt que tel autre avec qui je n'en ai pas davantage ? Pourquoi appellerai-je ami cet étranger (car c'est de cet

1. J'ai suggéré ailleurs le contraire, et que le don devrait exclure la valeur trop naturelle de générosité. Cf. *Donner le temps,* Galilée, 1991, p. 205.

étranger absolu que nous parlons, fût-ce l'étranger voisin, l'étranger dans ma famille) et non cet autre ? Pourquoi ne suis-je pas l'ami de n'importe qui ? Ne le suis-je pas, d'ailleurs, à souscrire à cette proposition si forte et si désarmée à la fois, si désarmante ? À cette question, il ne saurait y avoir de réponse apaisante, bien sûr. Mais peut venir l'hypothèse que, s'il en est ainsi, c'est que l'amitié qui s'annonce dans ce langage, celle qui se promet ou promet sans rien promettre, elle n'est peut-être ni de l'ordre du commun ni de son contraire, de l'appartenance et de la non-appartenance, du partage et du non-partage, de la proximité ou de la distance, du dedans ou du dehors, etc. Ni donc, en un mot, de la communauté. Non parce qu'elle serait communauté sans communauté, « inavouable » ou « désœuvrée », etc. : simplement elle n'aurait rien à voir, pour l'essentiel de ce qu'on appelle amitié, avec quelque référence à la communauté que ce soit, positive, négative ou neutre. Cela signifierait (peut-être) que l'aporie qui oblige à neutraliser sans cesse un prédicat par un autre (rapport sans rapport, communauté sans communauté, partage sans partage, etc.) en appelle à de tout autres significations que celles de la part ou du commun, qu'on les affecte d'un signe positif, négatif ou neutre. Ce désir (« pur désir impur ») qui, dans l'aimance - amitié ou amour - m'engage auprès de celui-ci ou de celle-là plutôt que de *quiconque,* de tous et de toutes, auprès de ceux-ci ou de celles-là (et non de tous et de toutes, et non de quiconque), auprès d'un « qui » singulier, fût-il en nombre, en nombre toujours petit, quel qu'il soit, au regard de « tous les autres », ce désir de l'appel à franchir la distance (nécessairement infranchissable) n'est (peut-être) plus de l'ordre du commun ou de la communauté, de la part prise ou donnée, de la participation ou du partage. Quelque phrase qu'on fasse avec ces mots (affirmative, négative, neutre ou suspensive), elle serait toujours sans rapport avec ce que nous persistons à nommer de ces vieux mots : aimance, amitié, amour, désir. Et dès lors, s'il y avait une politique de cette aimance, elle ne passerait plus par les motifs de la communauté, de l'appartenance ou du partage, de quelque signe qu'on les affecte. Affirmées, niées ou neutralisées, ces valeurs « communautaires » ou « communales » risquent toujours de faire revenir un frère. Peut-être faut-il prendre acte de ce risque pour que la question du « qui ? » ne se laisse plus politiquement arraisonner, par le scheme de l'être-commun ou en-commun, fût-il neutralisé, dans une question d'identité (individuelle, subjective, ethnique, nationale, étatique, etc.). La loi du nombre et du « plus un » qui traverse ce livre ne serait pas moins aiguë et inéluctable, mais elle appellerait alors un tout autre langage.

2. La question grecque. Malgré la distance infinie qui sépare sa pensée de l'amitié de ce que nous avons appelé, jusque dans ses paradoxes hyperboliques, le « modèle » grec, et sans doute de l'idée même de « modèle », pourquoi Blanchot juge-t-il nécessaire, à tel moment, de faire l'éloge de la *philía* grecque, de la « haute vertu » qu'elle exige et qui se retrouve « chez quelques-uns d'entre nous » ? Pourquoi est-ce justement le moment où, parlant aussi de la *philía* comme d'un « modèle » (c'est son mot), il cite à son tour la sentence d'Aristote, dans sa version canonique (« O mes amis, il n'y a pas d'ami ») ? Mais cette fois, compte tenu de tout ce que nous venons d'entendre, le « il n'y a pas d'ami » peut et doit se charger de la plus nouvelle et de la plus rebelle des significations : il n'y a plus d'ami au sens où toute la tradition nous l'a enseigné.

Et pourtant. Et pourtant, un certain héritage est encore affirmé, réaffirmé, pourvu qu'il soit « toujours capable d'être enrichi ». Nous allons d'abord lire ce passage, mais sa simple existence atteste bien, le confirmant plutôt, qu'aucune rupture véritable n'est possible, déterminable, souhaitable même, jusque dans le plus grand éloignement, et que l'histoire dont nous parlons ne se scande pas ainsi.

Il s'agit encore d'une sorte d'épitaphe. Voici donc les dernières pages de *Michel Foucault tel que je l'imagine* [1], texte d'abord écrit pour une revue, « au lendemain de la mort de Foucault » :

> «[..] interrogé sur ses projets, il [Foucault] s'exclame tout à coup : " Oh, je vais d'abord m'occuper de moi ! ". Parole qu'il n'est pas facile d'éclaircir, même si l'on pense un peu hâtivement qu'à la suite de Nietzsche, il fut enclin à rechercher chez les Grecs moins une morale civique qu'une éthique individuelle qui lui permit de faire de son existence — de ce qui lui restait à vivre — une œuvre d'art. C'est ainsi qu'il sera tenté de demander aux Anciens la revalorisation des pratiques amicales, lesquelles, sans se perdre, n'ont plus retrouvé, sauf chez quelques-uns d'entre nous, leur haute vertu. La *philía* qui, chez les Grecs et même chez les Romains, reste le modèle de ce qu'il y a d'excellent dans les relations humaines (avec le caractère énigmatique que lui donnent des exigences opposées, à la fois réciprocité pure et générosité sans retour), peut être accueillie comme un héritage toujours capable d'être enrichi. L'amitié fut peut-être promise à Foucault comme un don posthume, par-delà les passions, les problèmes de pensée, les dangers de la vie qu'il ressentait pour les autres plus que pour lui-même. En témoignant pour une œuvre qui a besoin d'être étudiée (lue sans parti

1. *Fata morgana,* 1986, pp. 63-64.

> pris) plutôt que louée, je pense rester fidèle, fût-ce maladroitement, à l'amitié intellectuelle que sa mort, pour moi très douloureuse, me permet aujourd'hui de lui déclarer : tandis que je me remémore la parole attribuée par Diogène Laërce à Aristote : " 0 *mes amis, il n'y a pas d'ami* ". »

Au lieu de céder à l'indécence d'une lecture froidement rhétoricienne qui mettrait à nu les calculs sublimes qui se sont imposés à cette extraordinaire déclaration d'amitié endeuillée, au lieu d'analyser l'écriture d'une ferveur « très douloureuse » qui se plie encore au devoir de peser chaque mot sur la scène (les concessions, les parenthèses, les « peut-être », la stricte qualification d'une amitié essentiellement « intellectuelle », etc.), limitons-nous à deux traits.

1. Le *thème* d'abord est bien celui d'un « modèle » grec. Comme il paraît difficilement compatible avec la pensée de l'amitié que Blanchot avait, dans *L'Amitié* et ailleurs (surtout dans *L'Ecriture du désastre)* portée à l'extrémité d'une rigueur intraitable et douce à la fois, tout l'effort, pour ne pas dire la torsion douloureuse de cette épitaphe consistera à insister surtout 1) sur les apories qui rendent ce modèle grec peu lisible, énigmatique pour ne pas dire irrecevable ; et 2) sur la nécessité, par conséquent, de *ne pas recevoir* cet héritage, en tout cas sans le transformer ou l'enrichir (sans doute au point de le contredire au cœur de sa contradiction). Comme c'est sans doute un hapax, dans l'œuvre de Blanchot, que cette allusion inconditionnelle à une « haute vertu » revendiquée en somme, une « haute vertu » que « quelques-uns d'entre nous » ont « retrouvé(e) », l'éloge du « modèle de ce qu'il y a d'excellent dans les relations humaines » ne peut qu'être immédiatement brouillé, compliqué, neutralisé (« avec le caractère énigmatique que lui donnent des exigences opposées, à la fois réciprocité pure et générosité sans retour »). Comme tout ce que Blanchot a pensé et écrit *ailleurs* de l'amitié devrait le pousser à ne pas vouloir hériter de ce modèle, l'allusion à un héritage pourtant nécessaire ou irrécusable doit se faire sous la condition que cet héritage soit « enrichi », « toujours capable d'être enrichi », et, puisque l'héritage comporte des « exigences opposées », entendons enrichi de cela même qu'il n'est pas ou exclut au-dedans de lui-même. Car de quoi pourrait-on jamais être enrichi, sinon de ce qu'on n'est pas, de ce qu'on n'a pas, de ce qu'on ne peut ni avoir ni avoir été. Le modèle grec de la *philía* ne saurait être « enrichi » que de ce qu'il a violemment et pour l'essentiel tenté d'exclure.

2. Est-ce que la structure *forme/le,* cette fois, plus que thématique, est-ce que la composition pour ne pas dire la rhétorique de ces deux pages, ne confirme pas cette indécision profonde, comme si on ne pouvait ni héritet ni ne pas hériter de ce qui nous est laissé en héritage, héritage d'une culture, héritage d'un ami ? Bien sûr, il fallait parler de la chose grecque, notamment parce que Foucault, à la mémoire de qui ce texte avant tout se veut et se dit destiné, s'en occupait avant sa mort (et bien que la *philía* reste étrangement marginalisée, pour ne pas dire passée sous silence dans ses derniers travaux, du moins ceux qui sont à cette date publiés). Mais ce qui en est littéralement retenu, dans une déclaration qui entend témoigner pour une oeuvre plutôt que pour une personne (« témoignant pour une œuvre »), pour une œuvre dont il ne s'agit pas de faire l'éloge en prenant son parti (car elle « a besoin d'être étudiée (lue sans parti pris) plutôt que louée [1] »), ce qui est gardé de cet héritage en somme si problématique, de cet embarrassant modèle de la *philía* grecque, c'est une phrase rapportée ; et qui dit quoi ? qu'il n'y a pas d'ami. Le témoignage d'amitié (d'« amitié intellectuelle ») se déclare sous la forme d'une phrase qui rappelle qu'il n'y a pas d'ami, ce qui à la fois neutralise la déclaration d'amitié, pluralise l'adresse (O amis) et laisse le modèle grec se mettre en question lui-même. Tout seul, c'est ce qu'il a fait de mieux. Blanchot garde l'adresse. Il ne parle pas *de* l'ami ou *des* amis, il parle à Foucault, mais à Foucault mort à qui il déclare ainsi au présent (« don posthume » d'une « amitié » « peut-être promise »), et au pluriel : « O mes amis, il n'y a pas d'ami. » Ce qui est ainsi *déclaré* présentement à Foucault (« me permet aujourd'hui de lui déclarer... »), à savoir « l'amitié intellectuelle », à laquelle Blanchot « pense rester fidèle », s'accompagne ainsi (sans s'accompagner), après deux points, d'un temps de remémoration (« je me remémore »). Mais temps de remémoration qui se remémore, pudeur sans doute, moins l'ami que la parole attribuée à Aristote et qui dit, elle, qu'il n'y a pas d'ami. L'audace inouïe d'un « tandis que », après deux points, ouvre une subordonnée solitaire, elle suspend toute la déclaration dans l'*epokhē* de ce temps intemporel qui sied au deuil mais qui annule aussi d'avance tout ce qui pourrait bien être dit en ce dire et déclaré en cette déclaration. Deux points : un acte de ponctuation aura-t-il jamais tendu ainsi un voile de deuil, suspendant jusqu'à l'enchaînement logique, ne laissant paraître que la contiguïté, la contemporanéité de deux ordres temporels

1. L'œuvre de l'ami perdu ne doit pas être « louée », c'est le même mot que dans le texte consacré à Bataille, tant d'années auparavant, et que nous citions plus haut : « fût-ce pour le louer ».

seulement juxtaposés, sans rapport intérieur l'un avec l'autre ? Aura-t-on jamais ponctué avec plus de rigueur, d'économie, de réserve, laissant même ouverte l'hypothèse, mais ne nous y arrêtons pas, que là, peut-être personne n'est plus là pour personne, et c'est bien la mort, ce mourir dont Blanchot s'est plaint, si souvent, si profondément, non qu'il fût fatal mais qu'il restât impossible ? Comme l'amitié peut-être : « [...] je pense rester fidèle, fût-ce maladroitement, à l'amitié intellectuelle que sa mort, pour moi très douloureuse, me permet aujourd'hui de lui déclarer : tandis que je me remémore la parole attribuée par Diogène Laërce à Aristote : " O mes amis, il n'y a pas d'ami " ». Ce qui se démontre (performativement), par le fait ici attesté que cette amitié ne pouvait pas avoir été déclarée du vivant de l'ami. C'est la mort qui « me permet aujourd'hui » de « déclarer » cette « amitié intellectuelle », « : tandis que... ». Grâce soit rendue à la mort. C'est *grâce* à la mort que l'amitié peut se déclarer. Jamais auparavant, jamais autrement. Et jamais si ce n'est en se remémorant (tandis que grâce à elle l'ami se remémore qu'il n'y a pas d'amis). Et quand l'amitié se déclare du vivant des amis, elle avoue au fond la même chose, elle avoue la mort grâce à laquelle lui vient enfin, n'y manquant jamais, la chance de se déclarer.

Sans chercher à le cacher, on l'aura compris, je voudrais parler ici de ceux ou de celles à qui me lie une rare amitié, c'est-à-dire que je veux aussi *leur* parler. Fût-ce à travers les rares amitiés que je nomme et qui ne vont jamais chez moi sans l'admiration et la gratitude. À ma connaissance, parmi ceux-là, et qui citent la quasi-citation d'Aristote, toujours dans la version canonique, il y a, outre Maurice Blanchot, Michel Deguy. Dans une tradition plus romaine (citation en latin) dont il n'a pu me dire le trajet, Deguy retient surtout le rappel aristotélicien, contre Platon, à la singularité du ceci, de cet ami-ci. Ne parlons plus de 1 amitié, de l'eídos de l'amitié, parlons des amis. Énorme veine, inépuisable topos de la querelle qu'Aristote crut devoir chercher au fantôme de Platon. Or voici ce qui arrive aujourd'hui avec la ruine qui nous affecte et dont nous faisons ici notre thème : cet effondrement du concept d'amitié sera peut-être une chance mais outre l'Amitié il emporte aussi l'Ami ; et il n'y a rien de fortuit à ce que le sursaut de cette chance au cœur de la ruine soit encore lié, dans le plus intempestif e notre temps, à la littérature, à la « communauté littéraire » dont parle aussi *La Communauté inavouable*. (N'est-elle pas aujourd'hui, dans a saturation de la mondialité géopolitique, cela même qui reste into-erable à l'intolérance des systèmes théologico-politiques pour lesquels,

l'idée démocratique n'ayant aucune vertu inconditionnelle, nulle parole ne peut se soustraire à l'espace de l'autorité théologico-politique ? théologisation absolue *comme* politisation absolue.) Car il est avant tout question de poésie et de littérature dans les pages consacrées à « *0 amici mei »,* et le mot « littérature » est le seul que, avec « amitié » ou avec la singularité du « celui-ci », Deguy tienne à souligner :

> « O amici mei
>
> Si nous en croyons une certaine tradition latine — 0 *Amici mei, sicut Aristoteles dicere solitus est, nullus est amicus ! —,* c'est au titre de 1'*amitié* qu'Aristote entreprenait de ruiner les majuscules du platonisme, et appelait à comparaître l'*ousia prôtê :* cet homme-ci. O mes amis, il n'y a pas d'Ami ! » [1]

Sous le signe de cette majuscule en ruine, là où l'Amitié devrait laisser la place aux amis qui désormais ne répondent plus à la convocation à comparaître, un récit pourrait suivre (car il s'agirait d'un récit, signé par quelqu'un qui se présente avec toute l'ironie requise comme un « lecteur de grande maison », celle-là même, tiens, qui héberge le grand œuvre de Bataille et de Blanchot). Le récit se préparerait à ne « raconter que des monuments et des ruines d'amitié ». L'hypothèse en est traitée, poétiquement et philosophiquement, à travers nombre de thèmes qui nous ont paru, jusqu'ici, concentrer toute l'énigme : la différence sexuelle et la misogynie et l'ordre monacal des « frères » (« On peut dire à la faveur de l'amitié ce qu'on pense de l'amour ; l'alibi permet de parler de l'aimable. Il y a deux conditions propices à l'embrasement de l'esprit : celle de la « Muse », prosopopée d'éros, et maintenant de « libido », et c'est la différence sexuelle qui fait crier d'adieu la poésie. " Un seul être nous manque et tout est animé... Ou la condition sans femme, hors différence, et c'est la flambée monacale de l'esprit, la « philosophie », qui parfois prend son élan dans un peu de misogynie (ce peut être de misandrie, dans la communauté féminine) », la « relation libre et dissymétrique » des « plus généreux », depuis, encore, un « mourir en commun » (« [...] chantant de mourir ensemble »), et enfin et surtout, la guerre de l'amitié, entre famille et littérature :

1. *Le Comité. Confessions d'un lecteur de grande maison,* Champ Vallon, 1988, pp. 88-89.

> « La plupart *des* hommes n'auront existé que par et pour leur famille ; où nous vivons et mourons en étant aimés, commentés, un peu déplorés. Parmi les tentatives désespérées pour exister outre famille : écrire ; ou... aimer ; qui emporte, altère, adultère. De l'autre, un autre, vraiment autre, ravit : c'est un dieu. Et voyez, à peine se sont-ils arrachés à la famille par l'amour, ils font une famille. À moins qu'ils ne meurent en s'aimant, aimant mourir, Tristan et Juliette, c'est l'alternative que leur laisse la *littérature*.
>
> (Rappelle-toi, dit la querelle conjugale, que nous ne sommes pas de la même famille. Et c'est pourquoi nous n'avons jamais tout à fait parlé de la même chose.) »

3. *La fraternité* enfin. Que veut dire encore le nom de « frère », ou l'appel à la fraternité, quand l'un, ou l'autre, surgit parmi des paroles d'amitié qui, comme celles de Blanchot, du moins dans *L'Amitié* ou dans *L'Écriture du désastre,* se sont si radicalement déprises de toute communauté déterminée, de toute filiation ou affiliation, de toute alliance de famille ou de peuple, et même de toute généralité donnée, fût-ce par un « don, une promesse, la générosité générique » ? Nous l'avons déjà noté, les allusions à la fraternité sont rares chez Blanchot. Mais pour cela même, pour cela aussi, elles méritent qu'on s'y arrête. Outre les brèves connotations manifestement affirmatives que nous avons déjà relevées dans *La Communauté inavouable* [1], telle généreuse déclaration de fraternité à l'adresse des Juifs et du judaïsme nous oblige à nous interroger sur ce qu'elle dit ou non de l'amitié dont nous parle *L'Amitié :*

> « C'est évidemment la persécution nazie (elle s'exerça dès l'origine, contrairement à ce dont voudraient nous persuader certains professeurs de philosophie, pour nous faire croire qu'en 1933, lorsque Heidegger y adhéra, le national-socialisme était encore une doctrine convenable, qui ne méritait pas de condamnation) qui nous fit sentir que *les juifs étaient nos frères* et le judaïsme plus qu'une culture et même plus qu'une religion, mais le fondement de nos relations avec autrui[2]. »

1. « [...] le cœur de la fraternité : le cœur ou la loi », p. 47. « Difficulté d'être des comités d action sans action, ou des cercles d'amis qui désavouaient leur amitié antérieure pour en appeler à *l'amitié* (la camaraderie sans préalable) que véhiculait l'exigence d'être la, non comme personne ou sujet, mais comme les manifestants du mouvement fraternellement anonyme et impersonnel.

Presence du peuple " dans sa puissance sans limite qui, pour ne pas se limiter, accepte de *ne rien faire*... », p. 55.

2. Lettre à Salomon Malka, *L'Arche,* n° 373, mai 1988, p. 68. C'est moi qui souligne, évidemment.

Je ne me risquerai pas à interpréter ici cette définition du judaïsme, bien que j'en pressente à la fois le caractère hautement problématique et la forte nécessité (indiscutable, bien sûr, dès lors qu'on déciderait d'appeler judaïsme cela même qu'on définit ainsi : question d'un cercle dans lequel nous ne pouvons nous ré-engager ici). Réservant donc ici le plus difficile, mais à supposer justement que le judaïsme soit « le fondement de nos relations avec autrui », alors, ce serait ma seule question, que veut dire ici « frères » ? Pourquoi autrui serait-il avant tout un frère ? Et surtout pourquoi « *nos* frères » ? les frères de qui ? Qui sommes-nous alors ? Qui est ce « nous » ?

(À lire cette phrase, et toujours depuis le fond d'admirative et reconnaissante amitié qui me lie à son auteur, je me suis demandé, à part moi, et entre autres questions (plus d'une) : pourquoi n'aurais-je jamais pu écrire cela, ni souscrire à cela, alors même que, à me fier à d'autres critères, cette déclaration pourrait m'être plus facile qu'à quelques autres ? Dans le même sillage, je me suis demandé pourquoi le mot de « communauté » (avouable ou inavouable, désoeuvrée ou non), jamais je n'ai pu l'écrire, si on peut dire, à mon compte, en mon nom. Pourquoi ? D'où me viendrait cette réticence ? Et au fond n'est-elle pas, pour l'essentiel, l'inquiétude qui m'inspire ce livre-ci ? Cette réserve est-elle, au regard de la définition susdite du judaïsme, insuffisamment juive ? ou au contraire, juive jusqu'à l'hyperbole, plus que juive ? Que veut dire alors, une fois encore, « judaïsme » ? J'ajoute que le langage de la fraternité me paraît tout aussi problématique quand, réciproquement, Lévinas y recourt pour étendre l'humanité jusqu'au chrétien, en l'occurrence l'abbé Pierre : « l'humanité fraternelle de l'homme de confiance du stalag qui, par chacun de ses mouvements, restaurait en nous la conscience de notre dignité. L'homme s'appelait abbé Pierre, je n'ai jamais connu son nom de famille [1]. »)

Il est bien tard pour prévenir. Malgré les apparences qu'a multipliées ce livre, rien n'y est dit *contre* le frère ou contre la fraternité. Aucune protestation, nulle contestation. Encore moins la tentation de médire ou de maudire. Médire et maudire, nous l'avons assez vu, cela appartient encore au-dedans de l'histoire des frères (amis ou ennemis, faux ou vrais). On ne pensera pas cette histoire, on ne se la rappellera pas en y prenant *ce* parti. À ma manière, comme tout le monde, je crois,

1. *Emmanuel Lévinas,* « *Qui êtes-vous ?* », Entretien avec F. Poirié, La Manufacture, 1987, pp. 84-85, cité dans *Emmanuel Lévinas,* par M. A. Lescourret, Flammarion, 1994, p. 121.

j'aime sans doute, oui, à ma manière, mon frère, mon unique frère. Et mes frères, morts ou vivants, là où la lettre ne compte plus et n'a jamais compté, dans ma « famille » et dans mes « familles », j'en ai plus d'une, et plus d'un « frère », de plus d'un sexe, et j'aime en avoir plus qu'un, chaque fois unique, auquel et à laquelle, en plus d'une langue, à travers bien des frontières, me lient plus d'une conjuration et tant de serments non dits.

Où donc est la question ? La voici : je n'ai cessé de me demander, je demande qu'on se demande ce qu'on veut dire quand on dit « frère », quand on appelle quelqu'un « frère ». Et quand on y résume ou subsume l'humanité de l'homme autant que l'altérité de l'autre. Et le prix infini de l'amitié. Je me suis demandé et je demande ce qu'on veut dire alors qu'on *ne* veut *pas* dire, qu'on sait qu'on ne devrait pas dire, parce qu'on sait, à travers tant d'obscurité, d'où ça vient et où ce langage profondément obscur a pu conduire. *Jusqu'ici*. Je me demande, voilà tout, et demande qu'on se demande quelle est la politique implicite de ce langage. Depuis toujours et aujourd'hui plus que jamais. Quelle est la portée politique de ce mot *choisi,* parmi d'autres possibles, même et surtout si ce choix n'est pas délibéré ?

Juste une question, mais qui suppose une affirmation. Si mon hypothèse doit rester une hypothèse, elle ne peut se défaire d'un gage. C'est le gage d'un témoignage irréductible à la preuve ou à la certitude, comme à toute détermination théorique. Si l'on veut re-traduire ce gage en hypothèse ou en question, celles-ci prendraient peut-être alors, pour conclure provisoirement ici, la forme suivante : est-il possible de penser et de mettre en œuvre la démocratie, ce qui garderait encore le vieux nom de démocratie, en y déracinant ce que toutes ces figures de l'amitié (philosophique et religieuse) y prescrivent de fraternité, à savoir de famille ou d'ethnie androcentrée ? Est-il possible, en assumant une certaine mémoire fidèle de la raison démocratique et de la raison tout court, je dirai même des Lumières d'une certaine *Aufklärung* (laissant ainsi ouvert l'abîme qui s'ouvre encore aujourd'hui sous ces mots), non pas de fonder, là où il ne s'agit sans doute plus de fonder, mais d'ouvrir a 1 avenir, ou plutôt au « viens » d'une certaine démocratie ?

Car la démocratie reste à venir, c'est là son essence en tant qu'elle reste : non seulement elle restera indéfiniment perfectible, donc toujours insuffisante et future mais, appartenant au temps de la promesse, elle restera toujours, en chacun de ses temps futurs, à venir : même quand il y a la démocratie, celle-ci n'existe jamais, elle n'est jamais présente, elle reste le thème d'un concept non présentable. Est-il possible d'ouvrir

au « viens » d'une certaine démocratie qui ne soit plus une insulte à l'amitié que nous avons essayé de penser par-delà le scheme homo-fraternel et phallogocentrique ?

Quand serons-nous prêts pour une expérience de la liberté et de l'égalité qui fasse l'épreuve respectueuse de cette amitié-là, et qui soit juste enfin, juste au-delà du droit, c'est-à-dire à la mesure de sa démesure ?

O mes amis démocrates...

L'oreille de Heidegger

Philopolémologie *(Geschlecht* IV) *

«[…] *als Hören* ***der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt*** [1]. »

* Conférence prononcée en septembre 1989 à l'Université Loyola de Chicago. Cf. plus haut, p. 12, note 13.

1. Heidegger, *Sein und Zeit,* § 34, p. 163. Cette phrase résiste à l'écoute, elle n'est pas facile à entendre. Pour en donner une idée et introduire à sa lecture, je citerai les trois traductions dont nous disposons en français :

1. « ouïr de la voix amie, que tout être-là porte en lui-même » (tr. Bœhm — de Waehlens).

2. « écoute qui s'ouvre à la voix de l'ami que tout *Dasein* porte auprès de lui » (tr. Vezin).

3. « en tant qu'entente de la voix de l'ami que tout *Dasein* porte avec soi. » (tr. Martineau).

La consultation des traductions en d'autres langues serait encore plus troublante.

notre oreille. On se demande ce que que veut dire « *bei sich tragen* » ? Où est une oreille ? Qu'est-ce que le dedans et le dehors d'une oreille ? Qu'est-ce que s'ouvrir, pour une oreille ? Qu'est-ce que tendre l'oreille ? entendre ou ne pas entendre ? être sourd, ne pas *pouvoir* ou ne pas vouloir entendre, peut-être au sens où Heidegger parlera plus tard (1934-35), à propos de *Der Rhein* de Hölderlin, des mortels qui font, comme on dit en français la « sourde oreille » *(das Überhören)*. À la différence des dieux et des poètes, « Les mortels entendent comme ceux qui ne peuvent pas entendre (als *nicht hören-können) ;* leur entente est *sourde oreille (das Überhören)* et vouloir-ne-pas-entendre *(überhörenwollen)* [1].

Où donc est l'oreille que nous prêtons, comme on dit en français, en particulier celle que nous prêtons à la voix de l'ami ? Qu'est-ce que l'oreille, au sens propre, s'il en est un ? Qu'est-ce, à proprement parler, que l'oreille, l'oreille en tant que telle et dans sa singularité ? Il est vrai que, si elliptique que soit la petite phrase de Heidegger, elle semble déjà nous assurer que nous n'avons même pas à prendre l'initiative de prêter ou de tendre l'oreille à la voix de l'ami. Au travers de cette voix, le *Dasein* porte l'ami auprès de lui, qu'il le veuille ou non, qu'il le sache ou non et quelle que soit sa résolution. En tout cas, ce qui importe ici, selon toute apparence, ce n'est pas ce que dit la voix de l'ami. Ce n'est pas son dit. Pas même le dire de son dit. À peine sa voix. Plutôt l'écoute *(das Hören)* de sa voix. *Das Hören* est le thème principal de ce chapitre. Et cette écoute ne pourrait pas ouvrir le *Dasein* à son « pouvoir être le plus propre » *(sein eigenstes Seinkönnen),* si elle n'était d'abord l'écoute de cette voix, la métonymie exemplaire de l'ami que chaque *Dasein* porte près de lui *(bei sich trägt)*. L'énigme ne se situe peut-être pas loin, mais tout près de, sinon au-dedans de ces quelques mots *« bei sich »* et *« tragen »*. N'oublions pas que l'expression *« bei sich »* aura frappé, dans la langue allemande, l'énoncé de l'une des choses les plus obscures qui soient, rien de moins que le savoir absolu à la fin de la grande logique de Hegel, le concept pur en tant qu'il se conçoit lui-même, « l'être simple à quoi se détermine l'idée [...] et qui reste auprès de soi dans sa détermination» *(«das einfache Sein, zu dem sich die Idee bestimmt* [...] *und ist der in seiner Bestimmung bei sich selbst bleibende Begriff»). Bei sich :* « chez lui » ou « chez soi »

1. § 14, p. 201. Je cite ce passage décisif tout de suite par crainte de ne pouvoir lui consacrer ici, plus tard, toute l'attention nécessaire ainsi qu'à ce qui est dit de l'*Überhören* et du mal-entendre, *sich Verhören,* dans la conférence *Logos* (1951), ou de l'oreille dans *Der Satz vom Grund* (1955-1956).

ne serait peut-être pas une si mauvaise traduction. On ne prête pas assez attention à l'extraordinaire hospitalité de cet idiome.

Cet ami ne parle pas, mais il est aussi invisible. Il ne paraît pas, il n'apparaît pas plus qu'il ne prononce ou ne se prononce. L'ami n'a pas de figure. Il n'a pas de sexe. Il n'a pas de nom. Ce n'est pas un homme, ce n'est pas une femme, ce n'est pas moi, ni un « moi », ni un sujet ni une personne. C'est un autre *Dasein* que chaque *Dasein porte, à travers la voix* la voix qu'il entend, *auprès* de lui-même *(bei sich trägt),* ni en lui, dans l'oreille, dans 1'« oreille interne », au-dedans d'une intériorité subjective, ni au loin, trop loin de l'oreille (car on peut aussi entendre de loin, dans un espace extérieur ou dans quelque transcendance), mais dans ses parages, à une distance qui n'est ni absolue — absolument infinie -, ni nulle dans la proximité absolue d'une propriété, ni donc déterminable selon quelque unité de mesure objective dans le monde. Cette portée de voix, cet être-à-portée de voix, comme on dirait en français, paraît d'un autre ordre.

Voilà peut-être ce qu'on peut s'autoriser à dire, pour commencer, de l'ami tel qu'il est apparemment nommé, une seule fois nommé, dans une brève incidente de *Sein und Zeit*. Cette allusion paraît unique, elle reste si brève et si énigmatique que presque personne n'y a prêté attention et n'a même jugé nécessaire de s'y arrêter, à l'exception, à ma connaissance, de Christopher Fynsk, de Jean-François Courtine et de Jean-Luc Nancy dont je salue les brèves et récentes incursions [1] au moment où je m'apprête à m'engager aujourd'hui dans une direction qui ne fut pas la leur.

L'ami, donc, semble une fois nommé dans *Sein und Zeit,* mais il garde le silence même si sa voix est *évoquée*. Il n'apparaît pas, il n'a la visibilité d'aucune figure déterminée, il n'a aucun statut subjectif, personnel, sexuel. On ne peut même pas décider s'il est vivant ou mort. Quand je dis qu'il est nommé, c'est encore trop, car il n'a pas de nom propre ; il appelle peut-être mais il n'est donc pas appelé et rien ne permet de supposer qu'il est singulier même si le nom commun qui le désigne, « la voix de l'ami » est grammaticalement au singulier. Elle

1. Cf. Christopher Fynsk, Heidegger, *Thought and Historicity,* Cornell University ress, 1986, pp. 42-43 ; Jean-François Courtine, « Voix de la conscience et vocation de l'être », dans *Confrontation,* Cahiers 20, hiver 1989, Aubier, p. 82 ; Jean-Luc Nancy, « La décision d'existence », dans *« Être et Temps » de Heidegger,* Sud, 1989, p. 239.

semble plutôt lui conférer une sorte d'unicité qui n'exclut pas la pluralité. Un ami est toujours l'ami. Cet ami est toujours l'ami. Comme on va le voir, une certaine singularité reste requise : cet ami n'est pas le concept d'ami ni l'ami en général. L'ami ainsi communément nommé n'est pas appelé, l'auteur de *Sein und Zeit* ne s'adresse pas à lui, il ne lui dit pas, comme Hölderlin ou Aristote dans de célèbres apostrophes, « ô ami », « ô amis ». On peut donc à peine dire que l'ami est nommé par Heidegger dans *Sein und Zeit*. Je préfère dire qu'il est seulement *évoqué*. Pourquoi seulement *évoqué ? Pour trois raisons*.

1. Tout d'abord à cause de la brièveté furtive et énigmatique du passage. Le passage du mot « ami », plutôt que de l'ami, dans une incidente, est aussi suspendu qu'il pourrait l'être dans une évocation poétique, sans prémisses ou sans conséquences bien marquées.

2. *Evoqué* ensuite, parce que ce n'est pas l'ami lui-même qui est nommé de façon aussi abstraite et indéterminée, ce n'est pas l'ami en lui-même et en totalité ; c'est seulement, par métonymie, si je puis dire, par figure, une partie de la figure de l'ami et une partie de la figure de l'ami, au sens général du mot figure et au sens de « face », au sens français du mot figure pour visage, qui est ainsi évoquée : évoquée non pas en soi, telle qu'elle est, cette figure, la figure de l'ami tel qu'il est en lui-même mais la voix de l'ami *auprès de* moi, *auprès du Dasein* que je suis, auprès d'une certaine oreille du *Dasein* que chacun de nous est. Et encore la question reste-t-elle ouverte de savoir si l'oreille peut être ici nommée par figure ou au sens propre, voire au-delà de cette alternative rhétorique. Le problème du sens propre ou figuré de l'oreille (mais aussi de l'œil) de la pensée sera thématisé dans le séminaire sur Heraclite et dans *Der Satz vom Grund*. La voix de l'ami, l'ami dans sa voix est non pas en soi mais en moi. Elle n'est pas même *en moi* comme *Dasein* car le *Dasein* n'est pas un « moi » et Heidegger précise que cet ami dont j'entends la voix, tout *Dasein* en porte l'écoute *« bei sich »* auprès de soi, près de soi. La voix de l'ami n'est ni en elle-même, ni désignée en elle-même, ni en moi, ni dans un *Dasein* qui pourrait l'inclure comme une partie ou un moment de sa propre constitution, dans son oreille propre, même si cet être-porté de l'ami semble en effet constitutif du *Dasein,* car Heidegger dit bien de tout *Dasein*. L'énigme du *« bei sich »* exclut à la fois l'exclusion et l'inclusion, la transcendance et l'appartenance, l'extériorité d'un étranger absolu et l'intimité du tout proche, la distance et la proximité. L'ami dont j'écoute la voix n'est pas ici présent, pas même présent maintenant

au téléphone, même s'il est *là,* pourtant, prenant part à l'être-là *du Dasein,* et ainsi au *Da du Sein*. Il est donc difficile d'assigner un site à cette voix de l'ami auprès de tout *Dasein*. Et nous ne saurons pas ce qu'est l'oreille du *Dasein* tant que nous ne saurons pas ce que signifie écouter *(hören)* cette voix de l'ami ni écouter en général. La difficulté se double ou se réimprime dans le mot *« trägt »*. Bien qu'il ne soit pas en lui, le *Dasein* porte l'ami en portant sa voix. Il porte auprès de lui l'ami, il porte sa voix ou l'écoute de cette voix de l'autre ami comme si les trois, l'écoute, la voix, et l'autre-ami, formaient dans le déplacement silencieux de la même chaîne, en quelque sorte, une seule portée de cette portée de voix.

Mais que veut dire « porter » *(tragen)* dans ce cas ? porter non pas au sens de porter en soi, comporter, mais porter près de soi *(bei sich),* porter sans porter, porter l'autre ? porter autre chose que soi dans la différence et pourtant dans une certaine proximité entre ce qui porte et ce qui est porté ? Qu'est-ce qu'une oreille peut nous aider à entendre à ce sujet ? Loin de pouvoir comprendre à partir d'autre chose, à partir de schemes plus familiers, ce qu'est cette portée de la voix de l'ami auprès de tout *Dasein,* peut-être est-ce à partir de cette écoute de la voix de l'ami auprès de soi pour le *Dasein* qu'on pourra mieux entendre ce que veut dire non seulement ami, mais aussi *Dasein,* « voix », « portée », « être-auprès-de », et « oreille », etc. Pour commencer à lire la portée de ce *« Tragen »* avec la gravité qu'il appelle, il ne faudrait rien négliger de l'attention pensante que Heidegger accorde à la sémantique allemande du *Tragen* et à toutes les ressources potentielles qu'il en exploite ou dont il joue, comme il le fera en particulier beaucoup plus tard, sur un motif qui n'est pas n'importe lequel, puisqu'il ne s'agit de rien *de* moins que la différence, de l'un des noms qu'il donne à la différence *(Unter-schied* ou *Differenz),* à savoir *Austrag*.

Cette écriture singulière du *Tragen* se déploie en particulier dans *Die Sprache,* précisément, ce texte de *Unterwegs zur Sprache* qui date de 1950, donc de vingt-trois ans après *Sein und Zeit*. Son titre, *Die Sprache,* reproduit donc une partie du titre du chapitre de *Sein und Zeit* où nous lisions cette évocation de la voix de l'ami que tout *Dasein bei sichträgt,* à savoir *« Da-sein und Rede. Die Sprache »*. Dans *Die Sprache,* sans même négliger l'idiome du « porter à terme », comme on dit en français d'un enfant qu'il est « porté à terme » par sa mère et en allemand *« ein ausgetragenes Kind »,* Heidegger décrit ce qu'on pourrait appeler l'espacement singulier de l'appel *(Ruf)*. Comme l'écoute, comme

Chapitre 1

Portées de voix
Rhétorique de l'amitié

L'ami se tait. Cet ami. Il garde le silence. Ici, du moins, *cet* ami ne dit rien.

On pourrait presque en conclure, dès lors, qu'il ne prononce rien de déterminable : Heidegger n'évoque aucun dit ni aucun dire de l'ami, fût-il amical. La voix de cet ami ne parle pas nécessairement. Cet ami pourrait être aphasique. On pourrait même être physiquement sourd sans cesser de le porter *bei sich,* près de soi, à travers sa voix. Auprès de soi, cela ne veut pas dire tout près de soi. Auprès de soi ne veut pas dire au plus proche, ni en soi. Dans sa stricte grammaticalité, la phrase dit que le *Dasein* porte auprès de lui l'ami lui-même et non seulement sa voix : « *als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt* ». A travers sa voix que j'entends, à travers cette écoute, c'est l'ami lui-même que j'écoute, au-delà de sa voix mais en elle. C'est l'ami que j'écoute et porte auprès de moi en entendant sa voix. Bien entendu, le *Dasein* « porte » l'ami lui-même, mais non l'ami dans sa totalité, en chair et en os. Il le porte, si on peut dire, dans l'écoute de sa voix, dans la figure de sa voix, sa figure métonymique (une partie pour le tout). Qu'en est-il de cette rhétorique qui semble compliquer la grammaire sans pourtant la contredire ? Car c'est bien l'ami et non sa voix que j'écoute. Qu'en est-il de cette partie exemplaire qui semble valoir pour le tout ? pourquoi la voix joue-t-elle ce rôle ? Et pourquoi écoute assure-t-elle cette présence de l'ami en permanence portée par le *Dasein « bei sich » ?* La question de cette métonymie ne nous quittera plus.

Où donc est cette voix ? d'où vient-elle ? Elle semble n'être ni en nous, ni hors de nous, mais en lui. Ni dans notre oreille, ni hors de

la voix de l'ami, portée auprès du *Dasein* par le *Dasein,* l'appel n'est ni dans l'oreille ni loin de l'oreille, il n'est ni proche ni lointain. Et pour décrire cette topique ou cette atopique, Heidegger fait venir au jour toutes les énigmes en gestation dans la sémantique du *Tragen*. Prélevons quelques lignes en fonction de ce qui y est appelé par la voix de l'ami ainsi porté. Je cite ces lignes en allemand mais je ne les traduirai pas, je me tiendrai plutôt entre la traduction et la paraphrase. Dans *Die Sprache,* Heidegger se met à l'écoute d'un poème de Trakl, comme il le fera encore ailleurs, là où Trakl parle aussi du frère et de l'étranger. Ces phrases suivent le fameux passage qui dit : « *Die Sprache* spricht. *Dies heißt zugleich und zuvor : Die* Sprache *spricht. Die Sprache ? Und nicht der Mensch* ? [...] *Der Ruf ruft zwar her. So bringt er das Anwesen des vordem Unberufenen in eine Nähe.* [...] *Das Herrufen ruft in eine Nähe. Aber der Ruf entreißt gleichwohl das Gerufene nicht der Ferne, in der es durch das Hinrufen gehalten bleibt. Das Rufen ruft in sich und darum stets hin und her ; her : ins Anwesen ; hin : ins Abwesen* » (pp. 20-22). « La parole *parle*. Cela veut dire aussi et d'abord : *la parole* parle. La parole ? Et non pas l'homme ?[...] L'appel appelle bien à venir ici. Il apporte ainsi à proximité la présence de ce qui auparavant n'était pas appelé. [...] L'appel à venir appelle à une proximité. Mais ce qu'il appelle, l'appel ne l'arrache pas pour autant au lointain dans lequel ce qui est appelé reste maintenu par l'appel qui se porte vers lui. L'appel appelle en lui-même et ainsi toujours va et vient ; ici vers la présence ; là vers l'absence. »

Tout ce qui se dit ici de l'appel et de son espacement, de son rapport à la distance et à la proximité, à la présence et à l'absence, au « ni-dedans-ni-dehors », paraît convenir aussi bien à ce qui était déjà dit du « caractère d'appel de la conscience » *(Rufcharakter des Gewissens)* ou de « la conscience comme appel du souci » *(Das Gewissen als Ruf der Sorge)* dans *Sein und Zeit* (§ § 56-57) qu'à ce qui était dit de l'écoute de la voix de l'ami que tout *Dasein* porte auprès de lui *(bei sich trägt)* - en un site qui n'est ni inclus ni exclu, ni intérieur ni extérieur, ni proche ni lointain ; ce qui déjà diffère d'un certain concept de la *philía* aristotélicienne, en tant que celui-ci se lie toujours aux valeurs de présence, de proximité, de familiarité. Aussi bien dans *Sein und Zeit* que dans *Die Sprache,* l'analyse du *Ruf* doit sans doute se mettre en rapport avec cette petite phrase sur la voix de l'ami, sur la portée de cette voix. En abusant un peu de l'idiome français, disons que le *rapport* entre ces deux *portées* de voix est plus qu'une analogie ou une coïncidence. Nous y reviendrons.

Et plus loin, toujours dans *Die Sprache,* suivant encore le motif du *Geviert* qui rassemble *(versammelt :* ce sera une fois de plus notre fil directeur) *das Dingen der Dinge,* Heidegger s'avance dans l'espace qui rapporte ou réfère *Tragen* à *Austragen* comme portée, gestation, mise au monde conduisant à terme ou à la naissance, et à *Austrag* comme différence ou *diaphorá.* La *diaphorá* signifie à la fois la différence *(Unterschied)* mais aussi le différend, le dis- par lequel on *se porte* de côté on s'écarte en *s'emportant* dans le discord. Dans *diaphorá,* comme dans rapport, référence, différence, il y a référence à la férence, à la portée, au *phérõ* grec ou au *fero* latin, à *diaphérõ* (je diffère, je sépare et je porte jusqu'au bout). Citons encore : « *Die Dinge tragen, indem sie dingen, Welt aus » : «* Les choses, en tant qu'elles déploient leur être de chose, mettent au monde, portent le monde (au monde). » « *Unsere alte Sprache nennt das Austragen : bern, bären, daher die Wörter " gebären " und " Gebärde ". Dingend sind die Dinge Dinge. Dingend gebärden sie Welt »* (p. 22) : Notre vieille langue nomme ce " porter à terme " *(Austragen : bern, bären),* d'où viennent les mots " *Gebären* " [donner naissance, porter à terme, accoucher, enfanter : toute la gestation] et " *Gebärde* " [le geste, les gestes, le " se comporter "]. C'est en déployant leur être de chose que les choses sont choses. En déployant leur être de chose, risquons ce néologisme, elles " gestent " le monde, elles le portent au cours d'une gestation, elles le portent à terme, lui donnent un comportement, une contenance, une figure, un geste.

Or l'autre nom de ce qui porte le monde au monde et à terme dans l'*Austrag,* c'est l'unité ou l'intimité rassemblée de la dif-férence *(Unterschied* que Heidegger écrit ici en deux mots) ou de la *diaphorá.* Je vais encore lire et sinon traduire, du moins paraphraser un passage où cette constellation de la différence rassemblée dans l'unité, de *tragen, Austrag* et *Nachträglichkeit,* de *walten, gönnen* et de *Ereignis* devrait nous introduire « *nachträglich »* (avec vingt-cinq ans de retard) à la pensée de 1 amitié qui s'annonce dans la petite phrase de *Sein und Zeit* que nous essayons en ce moment d'approcher. Du même coup, dans ce passage, la sélection ou le découpage que nous devons opérer suivra le trajet de concepts et de mots qui nous seront sans doute indispensables pour approcher la configuration de *phileîn, pólemos, logos,* dans le chemin e pensée de Heidegger. Les noms de ces concepts sont donc *tragen, ustrag, nachträglich, walten, gönnen, Ereignis.* Ils résistent tous à la traduction c'est pourquoi la violence de mon geste consistera non seulement à découper mais à paraphraser, plutôt qu'à traduire.

Heidegger vient de dire que le monde accorde aux choses la faveur de leur essence ou de leur déploiement. Le mot qui importe ici, c'est *gönnen*. Nous verrons tout à l'heure pourquoi et en quoi il traduit pour Heidegger le mouvement même du *phileîn* dans la *phúsis,* tel qu'il en suit la trace chez Heraclite : *Diese (Welt) gönnt den Dingen ihr Wesen. Die Dinge gebärden Welt. Welt gönnt die Dinge*. Le monde offre, donne, disons plutôt en français accorde aux choses leur être, leur essence, le déploiement de ce qu'elles sont. Je préfère le mot « accorde » au mot choisi par les traducteurs français (« offre ») pour traduire *gönnen*. Car nous y trouvons, outre le sens de don généreux, celui de l'accord, de *harmonia,* de l'harmonie comme accord quasi musical et sensible à une certaine oreille. Cette harmonie nous importera tout à l'heure dans la lecture de Heraclite par Heidegger. Donc ce monde accorde aux choses leur être. Les choses portent le monde (à terme ou en gestation : *die Dinge gebärden Welt)*. Le monde est l'accord des choses, monde égale accord des choses *(Welt gönnt die Dinge),* le monde accorde les choses au double sens de donner les choses, donner aux choses leur essence mais aussi leur accord.

Plus bas apparaît le *walten* qui, nous le verrons, aura commandé depuis longtemps toute la pensée du *pólemos* héraclitéen tel que l'interprète Heidegger. L'intimité, l'intériorité *(Innigkeit)* qui rassemble le monde et les choses n'est pas une confusion *(Verschmelzung)*. Cette intimité ne prévaut, ne s'impose ou n'impose sa force, voire sa violence, elle ne règne ou ne domine *(waltet),* elle ne l'emporte, dirions-nous en français, que là où le dedans *(das Innige),* monde et chose purement se séparent, se disjoignent *(rein sich scheidet)* et restent disjoints, séparés, dissociés *(geschieden bleibt)*. Au milieu du deux, dans l'entre qui sépare monde et chose, dans leur « inter », dans cet « *Unter* » de l'*Unter-Schied,* dans le *dis-* de la dif-férence, la séparation l'emporte *(in ihrem inter, in diesem Unter — waltet der Schied)*. Puis après avoir insisté sur le fait que la dif-férence *(Unter-Schied)* ne doit plus être ici entendue comme le nom d'un concept général valant pour toutes les différences possibles, mais comme cette différence, l'une et l'unique *(als dieser eine. Er ist einzig),* Heidegger nomme cette différence « *der durchtragende Austrag* », ce qui porte à terme, au sens de la naissance et de la gestation, qui toujours porte et comporte l'autre même dans la dissociation et jusqu'à la séparation mais dans l'intimité de la différence. L'intimité de la différence *(Die Innigkeit des Unter-Schiedes)* est ce qui unit ou unifie la *diaphorá (das Einigende der Diaphorá)*. Si l'on tient compte de ce que dans les mots de *diaphorá* ou de *différence,* donc aussi bien en grec

qu'en latin, la division ou la séparation est en *rapport,* comme le *rapport* et le mot « rapport » lui-même, comme la relation, avec la portée ou le port du porter *(phérein, fero),* on trouve plus de justification et de nécessité à ce qui ressemble au jeu de Heidegger avec la sémantique du *Tragen,* quand il écrit par exemple : *« Die Innigkeit des Unterschiedes ist das Einigende der Diaphorá, des durchtragenden Austrags. Der Unter-Schied trägt Welt in ihr Welten, trägt die Dingen in ihr Dingen aus. Also sie austragend, trägt er sie einander zu. »* « L'intimité de la dif-férence est l'unissant de la *diaphorá,* de ce qui *porte à terme* en ayant *porté* de part en part. La dif-férence porte à terme le monde dans son devenir-monde, elle porte à terme les choses dans leur devenir-chose. Les portant ainsi à terme, elle les rapporte l'un à l'autre. » *Der Unter-Schied,* la dif-férence ne médiatise pas après coup *(vermittelt nicht nachträglich)* en rattachant le monde et les choses à l'aide d'une médiation surajoutée *(durch eine herzugebrachte Mitte).* La dif-férence d'abord découvre, fait accéder, en tant que médiation *(als Mitte)* monde et choses à leur être *(Wesen),* c'est-à-dire à ce rapport mutuel *(in ihr Zueinander)* dont elle porte à terme l'unité *(dessen Einheit er austrägt).*

La sémantique allemande du *Tragen, Austrag, nachträglich,* que nous suivons ici comme problématique de *Y Unter-Schied* ou de la différence et que je cherche à traduire dans la sémantique latine du *port,* du *rapport,* de la *relation,* de la *portée,* du *porter à terme,* du *comportement,* etc., en vue de problématiser et de mieux interroger la phrase de *Sein und Zeit* que nous ne perdons pas de vue *(das Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt),* Heidegger tend à vouloir la protéger, justement, contre une certaine latinisation. Il faut y insister parce que toute la mise en perspective historiale du *phileîn,* du *pólemos* et du *logos* - dont nous voudrions esquisser la reconstitution - implique essentiellement, nous le verrons, une sorte d'alliance gréco-germaine et une forclusion, voire le diagnostic d'une déchéance du *phileîn* dans l' *amicitia.* Au point où nous en sommes, dans *Die Sprache,* Heidegger souligne que l'*Unter-Schied* n'est pas plus une distinction entre des objets *(Gegenstände)* de notre représentation *(Vorstellen)* qu'elle n'est une relation entre monde et chose. Si « relation » a la même etymologie que le *ferre* de la différence ou de la référence, comme de toute la famille du «port», «porter», «rapport», etc., on voit qu'il s'agit de soustraire la pensée du *Tragen* et de l'*Austrag* à toute *distinction relationnelle,* voire à toute « dimension » objective, car Heidegger prend des précautions analogues ensuite au sujet du mot latin *Dimension.* araphrasons encore un passage avant de revenir à la voix de l'ami

auprès du *Dasein* au sujet de laquelle nous savons déjà qu'il faut éviter de parler de proximité ou de distance, de relation ou de distinction, de dedans et de dehors, d'objectivité et de subjectivité. Dans ce passage, l'*Ereignis* et le *Gönnen* apparaissent, qui rassemblent ce qui à la fois sera de plus en plus inséparable dans la pensée de Heidegger : une pensée de l'Ereignis qui serait moins un mode de l'être *(eine Art des Seins)* que l'être ne serait un mode de *YEreignis (eine Art des Ereignisses)* [1], et une pensée de ce don, de cet accord accordé ou accordant que, nous le verrons, Heidegger n'a jamais cessé de placer au cœur du *phileîn*. Voici donc ce passage. Il marque que tout ce qu'« *Unter-Schied* » n'est pas, tout ce dont on doit soigneusement distinguer de l'*« Unter-Schied »* se dit en latin : « *Der Unter-Schied ist weder Distinktion noch Relation » :* « L'*Unter-Schied* n'est ni distinction ni relation. »

« *Das Wort " Unter-Schied " meint demnach nicht mehr eine Distinktion, die erst durch unser Vorstellen zwischen Gegenständen aufgestellt wird. »* « Le mot " *Unter-Schied* " ne signifie donc plus une distinction établie entre des objets par notre seule représentation. » *« Der Unter-Schied ist gleichwenig nur eine Relation, die zwischen Welt und Ding vorliegt, so daß ein Vorstellen, das darauf trifft, sie feststellen kann.* » « La Dif-férence est aussi peu une simple relation présente entre monde et chose et telle que la représentation puisse l'établir après l'avoir rencontrée. » *« Der Unter-Schied wird nicht nachträglich von Welt und Ding als deren Beziehung abgehoben. »* « La Dif-férence n'est pas abstraite après coup *[nachträglich]* du monde et de la chose comme leur rapport. » *« Der Unter-Schied für Welt und Ding* ereignet *Dinge in das Gebärden von Welt,* ereignet *Welt in das Gönnen von Dingen. »* L'intraductibilité culmine dans cette phrase : « La Dif-férence pour monde et chose *ereignet* [...] les choses dans le geste de la gestation du monde, elle *ereignet* le monde dans le don accordé des choses. »

Ce détour par un contexte surchargé permet de commencer à lire *tragen* et *gönnen*. Ce « porter » et cet « accorder » (au double sens du geste d'accorder un don ou une faveur, *gönnen,* et de l'accord harmonique) auront marqué la pensée heideggerienne du phileîn. J'espère que ce détour ne paraîtra ni trop long ni anachronique au moment où,

1. Bien qu'il l'esquisse pour faire entendre que l''*Ereignis* n'est pas un mode de l'être, Heidegger nous met en garde contre ce simple « renversement » *(Umkehrung)* de l'ordre logique. Ce serait encore une « fuite ». Les relations d'ordre logique n'ont ici aucune pertinence puisque nous essayons de penser l'origine même de la logique et de l'ontologique. Cf. » *Zeit und Sein »,* tr. fr. J. Lauxerois et Cl. Roëis, dans *Questions IV,* Gallimard, 1976, pp. 43-44.

revenant près d'un quart de siècle plus tôt, il nous faut essayer d'entendre ce que dit cette brève et elliptique allusion à l'écoute de la voix de l'ami que chaque *Dasein* porte chez lui, auprès de lui *(bei sich trägt)*.

3. Il y avait une *troisième raison* pour dire de cet ami qu'il était seulement « évoqué ». Cette partie extraite ou abstraite de l'ami que le *Dasein porte* auprès de lui, ni près ni loin, ni en ni hors de lui, ni dans l'oreille, fût-elle « interne », ni hors l'oreille, ce n'est pas n'importe quelle partie de l'ami. C'est ce qui peut permettre *l'évocation* en général, à savoir la voix. Ce qui est évoqué dans cette évocation furtive ou fugace, mais sans doute décisive, c'est une vocation, voire un appel en moi, *Ruf* ou plutôt *Stimme* qui pourra composer ensuite avec toutes sortes de possibilités *(einstimmen, Einstimmigkeit, Stimmung, Bestimmung, Übereinstimmung, Verstimmen, Verstimmtheit, Verstimmung)*. D'ailleurs, un peu plus haut (§ 29), analysant « La constitution existentiale du Là et l'être-là comme se-trouver-affecté *(Die existenziale Konstitution des Da* et *Das Da-sein als Befindlichkeit),* Heidegger consacre de longues et fines analyses à la *Gestimmtheit* (tonalité, qualité de l'affect) et au fait que dans la *Gestimmtheit,* c'est toujours déjà selon la dimension d'une *Stimmung* que le *Dasein* est découvert *(erschlossen)* en tant que l'étant qui est dans son être livré *(überantwortet,* remis, abandonné) comme l'être qui a, en existant, à être (pp. 134-135). Puisqu'il va être question de l'ami et de l'amitié, et que je ne sais pas encore quel nom accorder à ce que certains seraient tentés d'appeler un sentiment, un affect, une passion, il faut commencer par rappeler la connexion entre la *Befindlichkeit* (mot pour lequel il n'existe pas de bonne traduction : « disposition », « disponibilité », « affection »), la tonalité de la *Stimmung,* l'être-livré de l' *Überantwortung* et l'être-jeté de la *Geworfenheit*. La *Befindlichkeit* n'est pas un état de l'âme, une qualité psychique qui se projetterait ensuite sur les choses ou sur les personnes, comme le rappelle Heidegger [1]. Dès lors que la petite phrase sur la voix de l'ami appartient aussi à une longue analyse du *Mitsein* dans les modalités de la *Mitteilung,* du *Mitverstehen* et de la *Mitbefindlichkeit,* rien de ce qui concerne l'ami ne relèverait donc d'une psychologie, pas plus que d'une science sociale ou d'une science humaine en général, voire d'une anthropologie. C'est le *Dasein* qui porte l'ami dans sa voix ou plutôt dans l'écoute de cette voix, et non la *psukhé,* ni l'homme ni le moi, ni le sujet, conscient ou inconscient.

1. P. 137.

Puisque la convention ou le contrat (en tout cas les suggestions de John Sallis) veulent que je privilégie dans ce colloque un certain rapport de la pensée heideggerienne à la tradition grecque, je soulignerai trois traits qui concernent Aristote.

1. Premièrement, Heidegger refuse de déterminer la Befindlichkeit comme lieu des affects ou des sentiments, du moins au sens psychologique du terme. Et il se réfère alors positivement [1] au fait qu'Aristote n'a pas étudié les páthe dans une psychologie mais dans une rhétorique, une rhétorique elle-même comprise comme une herméneutique, la « première herméneutique systématique de la quotidienneté du Miteinandersein ». C'est dans le même chapitre que Heidegger mentionne tout aussi positivement la tradition schelerienne qui remonte à Augustin et à Pascal : on accède à la vérité ou à la connaissance à partir de l'amour ou de la charité et non l'inverse.

2. Et pourtant, deuxièwewent, tout ce qui dans cette évocation de l'ami dépend d'une analytique de la Sprache et du logos vient immédiatement après et suppose donc une critique ou plutôt une « destruction » de l'interprétation aristotélicienne du lógos. Dans les conclusions du chapitre immédiatement précédent (§33, p. 159), Heidegger regrette que la première impulsion phénoménologique d'Aristote dans l'analyse du logos se soit interrompue et brisée pour devenir une simple théorie du jugement, de la liaison ou de la séparation des représentations et des concepts. Cela veut dire, entre autres choses, que tout ce qui, à l'avenir, articulera de façon essentielle, dans la pensée de Heidegger, légein ou logos et phileîn, prétendra revenir à une écoute pré-aristotélicienne, en vérité pré-platonicienne du logos. Non seulement l'évocation de la voix de l'ami suit une critique de la limite aristotélicienne dans l'interprétation du logos, mais elle sera suivie par une réserve analogue (p. 165) sur la définition de l'homme comme aniwal rationale, zôon logon ékhon qui, dit Heidegger, n'est pas fausse mais recouvre ou dissimule le sol phénoménal dont on extrait cette définition du Dasein. Cette double réserve à l'endroit d'Aristote n'empêche pas Heidegger de définir la voix de l'ami de telle sorte que seule l'ouverture d'un Dasein soit capable. Le Dasein étant l'essence de l'homme, cela n'est donc pas contradictoire avec le propos aristotélicien selon lequel il n'y a d'amitié par excellence (de *prôtē* philía ou de teleía philía) qu'entre

1. P. 138.

les hommes : ni entre les dieux et les hommes, ni entre l'animal et l'homme, ni entre dieux, ni entre animaux. Sur ce point, Heidegger resterait aristotélicien : seul le *Dasein* a un ami, seul il peut porter *bei sich* la voix de l'ami, seul l'homme, en tant que *Dasein,* tend, ouvre ou prête l'oreille à la voix de l'ami puisque c'est cette voix qui permet au *Dasein* de s'ouvrir à son propre pouvoir-être. L'animal n'a pas d'ami, l'homme n'a pas d'amitié proprement dite pour l'animal. L'animal qui est « pauvre en monde », qui n'a ni le langage ni l'expérience de la mort etc., l'animal qui n'a pas de main, l'animal qui n'a pas d'ami n'a pas non plus d'oreille, il n'a pas l'oreille capable d'entendre et de porter l'ami, l'oreille qui ouvre le *Dasein* à son pouvoir-être propre et qui, nous l'entendrons dans un instant, est l'oreille de l'être, l'oreille pour l'être.

La différence entre l'animal et le *Dasein* passe là encore par la possibilité du « comme tel » *(als)* et de l'entendre ou du comprendre *(Verstehen).* J'ai ailleurs tenté de problématiser les analyses de Heidegger en ce lieu. Je soulignerai et généraliserai seulement ici ce propos : qu'il s'agisse de la main, des pieds, de l'œil, du sexe ou de l'oreille, la phénoménologie (heideggerienne) du corps du *Dasein,* dans ce qu'elle a de plus original et de plus nécessaire, suppose précisément le phénoménologique *comme tel* ou le *comme tel* phénoménologique. La différence structurelle entre le *Dasein* et le *non-Dasein,* par exemple l'animal, c'est la différence entre un étant ouvert au *comme tel* et un étant qui ne l'est pas, et de ce fait est *« weltarm »* pauvre en monde. Du coup, la voix de l'ami, et par suite l'amitié en général, ne se donne à entendre que dans l'espace phénoménologique du « comme tel ». Pas d'amitié hors d'un monde où le *« Verstehen »* et la phénoménologie sont possibles. Et l'animal, si quelque chose de tel existait qui eût quelque unité, n'aurait pas d'oreille. D'oreille capable d'écouter.

3. Néanmoins, *troisièmement,* au moment même où il confirme ce philosophème aristotélicien, Heidegger entend bien revenir à une écoute pré-aristotélicienne, voire pré-platonicienne du *logos,* c'est-à-dire aussi à une expérience du *phileîn* plus originaire que celle de la *philía* platonico-aristotélicienne. Que signifie cette prétention ? Jusqu'à quel point est-elle soutenue ? Il est surprenant mais d'autant plus significatif que Heidegger parle souvent du phileîn mais ne nomme pratiquement jamais la philía ; et quand il le fera, par exemple dans le séminaire de 1943-1944 sur Heraclite, traduisant *philía* par *Gunst,* Platon et Aristote, les grands philosophes de la *philía,* ne seront même pas, si je ne me trompe, évoqués.

Ni l'amitié ni la philía ne sont expressément nommées, me semble-t-il, dans *Sein und Zeit,* en particulier dans la petite phrase autour de laquelle nous tournons. Heidegger ne parle pas de l'amitié, du concept ou de l'essence générale de l'amitié, mais de l'ami, de quelqu'un, d'un *Dasein* au singulier dont seule la voix (un objet partiel, dirait peut-être un psychanalyste) ouvre en quelque sorte l'écoute du *Dasein*.

Pourquoi et comment « ouvre »-t-elle le *Dasein ?* Sans doute parce que c'est une voix de l'autre, l'autre lui-même que tout *Dasein* porte ainsi *« bei sich »,* non pas en lui, ni hors de lui, mais chez lui, auprès de lui. L'ordre de l'analytique existentiale est ici le suivant : pas de discours *(Rede)* sans entendre, au sens d'abord de la compréhension *(Verstehen, Verständlichkeit),* pas d'entente ou de *Verstehen* sans écoute *(Hören)*. L'écoute est constitutive du discours, mais elle ne consiste pas en un phénomène acoustique d'ordre physio-psychologique. Elle n'a pas besoin de l'oreille « interne « ou « externe » au sens organique du terme. Elle est 1'« ouverture première et authentique du *Dasein* à son pouvoir-être le plus propre » *(Das Hören konstituiert sogar die primäre und eigentliche Öffentlichkeit des Daseins für sein eigenstes Seinkönnen).* On comprendra ce qu'est l'oreille, l'essence et la destination de l'oreille du *Dasein* à partir de cet *Hören* et non l'inverse. Et c'est dans la même phrase, pour expliciter cette ouverture du *Dasein* à son pouvoir-être le plus propre, le plus authentique, que Heidegger nomme l'écoute de la voix de l'ami. Si elle est constitutive de l'ouverture du *Dasein* à son pouvoir-être le plus propre, cela signifie qu'il n'y a pas de *Dasein* sans elle, pas de propriété, voire de proximité à soi du *Dasein* sans ce *« bei sich Tragen »* de l'autre différent, de l'autre-différent comme ami mais de l'autre. Le *Dasein* n'a une oreille et ne peut donc écouter que dans la mesure où, *« bei sich »,* il porte l'ami, la voix de l'ami. Pas d'oreille sans ami. Pas d'ami sans oreille.

L'ouverture du *Dasein* à son pouvoir-être *le plus propre,* comme écoute de la *voix de l'autre en tant qu'ami,* est absolument originaire. Elle ne relève ni d'une psychologie, ni d'une sociologie, ni d'une anthropologie, ni d'une morale ni d'une politique, etc. La voix de l'autre ami, de l'autre en tant qu'ami, l'oreille que je lui tends est la condition de mon être-propre. Mais elle définit néanmoins la figure d'un partage et d'une appartenance originaires, d'un *Mitteilen* ou de tout ce qui est, comme le dit Heidegger dans ce passage « partagé » *(geteilt,* p. 164) avec l'autre dans le *Mitsein* du discours, de l'adresse et de la réponse. L'appartenance commune, dans la différence, est aussitôt

inscrite, comme une sorte de socius originaire, dans ce qui passe, à travers l'oreille, du *Hören, l'écoute,* à la *Hörigkeit* comme écoute obéissante (l'autre-ami, l'autre en tant qu'ami est déjà là, sa voix du moins a déjà résonné, comme s'il *dictait* une sorte de loi au moment où le *Dasein* en vient à son propre pouvoir-être), et à la *Gehörigkeit,* à l'appartenance. Il n'y aurait pas de propriété, de propre pouvoir-être du *Dasein* sans cette voix de l'autre-ami pourtant si difficile à situer dans la topologie de son « comportement », si je puis dire, dans ce qu'il porte avec lui, en lui hors de lui, dans son « *bei sich tragen »,* c'est-à-dire « dans » ou « auprès d' »une certaine oreille pour laquelle la distinction entre le dedans et le dehors est si *unheimlich*. Le *Dasein* écoute *(hört)* parce qu'il peut comprendre ou peut entendre au sens de comprendre *(verstehen)*. En tant qu'être-au-monde *(In-der-Welt-Sein)* « compréhensif » avec les autres *(mit den Anderen),* le *Dasein* est à l'écoute *(« hörig »*, mot que Heidegger laisse entre guillemets pour souligner le jeu qui fait passer de l'écoute comme *« hören »* à l'écoute comme obéissance, voire soumission ou sujétion). Et dans cette écoute obéissante *(Hörigkeit),* il y a bien appartenance du *Dasein :* celui-ci est dès lors *« zugehörig »,* il appartient déjà à ce qu'on pourrait appeler l'appartenance ou le partage de la communauté *(A/s verstehendes In-der-Welt-Sein mit den Anderen ist es dem Mitdasein und ihm selbst « hörig » und in dieser Hörigkeit zugehörig :* En tant qu'être-au-monde compréhensif avec les autres, il [le *Dasein]* est à l'écoute attentive ou obéissante du Mitdasein et de lui-même. Et dans cette écoute obéissante il appartient, ou il est partenaire, il participe ou partage).

Mais ce sur quoi je tiens à insister, avant de quitter provisoirement cet inépuisable paragraphe, c'est que cet ami singulier que tout *Dasein* porte et écoute *« bei sich »* ne représente pas plus l'amitié en général qu'il n'est nécessairement amical. Cette voix n'est pas amicale, d'abord parce qu'elle est celle de l'ami, de quelqu'un, d'un autre *Dasein* répondant à la question « qui ? ». Ce qui la définit n'est donc pas une qualité, le caractère amical, mais une appartenance, la « voix de l'ami ». Mais du fait que cette voix n'est pas nécessairement amicale, on ne doit pas conclure pour autant que la voix de cet ami est neutre. Pourquoi ? La voix de l'ami ne se réduit pas au phonème ou au phénomène acoustique, elle ne se confond pas avec le bruit perçu par une oreille animale ou un organe de l'audition. Elle est une voix essentiellement compréhensible, possibilité de parole ou de discours. Elle est essentiellement marquée, comme tout ce qui se trouve à 1 ouverture du *Dasein,* par une certaine *Stimmung* et par la *Befindlichkeit*.

Elle a *donc* une tonalité ou une modalité qu'on appellerait, dans un langage peu heideggerien, affective. Mais ici elle ne dit rien de déterminé. Heidegger ne lui prête aucun propos. En tant que voix, ce n'est pas non plus, pour l'essentiel, une sorte de témoin, cet œil de la conscience qui accompagne, veille et surveille, si du moins on tient à la connotation perceptive, visuelle et cognitive, voire théorique, de l'attestation ou du testament. Mais si ce n'est pas un œil de la conscience, ce n'est pas non plus la voix intérieure de la conscience, car cette voix n'est pas intérieure. On ne pourrait pas poser à son sujet les questions de type critique ou déconstructif que pouvait appeler le recours au monologue ou à la voix purement intérieure de l'ego dans les *Recherches logiques* de Husserl. Il n'y a pas ici de phénomène de présence à soi idéale dans la voix intérieure. Il s'agit bien de la voix de l'autre.

Parmi les plus difficiles dans le déchiffrement de ce paragraphe, une question surgit pour nous qu'on pourra qualifier aussi bien de logique, de rhétorique, de philologique, voire de poétique. Elle concerne le statut de cette allusion à la voix de l'ami dans l'enchaînement démonstratif du paragraphe et finalement, de proche en proche, dans l'enchaînement du chapitre et du livre. Question philologique ou poétique : si la voix de l'ami est seulement un exemple parmi d'autres du « *bei sich Tragen* » de l'autre par tout *Dasein,* est-ce qu'il y a derrière cet exemple une sorte de *topos* poétique plus ou moins transparent, une quasi-citation ? Même si, comme c'est malheureusement mon cas pour le moment, je ne puis reconnaître le détail littéral d'une citation très déterminée, on peut toujours penser à un *tópos* assez courant, non seulement dans le langage quotidien mais dans de nombreuses littératures qui auront, sous une forme ou sous une autre, nommé une « voix de l'ami ». Même s'il n'y a pas de citation cachée, au sens strict du mot « citation », Heidegger fait sans doute au moins une sorte de référence virtuelle à des expressions courantes, « la voix de l'ami », le *« bei sich Tragen »,* expressions récurrentes, allusions à un *topos,* mais justement pour souligner le caractère énigmatique et nécessaire du *topos,* du lieu auquel ce *topos* se réfère, à savoir une voix qui n'est située ni dans le *Dasein* ni hors de lui, ni près ni loin de lui, qui participe en quelque sorte à l'ouverture du *Da-,* du *Da-sein,* et qui prend la forme exemplaire d'une voix, en l'absence même du porteur de la voix. Cette réponse à la question que j'ai appelée, faute de mieux, philologique ou poétique, laisse entière et relance même la question de l'exemplarité de cet exemple. Pourquoi la voix de l'ami serait-elle un meilleur exemple de cette situation, de cette topologie du *Da-sein ?* On comprend bien la

nécessité de prendre l'exemple d'une voix de l'autre dans un chapitre intitulé *Da-sein und Rede. Die Sprache*. Mais pourquoi une « voix de l'ami » ? Pourquoi pas l'ennemi ? l'amant ? le père, la mère, le frère, ou la sœur, le fils ou la fille ou tant d'autres figures encore, tout aussi « parlantes » ? Tout se passe comme si l'ami n'était pas une figure parmi d'autres, et de ce fait, pouvait jouer un rôle exemplaire pour être le sans-figure ou comme on dit en français, le figurant, ce personnage qui, n'étant personne, peut être n'importe qui, la configuration exemplaire, donc à la fois singulière et générale de tout autre possible, de toute figure possible ou plutôt de toute voix possible de l'autre. Toute voix de l'autre est en quelque sorte voix de l'ami, figurée par la voix de l'ami pour le *Dasein*. Car seul le *Dasein* peut et doit avoir un ami qui parle. Seul il a une oreille pour l'ami qui parle.

Ici s'imposerait la dimension logico-rhétorique de la même question, de la question de l'exemplarité. Après l'évocation de l'ami, lorsque Heidegger parle du *« Aufeinander-hören »,* du s'écouter-1'un-l'autre *en général,* l'ami n'a-t-il été qu'un exemple parmi d'autres ? Et alors pourquoi celui-ci plutôt qu'un autre ou que l'exemple contraire ? Ou bien Heidegger parle-t-il encore de l'autre comme voix de l'ami, de telle sorte que l'exemplarité fonctionne ici en un autre sens, non au sens de l'exemple parmi d'autres possibles mais de l'exemplarité qui donne à lire et porte en elle-même *toutes* les figures du *Mitdasein* comme *Aufeinander-hören ?* Toutes les figures du *Mitsein* seraient figures de l'ami, même si elles étaient secondairement inamicales ou indifférentes. La structure interne des enchaînements dans ce court paragraphe ne semble pas permettre à elle seule de trancher entre les deux hypothèses. Si je m'oriente plutôt vers la seconde, c'est parce qu'un contexte plus large, celui que je vais maintenant tenter de reconnaître, semble indiquer que pour Heidegger le *phileîn,* au plan non psychologique, non anthropologique, non éthico-politique de l'analytique existentiale et surtout de la question de l'être ou de la *phúsis,* accueille en lui, dans son accord même, bien d'autres modes que celui de l'amicalité, mais aussi bien l'opposition, la tension, la confrontation, le rejet, voire, nous y viendrons, sinon la guerre, du moins le *Kampf* ou le *pólemos*. Et il paraît raisonnable de penser que Heidegger parle encore de l'autre comme voix de l'ami quand, aussitôt après l'évocation de celle-ci, il conclut ainsi son paragraphe : « Être à l'écoute l'un de l'autre, ce qui constitue le *Mitsein,* cela a pour formes possibles le suivre *(Folgen),* 1 accompagner *(Mitgehen),* les modes privatifs du ne pas écouter *(des Nicht-Hörens),* de l'opposition *(des Widersetzens),* du défi *(des Trotzens),*

de l'abandon (der *Abkehr)* [1]. » Dans l'hypothèse que nous allons suivre, ces modes négatifs pourraient encore déterminer l'écoute de la voix de l'ami. S'opposer à l'ami, l'abandonner, le défier, ne pas l'écouter, c'est encore l'écouter et le garder, porter auprès de soi, *bei sich tragen,* la voix de l'ami.

Par conséquent : si l'on en reste encore à *Sein und Zeit,* comme aux prémisses du trajet que je voudrais esquisser, on peut dire qu'il n'y a ni opposition ni contradiction entre ce qui est dit de la voix de l'ami comme exemplaire du *Mitsein* en tant que *Aufeinander-hören,* et ce qui est dit presque à la fin du livre du combat *(Kampf)* comme forme essentielle du *Miteinandersein,* de la communauté *(Gemeinschaft)* et du peuple *(Volk).* C'est parce que la voix de l'ami n'exclut pas l'opposition, c'est parce qu'elle ne s'oppose pas à l'opposition qu'il n'y a pas d'opposition essentielle entre le phileîn et le *Kampf* ou, comme cela sera dit plus tard, le pólemos.

Avant de quitter *Sein und Zeit,* je voudrais donc situer autour du mot *Kampf,* non seulement un motif qui ne contredit nullement l'évocation de la voix de l'ami comme ouverture du *Dasein* en tant que *Mitsein,* la prolongeant au contraire, mais annonce très précisément la thématisation si insistante du combat *(Streit, pólemos* et surtout *Kampf)* dans le *Discours de Rectorat* (1933) et dans *l'Introduction à la métaphysique* (1935). Le chapitre 74 de *Sein und Zeit (« Die Grundverfassung der Geschichtlichkeit »)* qui, encore une fois, explicite le pouvoir-être propre du *Dasein,* appellerait une lecture longue et minutieuse. J'en retiens un seul trait. À côté du partage ou de la communication *(Mitteilung)* et au même niveau, au même degré, le combat *(Kampf)* est ce en quoi se libère la puissance *(Macht)* du destin *(Geschickes).* Ce destin *(Geschick),* c'est ici le *Geschehen* du *Dasein* en tant que *Mitgeschehen,* l'historialité du *Dasein* comme *Mitsein* (être-avec). Le *Geschehen,* l'événement historial, si on peut dire, ce dont est faite l'historialité, à savoir la *Geschichtlichkeit* dont Heidegger analyse ici la constitution fondamentale, c'est l'historialité commune ou partagée sous la forme de la communauté *(Gemeinschaft)* ou du peuple *(Volk).* Le destin commun de la communauté ou du peuple libère sa puissance *(Macht)* dans le partage, dans la communication *(Mitteilung),* certes, mais aussi et tout autant et tout aussi originairement, dans le combat *(Kampf).*

1. P. 163.

Cette puissance qui est ainsi libérée dans le combat commun ou partagé, c'est aussi le surpouvoir *(Übermacht),* à savoir le mouvement d'une liberté finie qui assume, dans le tranchant d'un choix *(Wahl),* l'impouvoir *(die Ohnmacht)* de l'abandon ou de l'être-abandonné *(Überlassenheit).* Le motif du choix *(Wahl)* est à la fois indissociable de celui de résolution, d'authenticité de la résolution ou de la décision *(Eigentlichkeit der Entschlossenheit),* mais aussi d'héritage *(Erbe).* Le *Dasein,* en tant qu'il se jette par anticipation vers la mort, hérite et choisit. La possibilité héritée est en même temps choisie (« *aber gleichwohl gewählten Möglichkeit* überliefert [1] »).

Toutes ces possibilités de choix, tradition à la fois héritée et choisie, résolution authentique aussi déterminée, dans le même chapitre, comme le « se projeter en gardant le silence et prêt à l'angoisse vers son propre être-coupable [ou passible, comptable] » *(« das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigene Schuldigsein »* p. 382), tout cela est à la fois historial, parce que partagé dans l'être-ensemble ou l'un-avec-l'autre, dans le *Miteinandersein,* mais aussi partagé dans le combat et comme le combat *(Kampf).* Si bien que, tout comme « la voix de l'ami », le *Kampf* appartient à la structure même du *Dasein.* Il appartient à sa structure historialē et donc, on doit aussi le préciser, à la subjectivité du sujet historial. Car n'oublions pas quelle question annonce le chapitre sur « La constitution fondamentale de l'historialité » *(« Die Grundfassung der Geschichtlichkeit ») : « Dans quelle mesure et sur le fondement de quelles conditions ontologiques* l'historialité *appartient-elle, en tant que constitution essentielle, à la subjectivité du sujet " historial* [2] *" ? »*

Ce chapitre résonne historiquement de la façon la plus aiguë et la plus grave à la fois avec ce qui s'annonce ou se trouve en gestation dans l'Allemagne et l'Europe de 1927 à 1933. Cette résonance n'est pas nécessairement une consonance ou une correspondance. Elle reste à interpréter mais en tout cas le discours qui s'organise autour de *Volk* et de *Kampf,* dans *Sein und Zeit* mais aussi et surtout dans le *Discours de Rectorat* (1933) et dans *l'Introduction à la métaphysique* (1935) n'est pas du tout contradictoire avec l'évocation de la voix de l'ami quelque 220 pages plus haut, bien que, à ma connaissance encore une fois, ce

1. Pp. 383-384.

2. «[...] *inwiefern und auf Grund welcher ontologischen Bedingungen gehört zur Subjektivität des " geschichtlichen " Subjekts die Geschichtlichkeit als Wesensverfassung ? »,* § 73, p. 382 (souligné par Heidegger).

soient là les deux seules occurrences du mot *Freund*[1] et du mot *Kampf* dans *Sein und Zeit*. Nulle contradiction, nulle opposition, disions-nous, et d'abord pour cette raison que l'opposition elle-même, mais aussi la résistance, la désobéissance, l'insoumission *(Widersetzen)* sont décrites

1. Depuis que cette conférence fut prononcée, mon ami Maurizio Ferraris m'a signalé une autre occurrence du mot « ami ». D'une certaine manière, on peut la juger sans grande portée, en tout cas sans commune mesure avec celle qui nous occupe ici. Elle paraît en effet perdue dans un autre espace de démonstration, dans une série d'exemples au milieu desquels on aurait pu aisément remplacer l'ami par une autre figure sans dommage pour le sens. L'arrivée d'un ami *(die Ankunft eines Freundes) y* est évoquée comme un exemple d'événement imminent dans une série concernant aussi bien le » *Vorhandensein »* (un orage), le *« Zubandensein »* (l'aménagement d'une maison) que le « *Mitdasein »* (l'arrivée d'un ami) : « L'imminent, cela peut être par exemple un orage, la transformation d'une maison, l'arrivée d'un ami, selon l'étant qui est sur le mode de l'être-là-devant, de l'outil disponible ou de l'être-avec » : « *Bevorstehen kann zum Beispiel ein Gewitter, der Umbau des Hauses, die Ankunft eines Freundes, Seiendes demnach, was vorhanden, zuhanden oder mit-da-ist »* (§ 50, p. 250). Il est juste et indispensable de dissocier cette allusion à la venue imminente de l'ami de l'allusion à la voix de l'ami, celle-ci ayant un autre statut et une autre gravité que celle-là. Mais une fois qu'on l'a fait, une fois qu'on a opposé la venue de l'ami, un exemple parmi d'autres, à l'exemplaire voix de l'ami, on pourrait néanmoins être tenté de charger cet exemple apparemment contingent d'une signification troublante, voire *unheimlich*. Car l'imminence que Heidegger analyse ici et qu'il veut justement distinguer, en toute rigueur, d'autres imminences, comme celle de l'orage, du réaménagement de la maison ou de la venue de l'ami, *n'est autre que celle de la mort*. Il s'agit de distinguer l'imminence, le « pas encore » de la mort de toute autre imminence. Cette proximité contextuelle oblige à se demander pourquoi l'exemple de l'arrivée de l'ami s'est imposé à Heidegger au moment où il traite en somme de l'arrivée toujours imminente de la mort. Sans citer ce texte, sans même laisser penser qu'il y a prêté attention, Christopher Fynsk évoque la « voix de l'ami » dans un contexte où il choisit pourtant de l'associer à la mort du *Dasein,* comme si, dans son silence même, la voix de l'ami annonçait au *Dasein* sa propre mort : *« In its silence, the voice of the friend,* dit Fynsk, *speaks to Dasein of its death » (op. cit.,* p. 43).

Et pourtant, si tentante et peut-être justifiée soit-elle, cette lecture ne peut s'autoriser de l'allusion à la venue imminente de l'ami - et c'est pourquoi, qu'il l'ait remarquée ou non, Fynsk a eu raison de ne pas s'y référer pour étayer sa lecture. Car Heidegger nous met en garde contre une assimilation entre l'imminence de la mort et l'imminence d'une telle arrivée. Le passage que je viens de citer se clôt ainsi : « *Ein Sein dieser Art hat der bevorstehende Tod nicht » :* « L'imminence de la mort n'a pas un être de ce type ».

Cela dit, toute association, toute « logique » ne se réduit pas à l'association et à la « logique » prescrites par une lecture rigoureuse de l'argumentation, des enchaînements conceptuels et sémantiques dans un contexte réglé par le vouloir-dire. Heidegger nous explique clairement en quoi et pourquoi, *si on comprend ce qu'il veut dire,* on ne doit pas mettre sur le même plan l'exemple de l'arrivée imminente d'un ami et l'imminence de la mort. Mais on peut lire le choix des exemples au-delà de ce vouloir-dire. Cela

comme les possibilités essentielles *du* « s'écouter-1'un-l'autre » *(Auf-einander-hören),* de l'écoute fidèle ou docile *(Hörigkeit)* et de l'appartenance *(Zugehörigkeit)* dont reste exemplaire l'écoute de la voix de l'ami que chaque *Dasein bei sich trägt*.

Si la voix de l'ami, et donc la référence à l'ami, est aussi essentielle à l'être-propre du *Dasein* comme *Mitsein* que la communauté, le peuple et le combat *(Kampf),* il est sans doute logique d'en conclure qu'il n'y a pas d'ami qui ne soit lui-même *Dasein* répondant en retour à la même description et aux mêmes conditions : pas d'ami hors de la possibilité de parler, d'entendre ou d'entrer dans le *Miteinander* de l'*Auseinandersetzung,* pas d'ami hors de l'appartenance à une communauté et à un peuple *(Volk)*. Il n'est pas tout à fait exclu mais il n'est pas sûr que l'appartenance à la *même* communauté ou au *même* peuple, l'expérience de la même langue, ou la participation au même combat soit la condition requise pour qu'une voix de l'ami soit portée *bei sich* par le *Dasein*. Ce n'est pas sûr, c'est sans doute exclu par l'analyse de l'écoute *(Hören)* et de l'oreille tendue *(Horchen)* qui suit immédiatement l'évocation de la voix de l'ami. Tendre l'oreille, ce n'est pas écouter des sensations auditives et des bruits, des complexes sonores, des phénomènes acoustiques qui pourraient donner lieu à une psychologie. Non, nous tendons l'oreille vers ce qui est au-delà de l'oreille, de l'oreille ouverte, *là-bas,* dans le monde, *auprès de* ce qui est par exemple utilisable dans le monde (encore

suppose un tout autre protocole de lecture, une autre logique, une autre rhétorique, une herméneutique non seulement élargie mais restructurée par la prise en compte de ce qu'on appellerait, pour faire vite et d'un mot sans doute problématique, 1'« inconscient ». Tout en appartenant à une sphère rigoureusement hétérogène et dont on comprend que Heidegger tienne à la distinguer, les exemples choisis ont un certain type d'affinité, un rapport d'aimantation peu contestable avec l'imminence, l'appréhension ou l'anticipation de la mort, telle qu'une analytique existentiale peut la décrire. Cette aimantation, cette loi d'attraction dont le statut reste à définir (une espèce d'« affinité », une obscure « amitié », si on peut dire, précisément), concerne l'exemple de la venue de l'ami, mais aussi les deux autres, 1'« orage » ou la « transformation bouleversante de la maison ». Ce ne sont pas n'importe quels exemples. Sans doute le discours qui conduit l'analytique du *Dasein* ne dépend-il plus, dans son axiomatique, d'une philosophie de la conscience. Mais ne résiste-t-il pas encore à cette « logique » ou à cette « loi » que nous associons ici au vieux mot d'« inconscient » et qui se soustrait, qu'en tout cas nous soustrayons, de façon peu heideggerienne, je le crois, à l'autorité du vouloir-dire intentionnel ? Sans relever d'une métaphysique de la conscience, l'analytique heideggerienne du *Dasein* n'est-elle pas cependant réglée par les normes d'un vouloir-dire intentionnel absolu ? Tel est du moins l'enjeu de cette remarque.

l'expression *bei,* cette fois soulignée : beim *innerweltlich Zuhandenen)* ou *auprès* de ce qui est entendu. Nous n'entendons pas l'entendre mais l'entendu et donc ce qui est compris : le *Dasein* est essentiellement celui qui entend en comprenant, c'est-à-dire en étant auprès de ce qui est entendu, au sens de compris *(beim Verstandenen).* C'est cela, l'ouverture, l'ouverture de l'oreille, l'ouverture du *Dasein* à son pouvoir-être propre et l'ouverture de l'oreille en tant qu'oreille du *Dasein :* que par elle, à travers l'oreille, le *Dasein* porte la voix de l'ami *bei sich,* mais qu'il se porte aussi auprès des choses dans le monde et d'abord auprès de ce qui est entendu et compris (beim *innerweltlich Zuhandenen* ou *beim Verstandenen).* Toute l'énigme de cette topique de l'oreille du *Dasein* et donc du *Da* du *Sein* passe par cette sémantique du *bei,* de cet *auprès* dont le voisinage n'est ni le tout proche ni l'infiniment distant.

Heidegger donne des exemples plutôt intéressants de ce qui est entendu et compris quand nous tendons l'oreille et que, dès lors, au-delà du phénomène acoustique et du bruit, nous sommes *auprès de (bei)* ce qui est hors de nous. Ces exemples sont de deux ordres : d'une part les choses qui sont dans le monde comme *« innerweltlich Zuhandenen »* et d'autre part le discours de l'autre. La première série associe des thèmes techno-militaires modernes (le véhicule qui grince *(den knarrenden Wagen),* la motocyclette, la colonne en marche *(die Kolonne auf dem Marsch)* [1], puis de nouveau la motocyclette et encore la voiture) à des thèmes non techniques mais non moins signifiants (le vent du Nord, le feu qui crépite, le pivert qui pique l'arbre). Quant au discours de l'autre, nous sommes d'avance avec l'autre (c'est-à-dire hors de nous) auprès de l'étant *(bei dem Seienden)*[2] sur lequel porte le discours, même si nous ne comprenons pas *ce* que l'autre dit, même s'il parle une langue étrangère, même si nous entendons des mots incompréhensibles *(unverständliche) :* cette incompréhensibilité, par exemple celle d'une langue étrangère, ne nous empêche pas de comprendre qu'il s'agit là d'un langage compréhensible et qui porte sur des étants auprès desquels le *Dasein* peut se tenir. Cette remarque permet de penser que la voix de l'ami dont nous avons analysé le caractère originaire et constitutif doit sans doute parler une langue et appartenir à un *Volk,* mais par cette voix peut

1. Pp. 163-164.
2. P. 164.

se dire la langue d'un peuple étranger. L'ami peut être un étranger, mais comme tout *Dasein,* il appartient à une communauté et à un peuple, il est engagé dans une histoire, un *Geschehen* qui est un *Mitgeschehen,* et dans un combat. Comme toute voix, et donc comme toute oreille, celles de l'ami.

Chapitre 2

L'avoir, l'être et l'autre : Tendre l'oreille, accorder ce qu'on n'a pas

> « La vérité est **non-vérité** [...] la vérité est le **combat** originaire[1].»

À partir de là, *phileîn* (ne disons pas la *philía)* et *pólemos* (le plus souvent traduit par *Kampf)* ne s'excluront ni ne s'opposeront jamais dans le chemin de pensée de Heidegger. En quoi ? Pourquoi ? Ce chemin de pensée *traverse* (laissons à ce mot toute son équivoque) un espace et un temps historico-politiques qu'il s'agit de ne pas oublier ou de mettre entre parenthèses mais au sujet desquels il faut éviter la hâte et les stéréotypes. Au lieu de procéder de façon continue et chronologique, il est propice à une certaine démonstration de repartir d'un texte relativement tardif et éloigné de *Sein und Zeit,* puis de revenir progressivement ou régressivement vers les textes plus proches de *Sein und Zeit,* ceux de 1933 et de 1935, *Le Discours de Rectorat* et *l'Introduction à la métaphysique* et certains textes sur Hölderlin.

Repartons donc du plus tardif. Entre la thématique de *Sein und Zeit,* dans la configuration que nous venons de rappeler *(Stimmung, Gestimmtheit, Befindlichkeit, Sprache, Rede, Hören, Hörigkeit, Zugehörigkeit, Ruf* et *Stimme des Freundes)* et la thématique de *Was ist das — die Philosophie ?* (1955-56), une des premières affinités passe, si on peut dire, par l'oreille. C'est *d'une part* la détermination de la *philosophía* comme écoute de la voix et de l'appel de l'être, correspondance, accord, mais

1. *«Die Wahrheit ist Un-Wahrheit* [...] Die *Wahrheit ist der Urstreit* [...]» «Der *Ursprung des Kunstwerkes »,* dans *Holzwege,* V. Klostermann, 1950, p. 49 ; tr. W. Brokmeier, dans *Chemins* [...], Gallimard, 1962, p. 47.

aussi, *d'autre part,* la réinterprétation de la « destruction » comme écoute. La réponse à la question « *Was ist das — die Philosophie ? «* consiste en une correspondance, un *Entsprechen,* avec ce vers quoi la philosophie est en chemin *(unterwegs).* Pour répondre ou correspondre à la philosophie, pour accéder à cet *Entsprechen,* il nous faut prêter l'oreille *(hören),* dit Heidegger, à ce que la philosophie nous a déjà dit en nous parlant, en s'adressant à nous dans une sorte d'assignation *(was die Philosophie uns schon zugesprochen hat).* C'est à cette condition qu'il y aura réponse, correspondance, responsabilité, dialogue, tradition (Entsprechung, *Gespräch, Überlieferung).* Tout cela, qui passe par une première *écoute* de l'adresse, de l'assignation adressée, Heidegger le décrit aussi comme un processus d'appropriation *(Aneignung)* et de transformation. Il convient de le souligner pour bien marquer le rôle de l'oreille dans une telle appropriation. Le mot *Aneignung* est utilisé au moins deux fois dans ce contexte et, chose plus remarquable encore, non seulement pour désigner l'accueil de la tradition mais aussi sa « destruction ». La déconstruction, ou plutôt la « *Destruktion* » est aussi une expérience de l'appropriation de la tradition, et cette appropriation déconstructrice signifie d'abord, elle s'appelle, elle appelle, *heißt :* « ouvrir notre oreille *(unser Ohr öffnen)* ». Citons ce paragraphe important : « *Solche Aneignung der Geschichte ist mit dem Titel " Destruktion " gemeint.* C'est une telle appropriation de l'histoire que vise le mot " Destruktion ". *Der Sinn dieses Wortes ist in* Sein und Zeit *(§ 6) klar umschrieben.* Le sens de ce mot est clairement délimité dans *Sein und Zeit* (§ 6). *Destruktion bedeutet nicht Zerstören, sondern Abbauen,* Abtragen [je souligne ce dernier verbe, bien entendu] *und Auf-die-Seite-stellen-nämlich die nur historischen Aussagen über die Geschichte der Philosophie.* Destruction ne signifie pas la démolition qui met en ruine, mais déconstruction *(Abbauen),* déblaiement [ou déport, ne disons pas déportation, mais il s'agit de déplacer pour enlever], mise à l'écart d'énoncés historisants *(historische)* au sujet de l'histoire *(Geschichte)* de la philosophie. *Destruktion heißt : unser Ohr öffnen, freimachen für das, was sich uns in der Überlieferung als Sein des Seienden zuspricht.* Destruction veut dire : ouvrir notre oreille, la rendre libre pour ce qui, à nous livré dans la tradition, s'adresse à nous ou nous adresse son injonction comme être de l'étant. »

Ouvrir l'oreille pour s'approprier la tradition de la philosophie, pour correspondre à l'appel de l'être de l'étant, ouvrir l'oreille pour s'approprier aussi en « détruisant », voilà une expérience qui peut nous donner à entendre (à écouter et à comprendre) ce que le même texte dit en

1955 de la symphonie et de l'harmonie, du phileîn comme *sumphōnía* et comme *harmonía*. *Was ist das — die Philosophie* ? ne nomme pas la *philía,* et ce n'est sans doute pas un hasard. C'est une nécessité « destructrice » qui pousse Heidegger à essayer d'entendre le *phileîn* avant la *philía* platonicienne et aristotélicienne. Le *phileîn,* dont il parle beaucoup, il le traduit par *das Lieben,* l'aimer, avant toute distinction entre l'aimer d'amour et l'aimer d'amitié, ce qu'en français, dans un séminaire que j'avais consacré à ces questions, j'appelle l'*aimance*. Ce qui est assez drôle, c'est que la traduction grecque moderne du texte de Heidegger retraduit à son tour *Lieben* non par *phileîn* mais par agápē, *agapáō,* ce qui donne des phrases étranges. Quand Heidegger écrit : « *Phileîn, lieben, bedeutet hier im Sinne Heraklits : homologem, wie der Logos spricht, d.h. dem Logos entsprechen* » : « *Phileîn,* aimer, signifie ici, au sens d'Heraclite, *homologem,* parler comme parle le *logos,* c'est-à-dire correspondre au Logos », le grec moderne dit : *« phileîn, agapáõ, semainō, etc. »*

Quand Heidegger relie la question « qu'est-ce que la philosophie *?* » à celle du *phileîn,* il s'agit de rejoindre ce moment, qui ne fut pas seulement un moment dans le temps mais une dimension de l'expérience de l'être et du logos où l'expérience du *phileîn* et même du philósophos n'avait pas encore donné lieu à la *philosophía*. Autre forme de la même question que Heidegger ne formule pas ainsi mais dont je prendrais la responsabilité : comment entendre (et cet entendre n'est pas seulement la compréhension du sens d'un mot mais une expérience sans limite) un *phileîn* qui non seulement ne soit pas encore *philía* mais au sujet duquel la philosophie, encore trop jeune ou trop tard venue pour cela, n'a aucune autorité pour questionner, puisqu'elle est née, elle-même, de quelque chose comme un événement survenu au *phileîn* et à l'entente du *phileîn* ? Quoi du *phileîn* avant la *philía* et la *philosophía* ? « *Quoi du phileîn* ? » et non « qu'est-ce que le phileîn *?* » ou « Quelle est l'essence du *phileîn* ? », car la forme de question *tí estin,* « qu'est-ce que c'est *?* » ne détient pas l'ultime compétence. Elle est rendue elle-même possible en droit par un mouvement du *phileîn*. Nous allons voir en quoi, selon Heidegger, elle serait déjà dans la mouvance du *phileîn*.

Nous sommes pris dans l'anneau d'un cercle. Au moment de questionner sur la philosophie, nous avons déjà pris vue sur la philosophie *(wir schon einen Einblick in die Philosophie genommen haben)*. L'anneau de ce cercle nous a déjà engagés dans la langue grecque qui n'est pas une langue parmi d'autres. Pourquoi n'est-elle pas une langue parmi d'autres ? La réponse à cette question, si obscure et autoritaire qu'elle semble, en tout cas pour moi, est indispensable à l'intelligence de ce

que Heidegger dira du phileîn dans le mot philósophos, tel qu'Heraclite, dit-il, l'aura probablement frappé, typé *(geprägt, ektupotheke,* dit la traduction grecque moderne). Seule, dit Heidegger, la langue grecque est logos. Dès lors, en elle, ce qui est dit *(das Gesagte)* se confond de façon remarquable avec ce que le dit *(das Gesagte)* nomme *(nennt)*. Le dit du dire et le nommé se confondraient immédiatement, si bien que le langage serait immédiatement transparent, transgressé vers la chose même, sans la médiation parfois opaque ou indirecte de la signification verbale *(Wortbedeutung)*. Heidegger écrit ceci que je cite sans conviction mais comme la prémisse de ce qui va suivre : « Quand nous entendons un mot grec avec une oreille grecque *(Wenn wir ein griechisches Wort griechisch hören),* alors nous suivons docilement son *légein,* son exposition immédiate *(seinem unmittelbaren Darlegen)*. Ce qu'il expose est là devant nous *(Was es darlegt, ist das Vorliegende)*. Par le mot entendu d'une oreille grecque *(durch das griechisch gehörte Wort),* nous sommes immédiatement auprès de la chose présente là devant nous *(unmittelbar* bei *der vorliegenden Sache selbst* [je souligne encore le « auprès de », le « *bei* », le « chez »]), et non d'abord *auprès* d'une simple signification verbale *(nicht zunächst bei einer blossen Wortbedeutung) »*. A supposer que cela soit démontré, *concesso non dato,* je vois mal en quoi cela, dès lors, ne pourrait pas se dire de toute langue dès lors qu'on l'entend avec l'oreille, si je puis dire, de cette langue. Mais laissons. Une autre question semble s'imposer : qu'est-ce que le *légein,* quand nous y prêtons une oreille grecque et amicale, peut nous donner à entendre dans cette histoire ou dans cette fable du *phileîn ?* Heidegger écoute donc le mot *philosophía*. Ce mot serait originairement un adjectif, formé sur le modèle de *philárgyros, «* qui aime l'argent », l'ami de l'argent *(silberliebend), philótimos,* ami de l'honneur *(ehrliebend)*. Il importe que ce soit un adjectif, en premier lieu parce que, au moment où Heraclite frappe ce mot, la *philosophía* n'existe pas : « pour Heraclite, il n'y a pas encore de *philosophía* », *«für Heraklit gibt es noch nicht philosophía. » L'ánèr philósophos* n'est pas ce qu'on appellerait aujourd'hui un philosophe, un homme qui philosophe, un « homme philosophique » *(ein « philosophischer » Mensch)*. L'ánèr *philósophos* est celui qui aime le *sophón, « ōs philei to sophón »*. Or que veut dire *phileîn ?* La réponse implique essentiellement le logos, d'où la nécessité du détour de tout à l'heure. Pas de *phileîn* sans logos ou sans *légein*. Donc, ajouterons-nous, pas de *phileîn sans écoute*. *« Phileîn,* dit Heidegger, *lieben, bedeutet hier im Sinne Heraklits : homologem, so sprechen, wie der Logos spricht, d.h. dem Logos entsprechen », « Phileîn,* aimer signifie ici, au sens d'Héracite, *homologeîn,* parler comme parle le *logos,* c'est-à-dire correspondre au logos ». *Phileîn,*

c'est donc s'accorder au *légein* du *logos,* l'entendre et lui répondre. Cet accord donné est bien un répondre, un correspondre, un *Entsprechen,* une entente par correspondance dans l'ordre du *Sprechen* ou de la *Sprache,* du *logos,* selon le même *(homologeîn).* On pourrait déjà gloser, je ne le ferai pas, sur ce qui ouvre la possibilité du *phileîn* dans l'expérience de la correspondance mais aussi de la corresponsabilité, en un sens non subjectif et peut-être non humain, non psycho-anthropologique, non moral et non politique. Le répondre, le co-répondre serait le *phïleîn,* comme co-répondre avec ou au *légein* et non d'abord avec quelque *sujet* individuel ou collectif. Du moins n'y aurait-il correspondance avec quelqu'un ou quelques-uns que dans la mesure où une correspondance dans le langage, dans la langue, le *légein* et la *Sprache,* serait déjà engagée, ouverte, ou plutôt ouvrante. Il faudrait penser la correspondance selon le légein pour accéder à la correspondance dite personnelle, amicale ou aimante en général. (De là on serait facilement conduit, notons-le en passant, à cette proposition aristotélicienne - qui se situe néanmoins en un lieu apparemment dérivé par rapport à celui-ci — selon laquelle *Yenérgeia* de la *philía,* la présence en acte de l'amitié, exige qu'on parle à l'autre dans sa présence même. L'amitié s'exténue dans l'*aprosēgoría,* dirait Aristote [1], la non-interpellation immédiate, la non-apostrophe, la non-adresse, quand on ne parle pas assez directement à l'ami, pas d'assez près, pas depuis le même lieu.) La correspondance dont parle Heidegger pour définir l'homologie, l'*homologeîn, l'Entsprechen* comme correspondance avec le *légein,* c'est l'accord des voix, l'harmonie, l'unisson, l'*Einklang* avec le *sophón : harmonía. Einklang* se trouve d'ailleurs retraduit en grec moderne par *sumphōnía.* Ce n'est pas seulement l'entente du mot *phïleîn* qui doit donc passer par l'oreille et de préférence l'oreille grecque, c'est le *phïleîn* lui-même. « *Diēses Entsprechen steht im Einklang mit dem sophón. Einklang ist harmonía.* » « Cette correspondance est en accord avec le *sophón.* Accord, c'est *harmonía.* » « *Dies, daß ein Wesen dem Anderen wechselweise sich fügt, daß sich beide ursprünglich einander fügen, weil sie zueinander verfügt sind, diese* harmonía *ist das Auszeichnende des heraklitisch gedachten phileîn, des Liebens », «* Ceci, qu'un être se conjoigne [2] à l'autre dans la réciprocité,

1. Cf. plus haut, p. 250.

2. Je choisis ce mot un peu conjugal — on pourrait aussi dire « se fiance » — parce que le spondere latin signifie promettre, fiancer. L'époux, l'épouse, les fiancés *(sponsi)* sont d'abord les promis, ceux qui se sont promis parce qu'ils se promettent dans un lien qui est d'abord celui du *spondere* et du respondere. *Spondere,* mais aussi *sponsare,* c est promettre solennellement dans les formes prescrites, singulièrement en mariage.

que les deux se conjoignent originairement l'un à l'autre parce qu'ils se sont enjoints l'un à l'autre, cette *harmonía* caractérise le *phileîn* tel que le pense Heraclite, l'aimance de l'aimer *(das Lieben)* ».

Dans cette harmonisation, un être *(Wesen)* se conjoint ou s'ajointe *(sich fügt)* à l'autre. Cette syn-harmonie sensible à une oreille quasi musicale (le grec moderne traduit le *sich fügen* par *sunarmózetai, sunarmózõntai)* suppose la réciprocité de l'aller-retour, le va-et-vient de l'échange *(wechselweise)*.

Grave problème quand on cherche à tirer les conséquences de cette mutualité dans le champ moral et politique de l'amitié. Quelle serait la portée politique d'une pensée ou d'une expérience du *phileîn* qui ne respecterait plus cette loi de réciprocité et en appellerait à la dissemblance, à l'hétérogénéité, à la dissymétrie, à la disproportion, à l'incommensurabilité, au non-échange, à l'excès de toute mesure et donc de toute symétrie ? Tous ces mots ne sont pas synonymes, bien sûr. Une démocratie à venir devrait donner à penser une égalité qui ne soit pas incompatible avec une certaine dissymétrie, avec l'hétérogénéité ou la singularité absolue, les exigeant même et y engageant depuis un lieu qui reste invisible mais qui m'oriente ici, de loin, sans doute au-delà du propos heideggerien.

Dans la réciprocité *(wechselweise),* un être s'ajointe et se conjoint à l'autre, et les deux, *beide,* l'un et l'autre dans *le* deux, *both* (le français n'a ni *beide,* ni *both)* se joignent et s'accordent l'un à l'autre *(sich einander fügen)* de façon originaire *(ursprünglich)*. Cette harmonie *originaire* ne se construit donc pas, elle ne dérive de rien, elle n'est en rien une conséquence. Mais surtout, Heidegger compte avec le jeu si difficile à traduire entre *sich fügen* et *verfügen,* qui veut dire ordonner, arrêter, décider, affecter, enjoindre, assigner. Les deux, le deux se conjoin(gnen)t originairement parce que l'injonction en est faite et reçue,

Sponsio, onis, ou aussi bien *sponsus, ûs,* c'est la promesse solennelle, l'engagement, le « oui », le gage de ce qui est « engagé » *(engaged)*. Si je ne m'avance pas trop imprudemment, l'étymologie du *spondere* latin reconduit à une famille de mots grecs *(spondé, spondeio, spondophóros)* qui ont tous un certain rapport avec la libation, plus précisément avec le vin et d'autres boissons qu'on offre ou répand au moment du sacrifice. Cette famille de mots concernerait la libation sacrificielle ou le vin qu'on répand à terre, sur le foyer, sur l'autel ou sur la victime : libation consacrée au dieu. De là le mot de *spondí* en serait venu à désigner toute alliance, le traité de paix ou l'armistice, la foi jurée, la convention; de là, on serait passé au document écrit ou diplomatique scellant un engagement, symbole ou *súmbolon*. Le spondophore *(spondophóros)* est le héraut qui porte les propositions de paix ou d'alliance.

une mission assignée. Cela arrive non seulement aux deux, au deux des deux, ni seulement aux deux comme l'un *et* l'autre ou comme l'un *ou* l'autre, mais au(x) deux comme *l'un l'autre*. Cela leur est enjoint avec la violence sans violence d'une loi qui les assigne l'un à l'autre, les promet, les recommande, les ajuste l'un à l'autre, comme l'un l'autre. Le *Fügen* implique un *Verfügen,* un ajustement qui n'est pas simplement naturel, au sens dérivé du mot « nature » mais naturel au sens où la *phúsis* ne s'oppose ni à logos ni à *nómos*. La justice d'une loi ou d'un commandement assigne l'ajustement de deux êtres dans l'harmonie du phileîn. *Cette justice a déjà parlé dans la correspondance ou la promesse du phileîn,* aimance avant toute distinction entre l'amour et l'amitié, avant toute distinction aristotélicienne, ajouterai-je, entre les trois types de *philía*. (Sans cet ajustement, les choses sont dis-jointes, hors de leur gond, *aus den Fugen, aus der Fuge,* comme dira *La Parole d'Anaximandre* dans ces mots qui traduiraient aussi le *« out ofjoint »* de Hamlet.) Voilà ce qu'il faudrait entendre, d'une oreille grecque, de l'Einklang, *harmonía* ou *sumphōnía,* du chœur des deux, du deux, de l'un-1'autre auprès de ce qui donne ou appelle la musique, assigne l'un l'autre au chant, assigne le chant à l'un l'autre en mesure, selon la justesse de la note et du ton.

Heidegger parle plus souvent du chant que de la musique. Il fait alors un deuxième nœud pour nouer, serrer, tresser son interprétation du phileîn à l'œuvre dans l'*ánèr philosophos* d'Heraclite avant toute *philosophía* et avant toute *philía* platonicienne ou aristotélicienne.

Puisque, au sens du *Lieben,* de l'*harmonía* et du *Verfügen, Yánèr philósophos* aime le *sophón,* il reste à déterminer ce que veut dire *sophón* selon Heraclite. Or si j'ai dit que Heidegger resserre dans le même sens le nœud tressé de son interprétation, c'est qu'il retrouve aussi dans le *sophón* ce lien, cette unité de l'Un, ce rassemblement ajointant qu'il avait déjà thématisé dans le *phileîn* et dans l'*harmonía*. Et depuis cet Un du *sophón,* il n'a aucune peine à retrouver l'Un rassemblant du *lêgein,* du logos qu'il avait déjà mis en œuvre ou plutôt reconnu à l'œuvre dans l'*homologeîn* du *phileîn,* comme il l'avait aussi décelé, quelques années auparavant, dans la Dif-férence *(Unter-Schied, diaphorá* ou *durchtragende Austrag* [1]). Avec une agilité discrète mais efficace, douce et violente, en un seul paragraphe, Heidegger renoue avec l'être,

1. *« Die Sprache »,* dans *Unterwegs zur Sprache,* Neske, 1859, p. 25.

il tisse tous ces motifs avec celui de l'être. Au bout d'un chemin très bref, l'aimance, le *Lieben,* le *phileîn,* le logos ou le *légein, l' homologeîn, l'harmonía* — et l'être, ce sera *le même, le rassemblement du même : Versammlung, Sein, Logos*. La concaténation paraît impeccable et insécable. C'est encore une question d'oreille. Écoutons :

« L'ánèr philosophes aime *(liebt)* le *sophón*. Ce que ce mot dit pour Heraclite, voilà qui est difficile à traduire. Mais nous pouvons l'élucider d'après l'interprétation d'Heraclite lui-même *(nach Heraklits eigener Auslegung,* mot traduit en grec moderne par *hermeneia).* » Heidegger va donc prendre l'*exemple* de ce qu'Heraclite appelle *« un » sophón* pour dire ce qu'était *« le » sophón* pour Heraclite. L'herméneutique d'Heraclite quant au *sophón* devient alors ce que dit *« un » sophón, « tel » sophón* d'Heraclite, ce qu'Heraclite dit *« dans la forme »* d'un *sophón*. Heidegger poursuit donc : *« Demnach sagt* to sophón dieses : », « Conformément à quoi le *sophón* dit ceci : " *Hen Pánta* ". » « Un (est) tout *(Ein* [ist] *Alles).* » « " Tout " veut dire ici : *Pánta ta onta,* l'ensemble, le tout de l'étant. " *Hen* " l'Un *(das Eins)* veut dire : l'un, l'unique, ce qui unit tout *(das Eine, Einzige, alles Einigende* [les mêmes mots, rappelons-nous, que pour qualifier la dif-férence, *Unter-Schied, Diaphorá* et *Austrag* dans *« Die Sprache »*]). Mais uni est tout étant en l'être. *(Einig aber ist alles Seiende im Sein.)* Le *sophón* dit : " tout l'étant est dans l'être ". Pour le dire de façon plus aiguë *(Schärfer gesagt) :* " l'être *est* l'étant " *(Das Sein* ist *das Seiende* [Heidegger souligne ou met en italique le *« ist »* et il commente son geste]). Ici " est " *(ist)* parle transitivement *(spricht " ist " transitiv)* et signifie aussi bien " rassemble " (" *versammelt ")*. L'être rassemble l'étant en cela qu'il est l'étant *(Das Sein versammelt das Seiende darin, daß es Seiendes ist)*. L'être est le rassemblement-Logos *(Das Sein ist die Versammlung-Logos).* »

Ce qui se dit de façon plus fine, plus aiguë et qu'il faut bien entendre, d'une oreille plus fine que l'oreille commune, c'est donc à la fois cette *transitivité* de l'être, du *« ist »* et le fait que cette transitivité s'exerce sous la forme du *rassemblement*. Heidegger accuse alors la surdité de notre oreille moderne et commune devant la chose extraordinaire qu'il vient pourtant d'entendre, d'écouter *(hören)* et de donner à entendre. L'oreille de Heidegger se partage alors. Plus précisément, elle se divise en deux. Il y a une oreille sourde comme celle de tout le monde aujourd'hui (Heidegger parle alors de ce qui résonne « pour notre oreille», *«für unser Ohr»)* et celle-ci perçoit comme «trivial» ce qui vient d'être entendu ou dit. L'autre oreille sur-entend l'inouï à travers

la surdité. Et nous retrouvons toute la sémantique du *Hören-Gehören,* de l'écouter-appartenir, que nous avions interrogée dans *Sein und Zeit* autour de la voix de l'ami. C'est que la *Versammlung,* le rassemblement, est aussi question, dans l'être même, de *Hören,* de Logos et de *Gehören*. Je cite : « Tout l'étant est dans l'être *(Alles Seiende ist im Sein)*. Entendre cela *(Solches* zu *hören),* voilà qui résonne *(klingt)* de façon triviale, sinon insolente à notre oreille *(für unser Ohr)*. Car personne n'a besoin de se soucier de ce que l'étant appartienne à l'être *(daß das Seiende in das Sein gehört)*. Tout le monde le sait bien : l'étant est quelque chose qui est. »

Quand il dit « notre oreille », Heidegger sous-entend, bien entendu, « votre oreille », en tout cas l'oreille de ceux (dont je peux aussi être, semble-t-il dire, du moins pour l'une de mes oreilles) qui n'entendent ni l'être, ni la différence ontologique, ni le logos comme rassemblement, ni donc le *phileîn* du *sophón*. Et ne pas entendre, ici, pour ce « nous » de « notre oreille », c'est aussi s'aveugler, c'est ne plus voir l'éclat de ce qui étonna les Grecs. Car le plus étonnant *(das Erstaunlichste),* pour les Grecs, ce qui a provoqué le thaumázein dont parlent Platon dans le Théétète (155d) et Aristote dans la *Métaphysique* (A2,982b 12 et suiv.), c'est justement que l'étant reste *rassemblé* dans l'être et *brille* dans l'éclat de l'être. Mais nous pouvons toujours ne pas entendre cette correspondance, cet *Entsprechen* entre l'être et l'étant à partir de l'adresse *(Zuspruch)* de l'être. L'être peut être entendu ou ne pas être entendu *(gehört oder überhört* p. 60). Une fois qu'il est entendu, il peut être dit ou tu. Etre dans la correspondance *(Entsprechen),* c'est écouter *(hören)* la voix ou l'appel de l'être de l'étant *(die Stimme des Zupruchs) ;* c'est y prêter attention *(achten)* dès lors qu'on y est d'abord disposé ou accordé *(bestimmt, abstimmt)*.

Pour mieux entendre ce passage sur *Hören* et *Überhören* (écouter et faire la sourde oreille), il faudrait sans doute suivre de près au moins quelques-unes des pages consacrées à *Der Rhein* de Hölderlin dans les séminaires de 1933-1934 [1]. Très riches, elles distinguent entre les modes courants de l'écoute. Les dieux écoutent dans la compassion *(erbarmende),* les mortels sont dans le ne-pas-entendre, la non-écoute, le *Überhören* comme *Nichthörenkönnen* ou *Überhörenwollen,* le « ne-pas-entendre » en tant que « ne-pas-pouvoir-entendre » ou le « ne-pas-vouloir-entendre ».

1. Bd. 39, § 14, p. 94 et suiv.

Heidegger analyse alors ce que veut dire être accessible par l'oreille, comme il le fera dans des passages aussi importants de *Logos* et de « *Der Satz vom Grund* » (ch. 6). Et il en vient à distinguer en somme trois expériences de l'entente. Si les Dieux écoutent dans la compassion *(erbarmend* est un mot de Hölderlin) selon l' *Erhören* qui veut dire aussi exaucer, s'il y a aussi le *Überhören* des mortels qui ne peuvent ou ne veulent pas entendre, il y a aussi, troisièmement, l'écoute du poète qui n'est ni l'*Erhören* des dieux ni l'*Überhören* des mortels. Cette oreille du poète tient ferme auprès de l'origine dont il a la passion. Le poète est constant dans l'écoute de ce qui advient originairement et proprement *(was da eigentlich geschieht)* et de ce qui en général « est » *(überhaupt «ist»)* (p. 201). Cette oreille du poète, qui se distingue aussi bien de celle des dieux que de celle du commun des mortels, ressemble beaucoup à celle que Heidegger dessine ou évoque dans *Was ist das - die Philosophie ?* Elle entend le « *ist* » avant ou à l'origine de la philosophie.

Cette analogie est-elle justifiée ? Je suis tenté de le croire. Nous pourrions dire alors que l'oreille tendue vers le *phileîn* originaire est pour Heidegger une oreille intérieure, une oreille *du dedans ;* non pas au sens où l'anatomie décrit et localise objectivement ce qu'elle appelle « oreille interne » mais dans un autre sens. Cette oreille serait une oreille du dedans parce qu'elle n'a justement pas besoin de sonorité externe, sensible ou métaphorique. De cette oreille du dedans, Heidegger parle littéralement au moins dans *deux contextes* hautement signifiants, en particulier d'un point de vue politique.

1. Le premier, c'est justement le séminaire de 1934-1935 sur *Le Rhin* de Hölderlin auquel nous venons de faire allusion et dont la *Remarque préliminaire* parle de « cette histoire qui s'ouvre sur le combat *(Kampf)* où se décidera la venue ou la fuite du dieu ». Or Heidegger y nomme « l'oreille du dedans » pour définir l'écoute du poète qui, à la différence du commun des mortels et des dieux, se tient fermement auprès de l'origine : de l'origine *en tant qu'elle est et telle qu'elle est*. Cette oreille du dedans se tient et reste ferme parce qu'elle entend ce qui *se tient* et *consiste* par-delà la contingence. Cette oreille est poétique *(dichtende)* parce qu'elle entend *par avance* cela même qu'elle fait jaillir. Elle *donne* elle-même à entendre ce qu'elle entend. Elle est *dichtende* parce qu'elle parle, elle dit, elle poétise elle-même. Elle est intérieure en ce qu'elle produit en quelque sorte d'elle-même ce qu'elle entend : elle l'entend d'avance, elle est en avance sur ce qu'elle entend et donne

à entendre, comme si l'oreille parlait ou se parlait, s'entendait parler elle-même à l'avance, se pré-disait elle-même, hors de toute réflexivité consciente ou spéculative, hors de toute identité voire de toute proximité absolue avec elle-même. (« *Das standhaltende Hören ist das Dabeibleiben mit dem inneren Ohr. Wobei ? Beim Ursprung, bei seinem Entspringen als solchem, d.h. bei dem, was er und wie er eigentlich* ist. *Das standhaltende Hören hört nicht dieses und jenes als Einzelnes, sondern hört, was im* zu *Hörenden eigentlich Bestand hat und den Bestand ausmacht. Solches hört es über das Zufällige hinweg im voraus heraus. Das standhaltende Hören ist als dieses Im-voraus-heraushören das* dichtende *Hören. »* Je renonce à traduire ce passage, sauf, approximativement, sa dernière phrase : « L'écoute qui se tient ferme [le *stehen* du *Stand* résonne avec le *Bestand* antérieur], en tant que cette écoute porte au-dehors ce qu'elle entend d'avance, c'est l'écoute poétique [poétisante, qui poétise]. »)

2. Le deuxième contexte dans lequel Heidegger parle de l'oreille du dedans est beaucoup plus tardif, mais sa signification politique est au moins aussi marquée. Il commence par *« Meine Damen und Herren »,* au début de la *Vorlesung* du 20 juin 1952. Le texte correspond à la transition de la IV^e^ à la V^e^ heure de *Was heißt Denken ?* (p. 159) : « Mesdames et Messieurs, aujourd'hui à Fribourg, a été inaugurée l'exposition " Les prisonniers de guerre parlent ". Je vous prie d'y aller. Afin d'entendre cette voix muette *(diese lautlose Stimme* zu *hören)* et de ne plus la laisser sortir de votre oreille intérieure *(und nicht mehr aus dem inneren Ohr* zu *verlieren).* La pensée, c'est la pensée fidèle *(Denken ist Andenken).* Mais la pensée fidèle est autre chose qu'une actualisation fugitive du passé *(Vergegenwärtigung von Vergangenem).* La pensée fidèle considère ce qui nous atteint *(Andenken bedenkt, was uns angeht).* Nous ne sommes pas encore dans l'espace qui convient pour réfléchir sur la liberté, ni même pour en parler, tant que nous fermons les yeux *aussi* sur cet anéantissement de la liberté *(Vernichtung der Freiheit)* ». Il faut donc voir mais aussi entendre, depuis l'oreille du dedans, la nôtre, ce que signifie cet anéantissement de notre liberté que peut nous dire, encore en 1952, en sa parole muette *(lautlose Stimme),* la mémoire de nos prisonniers de guerre.

De 1934 à 1952, au moins, à quelque signalement que répondent ces dates, l'oreille du dedans fut donc un thème explicite. Ce n'est évidemment pas l'oreille sensitive ou sensible. Pas plus que la main, ce n'est un organe avec lequel on reçoit ou perçoit des choses prenables et sensibles. Nous avons ici affaire au même schéma qui permettait de distinguer la main du *Dasein,* toujours engagée à la parole et au *logos,*

des organes préhensiles du singe (avec toutefois cette différence essentielle : on peut dissocier les deux mains, et parler de « la » main ne va pas de soi, alors qu'on ne peut dissocier de la même façon l'acte d'écouter selon les deux oreilles [1]). Et c'est pourquoi l'oreille est dite intérieure. Mais qu'elle n'appartienne pas à l'ordre de l'extériorité sensible ne signifie pas pour autant qu'elle soit l'oreille intime de l'intellect ou de la raison, une fonction de l'intelligible dont l'oreille sensible ne serait ici qu'une métaphore. Cette oreille intérieure n'est ni sensible, ni intellectuelle, ni la métaphore métaphysique qui aura assuré dans la tradition le transfert de l'une à l'autre. A cet égard, les textes majeurs et les plus explicites restent sans doute, semble-t-il, un passage de Logos, cette conférence de 1951 sur le fragment 50 d'Heraclite, et un passage du chapitre VI de *Der Satz vom Grund* (1955-1956). Autour du fragment d'Heraclite qui soutiendra justement le propos de *Was ist das - die Philosophie ? (ouk émou álla tou lógou akoúsantas homologeîn sophón estin «Hen Pánta »),* Heidegger avance en 1951 une des interprétations les plus denses, les plus actives et les plus rassemblées de Logos. Nous en retiendrons ici seulement quelques gestes qui tournent autour de l'oreille. Tout d'abord l'affirmation selon laquelle le « parler de la langue » *(das Sprechen der Sprache)* qui a son essence dans le *légein* comme *legen* (étendre) ne se détermine ni à partir de la *phōnḗ* ni à partir du *semaínein (Vorträge und Aufsätze,* p. 204), autrement dit ne relève ni d'une acoustique, d'une phonétique ou d'une phonologie, ni d'une théorie de la signification. N'oublions pas que le fragment d'Heraclite parlait d'écoute ou d'acoustique et disait : *« Ouk émou álla tou lógou akoúsantas »,* ce que Heidegger entend et traduit ainsi : « Si vous ne m'avez pas seulement prêté l'oreille *(Wenn ihr nicht mich [den Redenden] bloss angehört habt),* mais si vous vous tenez dans une appartenance capable d'écouter *(sondern wenn ihr euch im horchsamen Gehören aufhaltet, dann ist eigentliches Hören),* voilà l'écoute (ou l'entente) authentique. » Nulle part l'écoute et l'appartenance, le *Hören* et le *Zugehören,* ne sont plus étroitement associés que dans cette lecture d'Heraclite. Et qu'il s'agisse de *Versammlung* ou de *Sein,* cela passe toujours par le *logos* et se concentre autour de lui. Au fond le logocentrisme, ce n'est peut-être pas tant le geste qui consiste à mettre le logos au centre que l'interprétation du *logos* comme *Versammlung,* c'est-à-dire le rassemblement qui précisément concentre ce qu'il configure.

1. Cf. « La main de Heidegger *(Geschlecht II)* », dans *Psyché,* Galilée, 1987.

Ensuite, et par conséquent, l'oreille n'est pas pour Heidegger un organe du sens auditif *avec* lequel nous entendons. L'entente *(das Hören),* au sens authentique, est un rassemblement, un recueillement de soi *(Sichsammeln)* vers la parole qui nous est adressée *(Anspruch, Zuspruch)*. C'est à partir de l'adresse que se fait le rassemblement de l'écoute et non à partir de l'organe de l'ouïe. Nous écoutons quand nous oublions les oreilles et les sensations auditives pour nous porter, à travers elles, vers ce qui est dit et dont nous faisons partie *(gehören).* Autrement dit, Heidegger nous rappelle sans cesse qu'il faut penser *Hören* (entendre) à partir d'écouter ou de prêter l'oreille *(Horchen)* et non l'inverse. Tout se joue dans la différence entre *hören* et *horchen*. Pour entendre *(hören)* ce que veut dire *hören,* il faut écouter *(horchen)* et non seulement entendre *« Das Hören ist erstlich das gesammelte Horchen. Im Horchsamen west das Gehör. Wir hören wenn wir ganz Ohr sind* » : « Entendre, c'est d'abord une écoute recueillie. L'ouïe a son être en qui écoute. Nous entendons quand nous sommes tout oreille. » C'est ce rassemblement dans le « tout oreille » qui fait que nous n'entendons pas *avec un* ou *deux* organes auditifs. Comme il le répétera dans *Der Satz vom Grund,* Heidegger souligne que nous n'entendons pas parce que nous avons des oreilles, mais nous avons des oreilles parce que nous entendons. Et quand nous parlons de la pensée comme de ce qui entend ou écoute, ce n'est pas là une métaphore *(Übertragung)* transférant une audition « proprement dite » ou prétendument authentique sur le plan spirituel *(auf das Geistige),* Enfin, nous retrouvons ici le fil de la méditation sur le *Überhören*. Le fait de ne pas entendre ou de mal entendre *(überhören* ou *sich verhören)* est une possibilité essentielle de l'entendre : *« So gehört zum eigentlichen Hören gerade dieses, daß der Mensch sich verhören kann, indem er das Wesenhafte überhört » :* « Il appartient ainsi au propre de l'entendre que précisément l'homme puisse entendre de travers (mésentendre) en tant qu'il mésentend l'essentiel » (p. 206).

Der Satz vom Grund comporte à cet égard un autre geste essentiel. Non seulement parce que toute l'interprétation du *Nihil est sine rationē* se déplace autour d'un changement d'accent *(Ton, Tonart)* du « rien » vers « est » et de « sans » vers « raison », changement d'accentuation dont l'écoute nous fait percevoir une harmonie *(Zusammenklang)* entre *Sein* et *Grund,* mais parce que Heidegger y rejette aussi bien l'opposition sensible/intelligible que la rhétorique qu'elle commande, en particulier le concept de métaphore. Celui-ci n'existe qu'« à l'intérieur des frontières de la métaphysique ». Ayant longuement et à plusieurs reprises tenté

de situer et d'analyser ce passage [1], je me contenterai ici, dans le présent contexte, de souligner à son sujet deux points, à savoir que *d'une part* ce mouvement est encore celui d'une remontée de Platon à Heraclite, et *d'autre part* qu'il vaut aussi bien pour les yeux que pour les oreilles ou plutôt pour l'œil et pour l'oreille, car comme je l'ai montré au sujet des mains, le passage du pluriel ou du duel au singulier est ici essentiel.

1. Remontée vers Heraclite : après avoir rappelé que la pensée doit saisir par le regard ce que nous avons proprement entendu dans l'accentuation, la pensée saisissant du regard cela même qui s'entend, Heidegger écrit : « La pensée est une saisie par l'ouïe qui saisit par le regard », conformément à d'« anciennes doctrines », par exemple : « Ce qui, dans l'étant, constitue ce qu'il possède en propre, Platon le nomme *idéa,* l'aspect de l'étant et ce qui est vu par nous. Antérieurement, ce propre de l'étant, Heraclite l'avait appelé logos, la parole de l'étant, à laquelle nous répondons en entendant. Ces deux termes nous montrent que penser, c'est entendre et voir. »

2. Si « avec », entendre *avec* l'oreille, voir *avec* l'œil, ne signifie pas plus l'instrumentante de l'agent que « avec » dans l'expression *Mit-sein,* cela vaut aussi bien pour l'entendre *avec* l'oreille que pour le voir *avec* l'œil. Les exemples sont musicaux. En premier lieu la fugue de Bach que nous n'entendrions jamais si nous entendions « avec » les oreilles des ondes sonores venues frapper le tympan. En second lieu la surdité de Beethoven qui ne l'a pas empêché d'entendre plus de choses et des choses plus grandes qu'auparavant. « C'est nous qui entendons, et non l'oreille [...]. Notre organe de l'ouïe est une condition à certains égards nécessaire, mais il n'en est jamais la condition suffisante, il n'est jamais le présentateur et le donneur de ce qui proprement doit être perçu [2]. » Dans l'intervalle, Heidegger s'était livré, en passant, dit-il, à une digression étymologique. Peut-être certains ne la trouveront-ils pas davantage exempte de portée politique. Elle concerne en effet le vocable *dumm,* donc aussi *Dummheit,* mot dont on sait la malheureuse fortune que lui a assurée une confidence tardive de Heidegger au sujet de sa faiblesse pour le nazisme dans son épisode hitlérien *(eine grosse Dummheit,* a-t-il dit). Dans le même passage de *Der Satz vom Grund,* aussitôt

1. Cf. « La mythologie blanche », dans *Marges - de la philosophie,* Minuit, 1972, et « Le retrait de la métaphore », dans *Psyché,* Galilée, 1987.

2. *Der Satz vom Grund,* Neske, 1957, pp. 87-88, *Le Principe de raison,* tr. fr. A. Préau. Gallimard, 1962, p. 125.

après l'allusion à Beethoven, Heidegger note : « Disons en passant que *taub* [sourd], *tumb* (d'où vient aujourd'hui *dumm, dummheit)* sont des équivalents de *stumpf* [émoussé], ce qui explique que nous retrouvions le même *tumb* en grec sous la forme *tuphlós,* sans force pour voir, donc aveugle. »

Aussi, en 1955, dans *Was ist das — die Philosophie ?* quand il dit « nous », « notre oreille », Heidegger désigne-t-il plusieurs oreilles et plusieurs écoutes : nous qui trouvons trivial l'énoncé *« Alles Seiende ist im Sein »,* nous sommes des mortels qui ne pouvons ni ne voulons entendre et qui voulons plutôt rester dans la surdité du *Überhören*. Nous ne sommes pas des dieux, ni à ce point des philosophes encore. Mais nous devrions être donc plutôt du côté des poètes qui se tiennent fermes près de l'origine de ce qui « est » *(ist)* et l'entendent, transitivement, en poètes.

Au point où nous en sommes, avant même toute *philosophía* et toute *philía,* on ne peut plus disjoindre *phïleîn, einai* et *légein*. L'aimance serait cette transitivité de l'être dans laquelle, au plus près de la symphonie, l'un se rassemble et se recueille, l'un l'autre se disent l'aimance. Ils déclarent s'aimer selon l'*homologeîn*. Cela d'autant plus originairement, intensément, avec la juste et douce force d'un destin, que nous sommes là avant la distinction entre l'amour et l'amitié, avant les amitiés (les trois amitiés d'Aristote), avant tout sujet, toute anthropologie, toute psychologie des passions, et peut-être même, nous y venons, avant l'Éros, le désir erotique ou du moins une certaine tension inquisitive et jalouse, un certain *Streben* de l'Éros.

Que se passe-t-il en effet entre d'une part l'expérience du *phïleîn,* en ce moment héraclitéen du logos comme rassemblement *(Versammlung),* et d'autre part l'origine de la philosophía ?

Ce qui se passe alors, on pourrait le dire dans un langage qui n'est pas littéralement celui de Heidegger mais qui paraît ne pas le trahir, c'est le drame d'une scission, d'une séparation et d'une discorde, d'une disjonction. Le rassemblement, l'harmonie, l'homologie et le *phïleîn* du logos furent menacés dans leur unité, l'émerveillement fut perdu. Et seuls quelques-uns *(einige),* en petit nombre, ont tenté de sauver le *sophón* contre les sophistes, contre les hommes du marché de la culture et du sens commun. Ce qu'oublié ou n'entend pas *(überhört)* le sens commun, ce marché de la culture, c'est justement le *phileîn,* le *logos,*

le *Sein,* la *Versammlung,* l'émerveillement devant l'éclat de l'être dans lequel apparaît l'étant. C'est cela que les Grecs durent « sauver et protéger » *(retten und schützen)* devant l'agression *(Zugriff)* du marché, de la sophistique, de l'intelligence et de l'habileté rhétoricienne de la sophistique. Au lieu de s'étonner, les sophistes avaient une explication intelligible toute prête : pour tout et pour tous. Ils l'apportaient sur le marché *(auf den Markt),* à la fois sur la place de l'opinion publique et dans la salle de vente aux enchères des opinions, les lieux de la criée, du cri et du bavardage. Dans cette manière rapide et incisive de décrire la complicité entre l'entendement *(Verstand)* sophistique et le marché libéral des opinions, on voit poindre une réserve à l'égard d'une certaine démocratisation qui ressemblerait à une vulgarisation, associant l'entendement sophistique et le commerce, la majorité et le libéralisme politique, voire le parlementarisme, on pourrait presque dire les « *média* ». Malgré d'autres différences importantes, il y aurait là une affinité entre Heidegger et Schmitt. Quand il parle des sauveurs du « *phileîn* » qui ont pris la responsabilité du logos et de l'être, de la *Versammlung* essentielle, Heidegger dit « les quelques-uns », le petit nombre de ceux qui, comme des hommes ou des sujets libres pourraient en faire le choix, ont pris sur eux une telle responsabilité, la responsabilité de la responsabilité, la responsabilité du correspondre dans *l'Entsprechen,* avec l'être, le logos et le *phileîn*. En petit nombre, ils ont pris sur eux le salut du plus étonnant *(die Rettung des Erstaunlichsten)*. Heidegger ne dit même pas - et on ne devrait pas dire - qu'ils ont *pris sur eux* une telle responsabilité, comme des hommes ou des sujets libres pourraient le faire. Cette responsabilité leur est survenue. Il arriva à ces Grecs *très rares* de faire leur chemin en direction du *sophón :* « La sauvegarde *(die Rettung)* du plus étonnant *(des Erstaunlichsten)* — l'étant dans l'être — arriva *(geschah)* grâce à quelques-uns qui prirent le chemin en direction de ce qu'il y a de plus étonnant, à savoir le *sophón*. » Ceux-là se sont efforcés *(strebten)* vers le *sophón*. Heidegger souligne le mot *strebten*. Cette tension propre à quelques-uns *(durch ihre eigenes Streben)* aura éveillé puis maintenu en eux cette nostalgie *(Sehnsucht)* du *sophón* perdu.

Cette nostalgie est l'origine de la philosophie. C'est une réaction à la perte du *phileîn* originaire, de l'*homologeîn,* de la correspondance avec le logos. On pourrait même dire que toute la détermination *philosophique,* par exemple aristotélicienne, de la *prêtē philía* ou de la *teleía philía,* habite l'espace du deuil mais aussi de la nostalgie réactionnelle, parfois triomphante comme peut l'être le deuil, l'espace de la semi-surdité qui entend encore sans plus entendre l'*homologeîn* du *phileîn* originaire. Parce

qu'il ***se*** creuse dans cette nostalgie et cette division interne, dans cette perte de la *Versammlung* originaire du *logos,* le *phileîn* de la philosophía n'est plus le phileîn dont pourtant la mémoire est gardée. La philosophie se tiendrait dans la crispation de cette tension nostalgique qui ferait d'elle une recherche, une quête, une investigation, un *Suchen*. Ce *Suchen* est une *órexis,* la tension d'un désir. Dans le langage courant, l'*órexis* est même un désir de nourriture. De l'harmonía ou de la *sumphōnía,* on est passé au désir tendu vers l'assouvissement, l'accomplissement, la complétude, la reconstitution d'une totalité, la restauration. L'orexis est tendue. Orégesthai, c'est tendre, se tendre vers, attendre, être tendu, *streben*. C'est le mouvement de retour vers le lieu perdu, la souffrance du *nóstos,* une « nostalgie de l'être », pour citer en un autre sens le titre d'un livre de Ferdinand Alquié, qui ne se considérait pas comme un militant heideggerien. Heidegger ne donne pas ici d'exemple de l'interprétation de l'órexis par des philosophes comme Platon ou Aristote. On pourrait les multiplier. Pensons à ce que le Phédon dit de l'*órexis* de l'âme, quand la *psukhḗ,* rompant avec les sens, et d'abord avec l'ouïe, la vue, puis la peine et le plaisir, prête à envoyer promener le corps *(khaírein to sōma),* le commerce et l'échange, etc., se tend dans le désir de l'étant, le désir de ce qui est *(oregetai toú ontos)* (65c). Cette órexis définit pour Platon celui qui est « vraiment philosophe » *(aléthos philosóphos)*.

La *philosophía* cherche donc *après*. Elle vient *après,* elle est en retard sur la symphonie, elle pleure l'harmonie de l'Einklang originaire. Ce retard é*rotise* la recherche philosophique. Il aiguillonne la question proprement philosophique. Il détermine le *phileîn* en tension de l'Éros. Et avec cette survenue d'un *Eros* philosophique endeuillé, nous ne sommes pas loin de la question du *Geschlecht,* on pourrait même dire, du *Geschlecht* de la question. Heidegger décrit ainsi le moment, le maintenant de la philosophie recherchant, cherchant *après* l'être : « Le *sophón* — l'être dans l'étant *(das Seiende im Sein)* — est maintenant proprement recherché *(wird jetzt eigens gesucht)*. Parce que le *phileîn* n'est plus une symphonie originaire avec le *sophón (nicht mehr ein ursprünglicher Einklang mit dem* sophón *ist),* mais la tension particulière d'une recherche *après* le *sophón (sondern ein besonderes Streben* nach *dem sophón),* le *phileîn to sophón* devient " *philosophía* ". *Philosophía* dont la tension *(Streben)* est déterminée (destinée, *bestimmt)* par l'Éros. »

Avec cette érotisation du *Streben* questionnant, dans la tension inquisitive vers le *sophón,* vers l' *Hen pánta,* l'étant rassemblé dans l'être, la question surgit : « qu'est-ce que l'étant en tant qu'il est ? ». Avec cette

question naît la philosophie qui n'existait pas tant que le phileîn était en harmonie avec le *sophón* et en homologie avec le logos. Heraclite et Parménide n'étaient pas des philosophes, non parce qu'ils n'étaient *pas encore* des philosophes, des philosophes d'avenir, mais parce qu'ils étaient « les plus grands penseurs », *die grösseren Denker*. Pourquoi les plus grands penseurs ? non parce qu'ils avaient été capables de quelque exploit, d'une *Leistung* héroïque mais parce que, dans une tout autre dimension, ils se trouvaient dans l'accord du phileîn, en harmonie symphonique, dans l'Einklang ou l'homologie avec le *logos* et *l'Hen pánta*. C'étaient les penseurs du *phileîn* comme *logos,* c'est-à-dire comme rassemblement de l'être. Le pas erotique vers la philosophie fut accompli plus tard, par quelques-uns, Socrate et Platon en premier lieu. Ce premier pas vers la philosophie fut préparé mais parce qu'il faillit être paralysé du même coup par la sophistique.

Le nom *philía* n'apparaît pas dans ce passage écrit vers 1955 dans la trace d'Heraclite. L'insistance porte sur l'infinitif ou sur le substantif verbal, sur le phileîn comme *légein*. Mais si ce fait est signifiant, s'il marque peut-être que la *philía* est déjà trop philosophique, trop platonico-aristotélicienne, on peut aussi l'interpréter comme l'effacement ou le retrait d'un usage antérieur. Le nom *philía* était en effet présent, et même fréquent, jusque dans le titre de certains chapitres du séminaire consacré à Heraclite en 1943-1944 et qui reste, me semble-t-il, le socle massif et alors encore invisible de ces remarques de 1955, invisible du moins en France où cette conférence fut prononcée à Cerisy-la-Salle. Le § 6 de *Die Wahrheit des Seins* [1] porte deux fois, en *a* et *b,* le nom *philía* dans ses sous-titres, avec pour équivalents les mots *Gunst* et *Gönnen* que nous avons rencontrés tout à l'heure dans *« Die Sprache » (Unterwegs zur Sprache),* la faveur et l'accord de la faveur, le don accordé, l'offrande ou la grâce accordée : *« Die* philía *ist das Gönnen der Gunst, die etwas* schenkt [...] », «philía, dit ainsi Heidegger en 1943-1944 [2], c'est accorder une faveur qui offre quelque chose. »

Nous lirons la suite dans un moment. Mais avant de venir à ce texte de 1943-1944 qui utilisait encore le nom *philía* alors qu'Heraclite, me semble-t-il, n'utilise jamais que le verbe *phileîn,* je voudrais proposer deux remarques sur l'apparition d'*Erōs* que nous venons de voir passer très vite dans *Was ist das — die Philosophie ?*

1. *Heraklit,* Bd. 55, p. 127 et suiv.
2. P. 129.

1. *Première remarque*. La gravité de cette allusion elliptique à *Erōs* peut être évaluée de mille manières. Son contexte implicite est si riche. Mais en supposant une sorte de moment pré-erotique du *phileîn,* est-ce que Heidegger ne fait pas signe vers une sorte *de Lieben,* ou d'aimance qui se tiendrait encore non seulement en deçà de la *philía* et des différents types d'amitié distingués par Aristote (selon la vertu, l'intérêt politique ou le plaisir), mais en deçà de l'insigne et énigmatique distinction entre l'amour et l'amitié, cette dernière ressemblant peut-être dans son modèle canonique, comme nous avons essayé de le montrer, à la désérotisation ou à la sublimation homo-ou monosexuelle de la fraternité, c'est-à-dire du duo viril ? Où se place alors, à cet égard, la voix de l'ami que chaque *Dasein bei sich trägt ?* Est-elle ou non pré-erotique ? Qu'est-ce que cela peut vouloir dire ? Quoi de son *Geschlecht* et de son rapport à la fraternité ?

2. La *deuxième remarque* est induite par la première. Elle concerne la place, le statut et le moment de *Sein und Zeit*. Ce livre ouvert par une référence au *Sophiste* de Platon est voué à la question du sens de l'être *(die Frage nach dem Sinn von Sein)* qu'il s'agit de poser à nouveau en la renouvelant *(erneut* zu *stellen),* car nous ne savons toujours pas ce que le mot « étant » veut dire « proprement » *(eigentlich)* (Avant-propos). Est-ce qu'un tel livre, dominé qu'il est par cette question et par toutes les modalités de la recherche questionnante, à travers le *Gefragte,* le *Befragte, l'Erfragte,* appartient, comme on serait tenté de le penser, à la philosophie telle qu'elle sera située en 1955, par *Was ist das - die Philosophie ?,* à la *philosophía* dans son moment post-héraclitéen, dans la tension du *Suchen* ou du *Streben* erotique, endeuillé, questionnant, encore nostalgique, *après* la perte de l'*homologeîn* et du *phileîn* originaires ? Ou bien *Sein und Zeit* tente-t-il déjà de passer cette limite pour remonter, comme certains signes le laissent aussi penser, en deçà de cette limite ? Je ne crois pas qu'on puisse répondre par un simple « oui-ou-non » à la question posée dans cette forme. Il s'agit d'ailleurs là de la question de la question, telle que nous avons essayé de la formuler ailleurs [1]. Si le statut et le moment de *Sein und Zeit* débordent cette frontière hypothétique des deux côtés, et telle serait la force de cet événement inépuisable, alors on peut en tirer au moins une conséquence, la seule qui m'intéresse ici pour l'instant, à savoir que la brève évocation de la voix de l'ami en son § 34 tremble ou oscille entre deux temps.

1. Cf. plus haut, p. 58 et suiv.

Elle est l'entretemps de ces deux temps qui ne sont pas dans le temps : avant et après l'Éros philosophique de la question, à la naissance de cet *Érõs* qu'elle aura aussi *porté*. Si *Sein und Zeit* était le livre de l'ami, ce serait aussi le livre le plus et le moins erotique qu'il nous soit donné de lire en ce siècle.

Après ces deux remarques, revenons à l'usage du nom *philía* dans le séminaire sur Heraclite de 1943-1944. Les §§ 5 et 6 qui en forment le contexte le plus immédiat mériteraient à eux seuls beaucoup plus qu'une longue conférence. Limitons-nous à quelques indices.

1. Heidegger venait (§ 5, p. 110 et suiv.) de traduire ou d'interpréter le fragment d'Heraclite *« phúsis krúptesthai phileî»* dans l'énoncé allemand : « *Das Aufgehen dem Sichverbergen schenkt's die Gunst* ». C'est le mot *Gunst* qui s'échangera ensuite (§ 6) avec le mot *phïlía*. Autrement dit le don accordé, c'est ici le se-cacher de la *phúsis,* c'est-à-dire de ce qui se lève, s'éclôt, se manifeste, s'épanouit *(aufgeht)* ou inversement le « se lever » de ce qui se cache. La *phúsis* est une relation essentielle entre deux traits apparemment contradictoires *(Aufgehen/Untergehen, Aufgehen/Sichverbergen) :* (se lever/se coucher, se montrer/se cacher). Et le *phileîn,* la *phïlía, die Gunst,* c'est ce qui accorde, comme un don, l'un à l'autre. L'audace de cette traduction interprétative du *«phúsis krúptesthai phileî »* par *« Das Aufgehen dem Sichverbergen schenkt's die Gunst »* est dictée par l'oreille, par une écoute pénétrante *(Hinhören)* qui en s'avançant du dehors vers le dedans, s'accorde au plus initial *(anfänglich)* (§ 5, p. 125).

2. Heidegger tient ici au nom de philía parce qu'il veut dire quelque chose de l'amitié *(Freundschaft)* et non seulement du *phïleîn*. Il veut parler de l'amitié dans son rapport avec la philosophie et avec l'éducation. A propos de *«phúsis* [...] *phileî »,* il rappelle qu'il a traduit la *philía toû sophoû,* de façon préliminaire, par « amitié pour ce qu'il y a à penser *(Freundschaft für das* Zu-denkende) ». Mais si la traduction de *sophón* par « ce qu'il y a à penser » reste provisoire, qu'est-ce que le *phileîn* de la *philía,* ou la *philía* du *phileîn ?* comment traduire ces mots ? « Nous traduisons maintenant le *phileîn* dans la sentence d'Heraclite » *(phúsis krúptesthai phileî),* dit Heidegger (p. 128), faisant alors ce qu'il dit et disant ce qu'il décide de faire en écoutant ce que lui dicte son oreille intimement pénétrante selon le *Hinhören* originaire, *«Jetzt übertsetzen wir das* phileîn *im Spruch des Heraklit mit " die Gunst schenken " »* : accorder la faveur ou la grâce. Mais en leur sens

originaire, cette faveur, cette grâce, ce geste qui consiste à accorder *(Gunst, Gönnen, Gewähren),* nous ne devons pas les entendre *(verstehen)* dans leur sens secondaire et accessoire, si voisin soit-il, de favoriser *(begünstigen)* ou de protéger *(begönnern)*. Comment devons-nous donc l'entendre, cette grâce accordée ? Pour répondre à cette question, Heidegger écrit une phrase que je cite et tente de traduire parce qu'elle résonne étrangement, à travers un certain intervalle, avec la petite phrase de *Sein und Zeit* et avec son contexte immédiat. On y trouve l'autre, l'être de l'autre, l'appartenance *(gehören)* et l'énigmatique portée du « porter » *(tragen) :*

« Das ursprüngliche Gönnen ist das Gewähren dessen, was dem anderen gebührt, weil es zu *seinem Wesen gehört, insofern es sein Wesen trägt » (ibid.) :* « Offrir de façon originaire, c'est accorder à l'autre ce qui lui revient [qui lui est dû] parce que cela appartient à son être [ou à son essence] dans la mesure où cela porte [ou supporte, comporte, *trägt]* son essence. »

La grâce de cette amitié laisse l'autre, elle le laisse être, elle lui donne ce qu'il a et ce qu'il est déjà. Rien de plus et rien de moins : elle lui donne ce qu'il a ou ce qu'il est déjà, certes, mais qu'il a et qu'il est seulement dans l'offrande et selon l'écoute de cette amitié. Voilà pourquoi, sans doute, cette résonance *« bei sich »* de la voix de l'ami est essentielle au pouvoir-être propre du *Dasein* dont nous parlait *Sein und Zeit*. Essentielle et légère, puisqu'elle laisse être l'autre à qui elle permet d'être, grave mais presque inutile et inaudible, comme une voix aphone pour une oreille intérieure, discrète et inapparente mais décisive, constitutive. Essentielle donc aussi à sa liberté, car ce qu'accordé à l'autre cette grâce de la *philía,* ce n'est rien de moins que l'éclosion de la liberté propre *(eigene Freiheit)* à l'être ainsi accordé. Il y a certes réciprocité dans l'être ainsi accordé *(das wechselweise gegönnte Wesen),* dans l'être ainsi libéré pour lui-même par une telle amitié. Mais cette réciprocité ne signifie pas que l'un puisse se substituer à l'autre ou que cette substitution soit un témoignage d'amitié, par exemple dans les cas de nécessité, de détresse ou de danger. Dans l'être-l'un-pour-l'autre du *Dasein,* les manifestations ou les preuves d'amitié ne sont pas requises. Il faut même qu'en agissant chacun renonce à exercer une influence, précise Heidegger. On serait dans l'erreur si on pensait qu'une telle offrande de l'être va de soi, comme si le *Dasein* n'était autre alors qu'un *Vorhandensein*. Non, cette offrande ontologique, cette *Gewährung des Wesens* à l'autre exige savoir et patience. Il faut pouvoir attendre que l'autre *se trouve* dans le déploiement de son être. Il faut accepter

que de son côté l'autre ne fasse pas grand cas de cette découverte de soi (p. 129).

3. Cette insistance ressemble au commentaire, quinze ans après, de la petite phrase de *Sein und Zeit,* qu'il s'agisse du *«füreinander Dasein »,* du caractère structurel du lien d'amitié, de son rapport à l'être du *Dasein* et à sa liberté, de la discrétion respectueuse, silencieuse, presque sans voix, de cette consonance effacée jusqu'au renoncement. La racine de ce renoncement est décrite dans une formule plotinienne dont on trouvera plus tard l'analogue chez Lacan. La *philía,* dit en somme Heidegger, donne l'être qu'elle n'a pas. Elle ne donne à l'autre, rappelons-nous ce qu'il disait juste auparavant, que ce qui appartient déjà à l'autre, mais elle n'en est pas moins requise pour autant par le *Dasein* en tant que tel. *« Die philía ist das Gönnen der Gunst, die etwas schenkt, was ihr im Grunde nicht gehört und die doch Gewähr geben muß, damit des anderen Wesen im eigenen verbleiben kann » :* « La*philía,* c'est accorder une grâce qui fait l'offrande de quelque chose qui au fond ne lui appartient pas et dont il lui faut cependant donner la garantie [dont il lui faut se porter garant] afin que l'être de l'autre puisse demeurer dans ce qu'il a de propre. » La *philía,* c'est en somme le propre de l'autre, le don à l'autre de ce qui est à l'autre son propre ou sa propriété mêmes. Et qui donc lui est dû. Mais ce dû échappe sans doute à la dimension de la dette contractée. (Dans *Der Spruch des Anaximanders* (1946) Heidegger dit aussi de la justice [díkē], qu'il traduit aussi par Fuge [jointure, accord, ajointement] qu'elle est donnée ; et il se demande comment ce qui se déploie dans l'*adikía,* l'injustice ou le désajointement, peut donner la justice, *díkē,* autrement dit, donner ce qu'elle n'a pas, et la question devient *« Kann es geben was es nicht hat* ? » « Peut-elle donner ce qu'elle n'a pas ' ? » Il faut poser la question et répondre si, pourquoi et comment un tel don, le don lui-même, est possible ou nécessaire : le don de ce qu'on n'a pas comme le seul don possible). C'est là pour Heidegger, « le fondement essentiel et caché de toute éducation ». Mais par là même, en tant que cette amitié est aussi philosophie, amitié pour ce qui est à penser, elle est ce qui donne à tout peuple historial *(geschichtliche Volk)* un regard pour l'essentiel. Cette allusion au Folk historial et à l'éducation est le trait qu'on serait tenté de dire le plus politique dans ce texte de 1943.

1. *Holzwege, op. cit.,* p. 329, tr. *Chemins* [...] *op. cit.,* p. 290 ; cf. aussi sur ces questions. *Donner le temps,* Galilée, 1991, pp. 12, 202 et suiv. et *Sauf le nom,* Galilée, 1993, pp. 83-84.

4. Mais pour éviter tout malentendu et toute précipitation sur ce mot de « politique », il faut aussitôt préciser que Heidegger redouble de prudence quant à toute interprétation humaine, subjective, anthropologique, psychologique du phileîn héraclitéen qui soutient tout ce discours. La *phílía* ne doit pas être d'abord entendue comme un comportement humain, subjectif ou objectif. Ce serait là un anachronisme. Heidegger va jusqu'à dire que le point de vue anthropologique ou psychologique serait étranger même à Aristote. Ce que dans les temps modernes on appelle anthropologie ou psychologie dépend sans doute à ses yeux, comme on sait, d'une métaphysique de la subjectivité, de l'interprétation de l'homme comme sujet. Il peut ainsi déclarer que la psychologie n'existait pas pour les Grecs, que le *Peri psukhés* d'Aristote n'a rien à voir avec la psychologie, que l'accomplissement de la métaphysique transforme celle-ci en psychologie, que psychologie et anthropologie sont le dernier mot de la métaphysique, que la psychologie et la technique vont ensemble comme la main droite et la main gauche. Et même que le christianisme (et donc, pouvons-nous en conclure, tout concept chrétien de l'ami, du frère ou du prochain) constitue la première étape dans la formation des passions pour le sujet de la psychologie (p. 130). Quoi qu'il en soit une fois de plus de cette distribution epochale et de tous les problèmes qu'elle pose, il paraît peu douteux que Heidegger prétend toujours parler ici de la *philía,* comme il parlait de la voix de l'ami quinze ans plus tôt, dans un espace qui n'est plus, ou pas encore, celui de l'ego ou de l'*alter ego,* de la personne ou du sujet éthico-politique, de l'*ánthrōpos* de l'anthropologie ou de la *psukhé* de la psychologie, pour ne rien dire du Dieu de la théologie.

5. S'agissant des dieux, mais aussi *'Érōs,* il faudrait prendre en compte ce que Heidegger dit dans le même passage de la sentence 15 de Parménide qui nomme l'Eros des dieux. *Erōs* est ici, quand on le pense selon l'essence, dit Heidegger *« der dichtende Name für das denkende Wort " die Gunst " » :* « le nom poétique [poétisant] pour la parole pensante qui se dit [ou s'appelle] " grâce " ». Pour ce quatrième et dernier point de repère, je ne parlerai pas d'Erōs mais d'Eris, ce qui m'introduira sur l'autre versant de cette lecture. Autre versant qui n'est en vérité que le même, pli selon pli ou pli selon faux pli. Si la grâce, la faveur ou le don de l'amitié, *die Gunst,* est accordé à la *phúsis* et par la *phúsis* dans son double mouvement d'ouverture et de fermeture de soi, d'éclosion et de dissimulation, de *Aufgehen* et d'*Untergehen,* d'*Aufgehen* et de *Sichverbergen* ou de *Sichverschließen,* alors le conflit et la discorde ne sont ni étrangers ni opposés à la grâce de l'amitié. Pas

plus que le *Kampf,* à la fin de *Sein und Zeit,* ne s'opposait à ce à quoi il s'oppose pourtant, à savoir la voix de l'ami. Ici la grâce accordée, *die Gunst,* est aussi le trait fondamental de l'Eris, de la discorde *(der Grundzug der Eris, des Streits)* (p. 133). A condition, bien entendu, qu'on pense *Éris,* la discorde, de façon originaire et non sous la forme des représentations courantes et vulgaires comme ce qui oppose les adversaires dans le préjudice, le détriment, la querelle ou la brouille *(Ungunst, Mißgunst, Hader, Zwist).* A penser la vérité de l'être (et cette partie du séminaire sur Heraclite s'intitule *« Die Wahrheit des Seins »),* on pourrait dire qu'Eris est aussi la vérité de la *philía,* à moins que ce ne soit aussi l'inverse, peut-être au sens où Blake inscrivit de façon à peine lisible dans le manuscrit du *Marriage of Heaven and Hell : « Opposition is true Friendship ».*

Chapitre 3

« Quelques-uns »

(Le mariage du ciel et de l'enfer)

Que serait le mariage du ciel et de l'enfer dans le monde de Heidegger? En 1955, sur le fond d'une lecture d'Heraclite poursuivie au moins depuis une douzaine d'années, *Was ist das - die Philosophie ?* déploie donc ou replie sur elle-même l'affinité essentielle, voire l'équivalence entre *phileîn* et *logos, phileîn* et *homologem, phileîn* et *phúsis*. Ce *reploiement* du logos est aussi la consonance de l'être comme rassemblement *(Versammlung), harmonía, Einklang, etc*.

Or exactement 20 ans auparavant, dans le séminaire d'été de Fribourg qui donnera lieu à la publication de l'*Introduction à la métaphysique,* cette fois encore, cette fois déjà, Heidegger est à l'écoute d'Heraclite - de ce fragment 53 sur le *pólemos* qui aura fait l'objet dans l'été 1933 d'une correspondance avec Carl Schmitt [1]. Et il semble dire le contraire,

1. Le 22 août 1933, alors recteur, Heidegger remercie Schmitt pour l'envoi de la troisième édition du *Concept du politique*. Rappelant qu'il connaissait la seconde édition, il insiste surtout sur une citation d'Heraclite et se réjouit que Schmitt n'ait pas oublié (du moins dans la dédicace, car il semble que le mot n'apparaisse pas dans la citation opportunément ajoutée en note, en 1933) le *basileús* qui donne toute sa portée à la sentence, si on l'interprète jusqu'au bout. Occasion pour Heidegger de souligner qu'il travaille depuis des années autour de ce fragment et des mots *edeixe et epoiese,* en rapport avec le concept de vérité. Et le recteur enchaîne, pour se plaindre de devoir renoncer à la recherche proprement dite *(Literarisches) :* « Mais je me trouve moi-même en plein *pólemos*... »

Dans la même lettre, il ajoute qu'il compte sur la coopération de Schmitt pour reconstituer la faculté de Droit en accord avec les directives scientifiques et éducationnelles. En conclusion, juste avant le « *Heil* Hitler! », Heidegger se plaint que les choses

quelque chose qui résonne à la première audition comme le contraire de ce qu'il dira 20 ans plus tard. Il dit non pas cette fois que philía et logos, philein, *homologem* et légein, c'est le même, il dit « Pólemos *und Logos sind dasselbe »* (p. 47). « *Pólemos* et logos, c'est le même ». Si *philía* et logos, c'est le même en 1955, si *pólemos* et logos, c'est le même en 1935, est-ce que *philía* et *pólemos,* ce n'est pas toujours le même ?

Un philosophe ou un historien, s'il était pressé de paraître dans la presse, s'empresserait d'envoyer un communiqué de presse à toutes les agences de presse pour faire état de sa dernière découverte. Et on lirait aussitôt dans *The Nation, Newsweek, The Village Voice,* la *Frankfurter Allgemeine Zeitung, Le Monde* ou *Libération,* des phrases définitives : alors qu'après la guerre, en 1955, Heidegger dit du *logos* qu'il est l'amitié même, en 1935, en pleine période nazie, l'auteur du *Discours de rectorat,* deux ans après sa démission, déclare encore la guerre. Il dit sans se gêner du même *logos* qu'il est non pas l'amitié mais le *pólemos*. Se référant au même logos, il déclare la guerre avant la guerre et à l'apogée du nazisme. Puis après la guerre et la fin du nazisme, le voici qui déclare la paix, il multiplie les déclarations d'amour et d'amitié, il chante l'unité, l' *Hen pánta* de l'être qui rassemble dans la concorde, l'harmonie et la correspondance homologique. Le même communiqué de presse y trouverait la confirmation, en 1935, de cette pensée du combat *(Kampf)* qui orientait tout le *Discours de rectorat* deux ans auparavant.

Ce n'est pas faux. Et cette dépêche de presse ne serait pas égarée ou égarante. Mais il convient de décélérer un peu les choses si du moins on veut encore lire et penser ce dont on prétend juger. Avant de regarder de plus près le passage de l'*Einführung* [...] que nous venons de citer, il convient en effet de rappeler ce qui fut dit du *Kampf* dans le *Discours de rectorat*. Non que le mot de *Kampf,* pas plus que celui de *Führer,* se laisse en lui-même totalement déterminer, dans son sens et dans ses effets de sens, par un contexte alors dominé par un *Führer* auteur d'un certain *Mein Kampf,* dans un sol idéologique dont il reçoit et alimente à son tour l'irrigation. Mais l'usage des mêmes mots ne peut pas ne pas être contaminé par cette irrigation, surtout au moment où Heidegger prenait part à une restructuration de l'université conforme au *« Führer-prinzip »*. Heidegger n'a pas pu ne pas jouer d'une différence de sens

soient décourageantes *(trostlos) :* le « rassemblement des forces spirituelles » *(die Sammlung der geistigen Kräfte)* est toujours plus urgent.

Lettre citée dans *Telos,* numéro spécial sur Carl Schmitt, n° 72, été 1987, p. 132.

et de niveau de sens pour entretenir la plus grave équivoque, la seule hélas qu'il a cru possible ou nécessaire à ce moment-là.

La pensée du *Kampf,* discrètement mise en place dans *Sein und Zeit,* nous l'avons vu, s'introduit en force vers la fin du *Discours* [...] à un moment marquant. Pourquoi « marquant » ? Le mot *« prägen »* (marquer, laisser une empreinte), si fréquent chez Heidegger, servira aussi en 1955 au sujet du mot philosophos forgé, typé *(geprägt)* par Heraclite. Ici, toujours au nom du rassemblement, Heidegger définit ce qui doit rassembler l'université allemande, et la rassembler originairement en une *seule* force *marquante,* d'un seul trait. Cette force marquante, à la fois unifiée et unifiante, c'est le combat *(Kampf).*

Heidegger vient de définir les trois services, les trois obligations *(Bindungen)* qui, par le peuple, lient au destin de l'État dans une mission spirituelle *(durch das Volk an das Geschick des Staates im geistigen Auftrag).* Ces trois services (le service du travail, le service militaire et le service du savoir) sont de rang égal et également originaires *(gleichursprünglich)* pour l'être-allemand, l'essence allemande *(dem deutschen Wesen).* (On pourrait poser ici, entre parenthèses, à quiconque serait choqué en toute bonne conscience par ce que dit Heidegger de la coordination originaire et indissociable de ces trois services ou prescriptions, la question suivante : comment et *selon quels critères* pourriez-vous *en toute rigueur* les dissocier dans *notre* existence de citoyens, et même d'enseignants, dans les démocraties modernes de l'âge industriel, d'avant ou d'après les deux guerres mondiales ? Où passe, même dans une démocratie industrielle, la frontière rigoureuse entre le savoir, les armées et le travail productif en général ? Cette parenthèse n'est pas destinée à minimiser l'engagement évident et grave de Heidegger auprès du nazisme. On ne doit jamais le faire. Ce que le *Discours de rectorat* dit, *dans ce contexte,* des trois services, est assez compromettant par lui-même. Mais si on n'oublie pas que dans notre contexte dit démocratique, aucun discours, fût-ce sur un autre ton, ne parvient à *dissocier rigoureusement* le scientifique, le militaire et le travail (artisanal ou industriel) ni ne peut louer l'un sans l'autre, on mesure autrement les choses, on évite au moins la bonne conscience ou le ridicule). Il était donc nécessaire de se demander ce qui coordonnait entre eux ces trois devoirs, rassemblant ainsi et du même coup ce qui les rapporte originairement à l'essence de l'être-allemand. Que ce rassemblement soit une « force marquante » *(prägende Kraft)* et que cette force soit de l'ordre du *Kampf,* cela ne rappelle pas seulement la fin de *Sein und Zeit.* Dès lors que le *Kampf* s'y présente comme force de rassemblement, cet énoncé du *Discours* annonce ce qui sera dit deux ans plus tard dans l'*Einführung*

[...], juste avant la phrase « Pólemos und Logos sind *dasselbe » :* « Die *Auseinandersetzung trennt weder, noch zerstört sie gar die Einheit. Sie bildet diese, ist Sammlung (Logos). Pólemos und Logos sind dasselbe » :* « *Le* débat avec l'autre *[Auseinandersetzung,* le " se-battre, combattre ou débattre l'un avec l'autre ", sera la traduction consacrée par Heidegger pour *Pólemos]* ne dissocie pas l'unité, pas plus qu'il ne la détruit. Il la forme au contraire, il est rassemblement *(Sammlung), (Lógos). Pólemos* et logos sont le même. »

Der Kampf, c'est donc ce qui rassemble les trois devoirs. Comme ceux-ci sont originairement égaux pour l'être-allemand, on peut dire logiquement et sans abus que le combat rassemble l'être-allemand dans l'unité de sa triple mission. Cela est conséquent, une fois de plus, avec une proposition explicite de *Sein und Zeit* (§ 74) sur la communauté de destin du *Mitdasein* comme *Volk :* c'est une communauté de combat. Ici la communauté de combat *(Kampfgemeinschaft),* par exemple la communauté entre les maîtres et les élèves, rassemble tout en maintenant l'opposition ouverte. Cette structure intéresse toujours Heidegger : la dissension maintient, elle rassemble, elle accorde. « Seul le combat tient l'opposition ouverte », dit-il, « *Der Kampf allein hält den Gegensatz offen* », et le « tenir » *(halten)* n'est pas moins décisif que l'opposition. Nous ne sommes pas loin de Carl Schmitt pour qui un groupe ne se rassemble et ne s'identifie, n'accède au politique puis à l'État que dans la mesure où il se maintient dans l'opposition, et une opposition si radicale, touchant à son être même, qu'elle doit avoir son être pour enjeu, autrement dit une guerre totale où le peuple peut risquer la disparition absolue. Le peuple doit s'exposer ainsi à la mort dans la politique et par excellence, selon Schmitt, dans l'État, qui ne se détermine jamais sans ennemi, en d'autres termes sans ce qu'on pourrait appeler son être-pour-la-mort. Or Heidegger, qui n'en parle pas si souvent, nomme aussi le destin de l'État *(das Geschick des Staates)* dans le *Discours de rectorat,* au moment de définir les trois devoirs.

Le passage auquel nous nous intéressons en ce moment est l'un des plus volontaristes du *Discours*. L'essence y procède de la *volonté* d'essence :

> « Reste qu'élaborer la figure *(Ausgestaltung)* de l'essence originelle de la science demande une dose extraordinaire de rigueur, de responsabilité *(Verantwortung)* et de patience réfléchie, par rapport à quoi la poursuite consciencieuse ou la réforme zélée des façons traditionnelles de procéder ne font, autant dire, pas le poids.

> Mais s'il a fallu aux Grecs trois siècles simplement pour placer sur son terrain véritable et mettre sur une voie sûre la question de ce que le savoir peut bien être, *a fortiori* ne devons-nous pas nous imaginer que l'élucidation et le déploiement de l'essence de l'université allemande vont se produire dans le cours du semestre actuel, ou du prochain [1]. »

Cette allusion au temps long laisse ouverte la possibilité d'une réévaluation au-delà du rythme des événements dits politiques, au sens étroit, par exemple au-delà du nazisme dans son moment hitlérien, au-delà aussi d'une réforme des institutions académiques, au-delà de tout militantisme institutionnel. Mais cette réévaluation de la durée se règle encore sur un modèle grec. Heidegger poursuit :

> « Mais il y a pourtant *une chose (*" *Eines* ", souligné) que nous a apprise l'esquisse que nous venons de faire de l'essence de la science, c'est que l'université allemande ne trouvera forme et puissance *[Gestalt und Macht :* ce mot de *Macht* auquel *Sein und Zeit* liait le *Kampf* comme essence du Mitdasein] que si les trois services - celui du travail, celui des armes et celui du savoir — se rassemblent originellement *en une seule* (souligné) force marquante *(ursprünglich* zu " einer " *prägender Kraft sich zusammenfinden).* »

A deux reprises, à sept lignes d'intervalle, dans la première et la dernière phrase du même paragraphe, Heidegger souligne le mot « un », « un seul » : l'unique chose dont nous soyons sûrs dès maintenant, c'est l'unité et l'unicité unifiantes de la force marquante qui doit rassembler, avec les trois devoirs, l'université allemande dans son unité avec l'être-allemand. Cette force de rassemblement qui rassemble en vérité toute l'œuvre de Heidegger et qui, comme le *Versammeln,* s'associe constamment au *légein,* à savoir au *phileîn* comme *homologeîn* (comme il sera dit en 1955), nous allons voir qu'elle est maintenant, en 1933, homologue au *Kampf,* comme deux ans plus tard, en 1935, le logos comme *Versammlung* sera dit homologue au pólemos. Cette force de rassemblement rassemble d'avance, comme logos, le *pólemos* et le phileîn. Tout cela va se préciser dans un instant, mais soulignons au passage que le *Kampf,* comme la guerre vers laquelle il fait signe, ne se limite pas à son phénomène militaire. En ce sens, ce n'est même pas une guerre, du moins au sens d'une guerre armée. Comme le combat *(Kampf)* rassemble les trois services — dont le service militaire n'est donc qu'une

1. *L'auto-affirmation de l'université allemande (Discours de rectorat),* édition bilingue, tr. G. Granel, 1982, pp. 19-20.

détermination -, le statut tropique du mot *Kampfest* difficile à assigner. Ce n'est pas une métaphore militaire ou militante déplacée vers le civil, cette opposition n'ayant plus aucune pertinence. Mais ce n'est pas non plus une simple généralité dont le service militaire *(Wehrdienst)* ne serait qu'un cas particulier. Tel est l'enjeu profond, la conséquence ou la prémisse décisive de la proposition si insistante de Heidegger sur l'unité, le caractère co-originaire et le rang égal des trois services. Toute hiérarchisation et toute dérivation détruiraient la logique même du *Discours,* c'est-à-dire une logique qui configure dans le même événement pragmatico-discursif trois types de motifs indissociables : certains appartiennent à la grande tradition de la philosophie allemande de l'université, d'autres à l'interprétation la plus aiguë d'une certaine modernité, d'autres à la stratégie équivoque de l'accommodation au national-socialisme.

Après avoir rappelé cette « seule force marquante », Heidegger enchaîne : « *Das will sagen* [...] », « Cela veut dire [...] », petite phrase apparemment neutre et innocente, comme une modeste cheville du discours. Mais sa place, la scansion qu'on imagine dans le *Discours,* le fait qu'après elle il y a deux points et que Heidegger va à la ligne, tout cela donne à ce *« Das will sagen »* une forte résonnance et l'accorde à l'accent délibérément volontariste de ce qui va suivre. Cela veut dire non pas « autrement dit », « en d'autres termes », mais cela veut, cela doit vouloir et vouloir dire comment nous devons vouloir vouloir, comment vous êtes ici appelés à vouloir entendre, et de quelle oreille, ce que ce vouloir dit ou ce qui se dit au nom du vouloif comme vouloir-dire et vouloir-être, etc. Car allant à la ligne après *« Das will sagen » :* et les deux points, Heidegger poursuit :

> « *Der Wesenswille der Lehrerschaft,* La volonté d'essence du corps enseignant doit s'éveiller et se renforcer *(erstarken)* dans la visée de la simplicité et de l'ampleur du savoir concernant l'essence de la science *[um das Wesen der Wissenschaft :* donc la volonté d'essence doit se mobiliser autour de l'essence du savoir]. La volonté d'essence du corps des étudiants, elle *(Der Wesenswille der Schülerschaft)* doit se contraindre *(sich hinaufzwingen)* à atteindre la plus haute clarté et la plus haute rigueur du savoir ; et elle doit donner au savoir qu'elle a, par connivence *(Mitwissenschaft),* du peuple et de son État *(um das Volk und seinen Staat)* la forme de l'essence de la science, en lui apportant exigence et déterminité. Ces deux volontés doivent se contraindre réciproquement au combat *(Beide Willen müssen sich gegenseitig zum Kampf stellen).* »

Les deux, le « deux » de ces deux *(Beide, both),* le duo ou le duel de ces deux volontés d'essence se rapporte(nt) l'un(e) à l'autre, s'appellent l'un(e) l'autre au combat. *Zur Kampf stellen* veut dire « obliger au combat », forcer à combattre, accrocher, comme on dit qu'un ennemi a été accroché, forcé à s'engager dans le combat sur *le* front. *Beide Willen müssen sich gegenseitig zum Kampf stellen :* le *« gegenseitig »* peut rappeler le « *wechselweise »* des textes sur le *phileîn* ; qu'il s'agisse du combat ou de l'aimance, de *Kampf* ou de *philía,* il faut être deux et le deux doit être un deux de réciprocité. « Ces deux volontés doivent se contraindre réciproquement au combat. Toutes les capacités de volonté et de pensée, toutes les forces du cœur et toutes les aptitudes de la chair *(Leib)* doivent se déployer par le combat, se renforcer *dans* le combat et se conserver *en tant que* combat *(müssen* durch *Kampf entfaltet,* im *Kampf gesteigert und* als *Kampf bewahrt bleiben).* »

Les prépositions soulignées *(durch, im, als)* marquent bien qu'il n'est pas question d'entrer dans le *Kampf ou* d'en *sortir*. Les deux volontés, et le deux de la volonté, naissent comme volontés d'essence et en tant que telles dans le combat, par le combat. Elles n'existaient pas avant le combat, elles cesseraient d'être ce qu'elles sont ou ont à être hors du combat, dans la paix. Propositions à la fois très proches de celles de Carl Schmitt mais, nous le verrons, soustraites en principe à l'anthropo-théologie sécularisée de Schmitt. À l'ouverture du paragraphe suivant c'est un autre Karl que Heidegger juge opportun d'invoquer même s'il ne cite pas la phrase proverbiale d'un théoricien de la guerre pour qui la guerre seule existe, la paix n'étant que la guerre poursuivie par d'autres moyens. Qu'en 1933, comme Schmitt en 1932, Heidegger cite Karl von Clausewitz, voilà qui donne le ton, mais il est aussi intéressant que Heidegger le fasse en liant au *Kampf non* seulement le savoir mais l'expérience de la *question :*

> « Nous élisons *(Wir wählen)* le combat averti *(den wissenden Kampf)* de ceux qui questionnent *(der Fragenden)* et nous disons comme Karl von Clausewitz : " Je me déclare quitte de l'espoir futile en un salut par la main du hasard " (" *Ich sage mich los von der leichtsinnigen Hoffnung einer Errettung durch die Hand des Zufalls. "). »*

Une fois de plus, dans ce discours à l'université, il ne s'agit certes pas de n'importe quel combat, surtout pas seulement ou d'abord de la guerre armée. Le combat *(der Kampf)* est beaucoup plus essentiel, intérieur, irréductible dans la mesure où il est inhérent au savoir et

même à la question. C'est le combat de ceux qui questionnent. Et c'est le combat pour l'éducation, le combat comme l'éducation même, de la même manière que dix ans plus tard, le *phileîn,* mais aussi bien le phileîn comme *Éris,* paraîtra essentiel à l'éducation *(Erziehung)* comme au questionnement philosophique. Tout cela laisse entendre que non seulement il n'y a pas de savoir sans questionnement, mais pas de questionnement en vue du savoir sans volonté d'essence, c'est-à-dire sans ce *Kampf*. On peut alors s'interroger une fois encore, en pensant au schéma de *Was ist das — die Philosophie ?* Est-ce que ce moment de la question comme combat n'appartient pas essentiellement à ce moment de l'Éros où la philosophie devient question tendue ou endeuillée, inquisitive et jalouse au sujet de l'être ? En d'autres termes, si le *Kampf* est essentiel au questionner même de la question, comme le serait un certain pólewos, si le pólemos est logos en tant que rassemblement, si par là il est homologue à l'homologie du *phileîn,* est-ce que le savoir ou la question qui porte le combat en lui-même a encore une affinité avec le *phileîn* héraclitéen dont Heidegger dira en 1955 qu'il est plus originaire que la tension nostalgique, le *Streben* et le *Suchen* philosophiques ? Est-ce que le *Kampf,* le *pólemos* ou, autre traduction, l'*Auseinandersetzung,* est aussi originaire que le *phileîn* héraclitéen, c'est-à-dire plus originaire que la question et que le savoir comme philosophía *?* Ou bien appartient-il à ce moment de discorde et de nostalgie qui serait la gestation même de la philosophía *?* Ou bien le *phileîn* n'est-il pas encore ce qui rassemble l' *Auseinandersetzung,* le *Kampf,* le *pólemos,* dans la mémoire de l'homologie perdue ? S'il n'y a pas, je le crois, de réponse claire par oui ou *non* à une telle question, ce n'est pas seulement parce que le *phileîn* héraclitéen est aussi, en 1943, déterminé comme discorde *(Éris)* et que cela fait trembler toutes les distinctions ; mais parce que dans toutes les limites, epochales ou non, que Heidegger veut délibérément déterminer, de 1933 à 1955, chaque fois qu'il dit « originaire » ou « non originaire », ce tremblement introduit une inconséquence irréductible et une équivoque non formalisée. Tout comme l'originarité de la vérité *et* de la non-vérité dans *Sein und Zeit*. Cette non-formalisation ou peut-être le caractère non formalisable de ce discours ne sont pas du tout, en tout cas pas assez thématisés. Et c'est en partie dans une telle équivoque justement, que se jouent, se perdent, s'arrêtent ou s'emportent les stratégies politiques.

Avant de quitter le *Discours de rectorat* pour avancer vers l'*Einführung* [...], nous voudrions situer deux autres paragraphes. Ils nomment, *d'une*

part, la communauté de combat *(die Kampfgemeinschaft)* - en un seul mot car elle est communauté *en tant* qu'elle combat. Ce n'est pas une communauté qui existe d'abord et en vient ensuite à combattre comme on entre en guerre. La communauté est combattante ou n'est pas communauté, elle est le combat même. Ces deux paragraphes nomment *d'autre part* une logique de l'opposition que Heidegger partage, à un autre niveau, avec Schmitt et qui me paraît être la condition-limite, la condition et la limite mêmes, la condition et la limite positives, trop positives et trop positionnelles, peut-être, de la force même de cette pensée. Le combat est ce qui tient et maintient l'opposition *(Gegensatz).* Il la maintient ouverte, ce qui peut vouloir dire à la fois ouverte au deux de la différence et ouverte, dans et par la différence, au-delà du deux ou entre les deux. Il est l'ouverture du deux qui maintient non seulement la différence, l'intervalle entre deux, mais l'entre-deux comme face-à-face du duel, contradiction dans l'un l'autre, de l'un contre l'autre, de l'un à la rencontre ou à l'encontre de l'autre. Pas de rassemblement communautaire s'il n'y a pas *plus d'un* (deux), mais il n'y a pas plus d'un en deux s'il n'y a pas opposition *(Gegensatz).* Dans la communauté des professeurs et des étudiants, l'opposition n'est pas seulement leur combat commun contre l'autre mais le combat interne en chacun d'eux. Chaque communauté porte auprès de soi, dans son oreille, la voix de l'adversaire, une sorte de résistance intérieure. Le verbe *tragen,* cette fois *in sich tragen,* réapparaît de façon significative. Quant à « résistance » *(Widerstand),* c'est aussi le mot de Heidegger, on pourrait lui faire dire beaucoup.

> « La communauté de combat *(Die Kampfgemeinschaft)* des professeurs et des élèves, dit Heidegger, ne transformera cependant l'université allemande pour en faire le lieu de la législation spirituelle *(der geistigen Gesetzgebung),* elle ne produira en elle les moyens de se concentrer de la façon la plus ferme en vue du plus haut service du peuple dans son État, que si le corps enseignant et le corps des étudiants mènent leur existence *(ihr Dasein)* d'une façon plus simple, plus dure et plus libre de besoins que ne le feront tous les autres membres du peuple [als *alle anderen Volksgenossen :* les corps académiques doivent donc s'élever de façon exemplaire au-dessus du peuple dont ils font partie ; ils sont les « quelques-uns » dont nous parlions plus haut]. Quiconque guide *(Alle Führung)* doit reconnaître (accorder, *zugestehen)* à ceux qui le suivent *(der Gefolgschaft)* leur force propre *(die Eigenkraft).* Mais quiconque suit porte en soi *(trägt in sich)* la résistance. Cette opposition d'essence *(Wesensgegensatz)* dans le *Führen* et le *Folgen* ne doit pas être estompée, encore moins effacée.

> « Le combat seul tient l'opposition ouverte *(Der Kampf allein hält den Gegensatz offen) ;* lui seul implante dans l'ensemble du corps des maîtres et des élèves cette disposition fondamentale *(Grundstimmung),* à partir de laquelle l'auto-affirmation auto-définissante autorise l'auto-méditation résolue en vue d'une auto-nomie authentique *(die sich begrenzende Selbstbehauptung die entschlossene Selbstbesinnung zur echten Selbstverwallung ermächtigt)* [1]. »

Laissons pour plus tard l'analyse de mots tels que *Verwaltung,* mot certes très courant dans le sens d'« administration » mais qui, comme le *Walten* en général, est toujours très activement surdéterminé par Heidegger. Tout ce qui se dit et se répercute ici avec une telle insistance en *selbst* ou *autó* (affirmation de soi, définition de soi, autonomie, etc.) signifie bien que le rapport à soi, l'appropriation de soi, le retour authentique à soi passe par l'ouverture de cette opposition du dedans qu'est le combat, ce différend interne qui porte en soi ou auprès de soi la résistance de l'adversaire, l'écoutant et lui obéissant à la fois. Le combat rassemble avec soi, il est le rapport à soi comme différend. Et le *Selbst,* ce rapport à soi, est bien déterminé, du moins dans ce texte, comme volonté et logique oppositionnelle de la volonté. Cela ne cesse de se confirmer, car Heidegger ajoute aussitôt :

> « Voulons-nous l'essence de l'université allemande, ou ne la voulons-nous pas ? Il dépend de nous de savoir si, et jusqu'où, nous faisons effort *(uns bemühen)* en vue de cette auto-méditation *(Selbstbesinnung)* et auto-affirmation *(Selbstbehauptung),* un effort fondamental et non pas seulement occasionnel [...]».

Volontarisme signifie ici qu'il dépend de nous d'être nous, d'être ainsi ce que nous sommes et devons être. L'autós, c'est nous, il dépend de nous, mais de nous en tant que nous portons la résistance de l'adversaire en nous. D'où la nécessité d'un effort fondamental. Nous devons être ce que nous sommes pour faire l'effort. Mais nous ne serons ce que nous sommes, nous, que si nous voulons faire l'effort. La force de l'effort, la volonté est à la fois le nom de ce cercle dans lequel nous nous écoutons, nous nous entendons, nous nous obéissons, notre oreille interne, en quelque sorte, mais aussi ce qu'il faut au *Selbst* pour entrer dans le cercle où pourtant il s'enroule déjà, et pour mettre le cercle en mouvement, dans son mouvement

1. *L'Auto-affirmation de* l'université *allemande, op. cit.,* p. 21.

propre. La volonté doit s'écouter comme la force, la force de résistance et de résistance à la résistance, celle qui engage ce cercle et le maintient dans son mouvement essentiel. Ce mouvement est aussi, en son essence, un combat, le combat, *der Kampf*. Comme cela sera répété un peu plus loin, cette force est aussi la force spirituelle de l'Occident, ce qui donne au peuple allemand l'unité exemplaire de sa mission historiale pour en faire le peuple de l'historialité spirituelle, un peuple « *geschichtlich-geistige* ».

Chapitre 4

Tautologie, monologie, otologie
Le sacrifice de Heidegger

C'était en 1933. En 1935, dans l'*Einführung* [...], le style est certes différent, la visée contextuelle change un peu puisqu'il s'agit d'un séminaire et non d'une adresse rectorale. Mais est-ce que nous ne retrouvons pas une armature conceptuelle analogue lorsque, lisant Heraclite, Heidegger dit encore du *Kampf,* l'une des traductions pour pólemos, qu'il constitue l'opposition *(Gegeneinander),* y maintient une « ouverture » - c'est encore son mot -, et en même temps, par là même, rassemble, selon le *logos,* dans une *Sammlung* qui est un *logos ?*

Il s'agit du fragment 53 qui avait fait l'objet d'un échange de lettres avec Carl Schmitt pendant l'été 1933. Je le cite et le traduis d'abord de façon traditionnelle ou conventionnelle, mais Heidegger ne l'entend pas de cette oreille et la re-traduction qu'il en propose et ne cesse de re-traduire à son tour, de 1935 à 1955, sera le lieu de décisions essentielles. Voici le texte supposé bien connu et sa traduction courante :

> « *Pólemos pántôn men pater esti* [Le *pólemos,* la guerre, est le père de toutes choses], *pántôn de basileús* [le roi de toutes choses] *kai tous men theous edeixe tous de anthrôpous ; tous men doúlous epoíese toús de eleuthérous* [de certaines choses il établit - ou prouve - que ce sont des dieux, d'autres choses que ce sont des hommes ; de certains il fait des esclaves, d'autres des êtres libres]. »

De quelle guerre s'agit-il, sous le nom de *pólemos ?* Certainement pas d'une guerre humaine, donc pas d'une guerre, selon Heidegger, puisque *pólemos* précède les hommes auxquels il donne naissance. Aussitôt après avoir traduit le fragment d'une certaine manière que nous

lirons dans un instant, Heidegger ajoute : « Ce qui est ici appelé pólemos est un conflit *(Streit)* qui perdomine [dit la traduction française pour *waltender Streit],* avant qu'il soit question du divin ou de l'humain, ce n'est pas une guerre à la manière humaine *(kein Krieg nach menschlicher Weise).* »

L'argument est fort puisque *pólemos* est clairement situé par Heraclite *à l'origine,* avant les dieux et avant les hommes. Heidegger refusera toujours l'écoute grossière qui traduirait ce fragment dans une anthropologie de la guerre, une polémologie comme discours humain sur la guerre, un discours de guerre ou une politique de la guerre. Quelles que soient les affinités, les analogies ou homologies entre Schmitt et Heidegger, ce dernier marquerait ici un écart irréductible quant au sens et à la visée de ce qu'il entend et de ce qu'il entend dire. Qu'il s'agisse d'ailleurs des hommes ou des dieux, de l'anthropologie ou de la théologie de la guerre. Le *pólemos* héraclitéen vient à l'origine, *avant* les dieux et les hommes. Or le discours de Schmitt sur le politique et sur l'État n'est pas seulement une anthropologie de la guerre, une anthropolémologie. Il interprète la conceptualité politique comme la sécularisation des concepts théologiques. C'est une *théo-anthropolémologie*. Exactement ce à quoi Heidegger ne cessera de résister au nom de ce fragment d'Heraclite. Il le cite un grand nombre de fois ; et encore vingt ans après, en 1955, dans *Zur Seinsfrage,* il proteste contre toute appropriation du *pólemos* héraclitéen par un discours de la guerre. C'est dans un contexte en apparence très différent, et à propos de la topologie de l'être qui s'écrit désormais sous la rature en forme de croix *(kreuzweise Durchstreichung),* Heidegger insiste : « Ce n'est pas une guerre, mais le *pólemos,* qui seul fait apparaître les Dieux et les hommes, les libres et les esclaves, dans leur essence respective, et qui conduit à une Auseinandersetzung [en trois mots : la traduction la plus constante de Heidegger pour*pólemos]*de l'être [sous rature]. En comparaison de cela, les guerres mondiales restent superficielles. Elles sont toujours d'autant moins capables d'apporter une décision, qu'elles se préparent de façon plus technique [1]. » Dans la mesure où il déstabilise la représentation sujet/objet, contre laquelle Heidegger propose aussi cette rature de l'être, on peut penser que le *pólemos* n'est pas étranger à cette *kreuzweise Durchstreichung* et qu'il participe aussi, comme elle, au jeu du qua-

1. *« Wegmarken »,* Klostermann, 1967, p. 252, tr. G. Granel, dans *Questions I,* Gallimard, 1968, p. 250.

driparti, au jeu de ses régions opposables *(Gegenden),* ou plutôt au lieu même *(Ort)* du croisement (« *in die vier Gegenden des Gevierts und deren Versammlung im Ort der Durchkreuzung* [1] *»)* pour le ciel et la terre, les dieux et les mortels [2].

Quelles sont les initiatives signifiantes de Heidegger dans la traduction de 1935 ? Après avoir cité le fragment, il va à la ligne et propose, sans guillemets, une équivalence paraphrastique qui n'assume pas officiellement le statut conventionnel de la traduction et s'inscrit donc déjà comme une *Auseinandersetzung,* un *pólemos* avec les traductions usuelles. *Pólemos* est déjà rendu, précisément, par *Auseinandersetzung,* en un seul mot : il s'agit de s'expliquer, de débattre avec l'autre de façon agonistique. Pour tout, pour toutes choses *(pántôn),* Heidegger dit *« allem »* mais ajoute activement entre parenthèses *(Anwesenden) :* pour tout étant présent, pour tout ce qui vient à se présenter, le *pólemos* est *patër* et *basileús*. Les innovations les plus signifiantes concernent justement *patër* et *basileús,* qu'on entend couramment comme père et roi. *Patër,* Heidegger ne l'entend pas comme « père », comme tous ceux qui croient savoir, familièrement, ce qu'est un père, mais comme *« Erzeugender »,* celui qui produit ou engendre ; et il ajoute entre parenthèses : *(der aufgehen läßt) :* celui qui fait s'épanouir, se lever, venir à la présence - et nous avons reconnu plus haut l'enjeu de ce mot. Dans *basileús,* Heidegger entend non pas « roi », comme tous ceux qui, parlant ou non de politique, croient savoir ce que roi veut dire, mais *waltender Bewahrer,* le gardien qui domine, perdomine, règne sur la présence. *Walten* est là encore très marqué.

En disant « générateur » et « gardien » au lieu de « père » et de « roi », Heidegger *désanthropologise* l'écoute, comme si ces figures humaines du père et du roi n'étaient que des figures de rhétorique auxquelles il faudrait rendre sinon leur sens propre, du moins leur énigme ou leur différence propre ; comme si en somme une anthropologisation anachronique réappropriait abusivement la parole d'Heraclite dans le champ d'une philosophie, d'une anthropologie ou d'une politique qui resteront toujours tard-venues et étrangères à l'originarité de son logos. L'écoute de Heidegger peut paraître violente, son oreille parle et écrit, mais elle prétend restaurer un sens originaire contre une autre violence, celle d'une surdité, d'un *Überhören* qui aurait obturé le tympan, enfoui la

1. « *Wegmarken* », p. 239.

2. Cf. *Bauen Wohnen Denken,* dans *Vorträge und Aufsätze,* Neske, 1954, p. 145, par exemple.

clarté d'une résonance matinale sous des épaisseurs de cire, d'archivé et de reproduction.

Au début de ce cours, Heidegger multiplie les appels à la révolution, c'est son mot *(Révolution),* une révolution effective *(wirkliche)* dans notre écoute et notre expérience de la langue. En particulier des langues grecque et allemande, les plus puissantes et les plus spirituelles *(die geistigste)* des langues. Cette révolution passe par les enseignants, elle doit commencer par révolutionner le corps enseignant lui-même *(Aber dazu müssen wir die Lehrer revolutionieren)* et par transformer l'université. Il faut condamner une science de la langue qui serait seulement le savoir technique d'un mécanisme mort, l'histoire de formes grammaticales qui ont la froide rigidité du cadavre. L'accent et la rhétorique de Heidegger rappellent le Nietzsche des *Conférences sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*. Dès qu'on retrouve un « rapport originaire à la langue » (p. 40), on « flaire » *(spürt)* la trace du mort *(das Tote)* dans les formes grammaticales, qui sont devenues de purs mécanismes. Malgré sa méfiance bien connue à l'égard du discours vitaliste ou organiciste, Heidegger oppose ici, de façon traditionnelle, l'originaire à la machination technique comme le vivant au mort. Sa conclusion, politique et pédagogique à la fois, le porte en 1935, comme c'était déjà le cas au début des années 20, dans le sens de ceux, surtout les étudiants, qui veulent changer l'université. Cela ne se réduit sans doute pas à une démagogie académique. Heidegger ne cherche pas seulement à séduire ou à entraîner les étudiants les plus impatients et les plus révolutionnaires, qu'il s'agisse de la « révolution » nazie en cours ou d'une révolution qui se voudrait plus radicale. Il ne condamne pas abstraitement la mortelle technicisation de notre rapport à la langue prise dans un « réseau de fils de fer » *(Stahlnetz)*. Au lieu d'un enseignement « sans esprit » *(geistlose)* de la technologie grammaticale, il préférerait qu'on initie les élèves à la préhistoire et à l'histoire ancienne des Germains. Mais on retomberait dans le même ennui si on ne convertissait pas l'école au « monde de l'esprit », dans une « atmosphère spirituelle et non scientifique ».

Heidegger alors n'est plus recteur. Oui ou non, est-il déjà déçu par ce qui s'appelle la « révolution en cours »? La stratégie de son discours est faite pour rendre cette question trop simple. Qu'il s'agisse de l'interprétation non anthropologique du *pólemos* d'Heraclite ou de la révolution dans l'expérience de la langue, ses énoncés sont destinés à répondre à plusieurs attentes. Ils consonnent avec certaines attentes dans un contexte politique et anthropologique immédiat ou étroitement

déterminés tout en dissonnant avec elles, si on l'entend d'une autre oreille, c'est-à-dire en écoutant au-delà de ce champ de consonance immédiat vers l'horizon d'un avenir plus ouvert. Heidegger prétendrait ainsi que sa lecture d'Heraclite est déjà un acte de révolution spirituelle dans le rapport à la langue, par-delà les grilles du savoir mort, de la philologie, de l'histoire, de l'anthropologie. Prenons un exemple, sans doute l'exemple privilégié aux yeux de Heidegger. La méditation consacrée à la grammaire du mot « *Sein* » décrit l'expérience que les Grecs faisaient de l'être, et en lui de la langue qui est pour eux un étant. Cette expérience grecque serait une expérience non questionnante *(fraglos)* du *Da-stehen, zum Stand kommen, im Stand bleiben,* c'est-à-dire de l'ousía comme parousía, que Heidegger entend et traduit ici comme *Anwesenheit*. Là encore, Heidegger prétend remonter en deçà de ce qu'il appelle la « philosophie grecque », qui en restait à l' *Anwesende* sans le questionner. Pour déterminer l'appréhension originairement grecque de l'être comme phúsis, avant tous les concepts ultérieurs liés à la « nature », Heidegger insiste sur la tension d'un double mouvement : se dresser, se lever, se déployer vers le dehors tout en restant enveloppé en soi *(das aufgehende Sichaufrichten, das in sich verweilende Sichentfalten),* unité originaire de repos et de mouvement. Or le mot que Heidegger privilégie pour dire cette unité originaire de deux contraires, c'est *Walten :* dominer, régner, « perdominer » (traduction française toujours un peu étrange), prévaloir, exercer en tout cas un pouvoir ou une force, et non sans une certaine violence. Très difficile à traduire, ce mot porte un poids d'autant plus lourd qu'il est d'une part inséparable d'un certain *pólemos,* préparant et légitimant ainsi la citation d'Heraclite, et que d'autre part Heidegger en fait tout simplement, à un certain point, le synonyme de l'*An-wesen,* en deux mots, de la présence, voire de l'*alétheia. L'An - d'An-Wesen,* ce qui fait venir à la présence ce déploiement d'une *phúsis* restant pourtant en elle-même, c'est la force ou la violence de ce *Walten*.

On a du mal à traduire les phrases qui introduisent le fragment d'Heraclite sur le *pólemos* dans la mesure même où l'idiomaticité du *Walten* y joue un rôle décisif, le rôle de la décision, le rôle de la vérité même enveloppée dans la tension de deux contraires : *« In diesem Walten sind aus ursprünglicher Einheit Ruhe und Bewegung verschlossen und eröffnet.* Dans ce *Walten* le repos et le mouvement sont enclos et ouverts à partir d'une unité originaire. *Dieses Walten ist das im Denken noch unbewältigt überwältigende An-Wesen, worin das Anwesende als Seiendes west*. Ce *Walten* est la pré-sence *(An-Wesen)* dominante *(überwältigende)* encore indomptée [non dominée] par la pensée [autrement dit le *Walten*

est déjà dominant dans la présence sans avoir été pensé, dominé par la pensée ; il est à un moment donné plus fort qu'elle], *An-Wesen* dans lequel l' *Anwesende west,* le présent se présente, en quelque sorte, comme étant. *Dièses Walten aber tritt erst aus der Verborgenheit heraus, d.h. griechisch :* alêtheia (Unverborgenheit) *geschieht, indem das Walten sich als eine Welt erkämpft. Durch Welt wird das Seiende erst seiend.* Mais ce *Walten* ne procède hors de la dissimulation, c'est-à-dire en grec que l'*alêtheia* (non-dissimulation) n'advient qu'en tant que ce *Walten " sich erkämpft ",* s'obtient par la lutte comme un monde. C'est par le monde seul que l'étant devient étant. »

Le *Walten* devient ainsi la vérité, la vérité du combat pour la vérité, la non-dissimulation, dans la mesure où, se précédant ou se prédominant en quelque sorte lui-même, il s'obtient par un combat, il s'obtient en combattant (sich *erkämpft)* comme monde. Le monde est l'ouverture pour l'étant. Le *Walten* d'abord se cache, il s'oublie. Il ne sort de sa crypte, il n'advient comme *vérité* que dans la mesure où il se gagne, s'obtient par la lutte (sich *erkämpft), l'emporte* en traversant des résistances, en se mettant à l'épreuve de sa propre résistance. Il l'emporte sur lui-même, il se porte et s'emporte en lui-même au-delà de lui-même. Le pouvoir, la force ou la violence de ce *Walten* est la *phúsis* originaire qui ne peut advenir qu'en *s'efforçant.* La force se force, elle s'efforce. Je joue ici de l'idiome français pour essayer de rejoindre l'idiome de Heidegger. Comme dans le *Discours de rectorat,* le *Walten,* le *Kampf,* le sich *erkämpfen* s'articule avec le lexique de la force, mais de la force spirituelle *(geistige Kraft).* Dans *Sein und Zeit* le mot de *Kampf* s'associait à celui du pouvoir *(Macht)* ou de surpouvoir *(Übermacht)* comme épreuve de liberté pour la finitude. Le se-gagner et le se-battre - avec soi et avec l'autre -, avec soi comme avec l'autre -, est un combat absolument originaire, la *phúsis* même. Plus bas, Heidegger dira : « *Der hier gemeinte Kampf ist ursprüngliche Kampf» :* « Le combat, tel que nous l'entendons ici, est un combat originaire ». Le « se-gagner » n'arrive pas à l'être, l'être arrive dans le « se-gagner ».

Revenons à la transcription de ce que Heidegger entend à l'écoute du *pólemos* héraclitéen. Celui-ci est donc *Auseinandersetzung,* débat, explication agonistique avec l'autre, combat de tout, pour tout *(pántôn, allem).* Heidegger, nous l'avons vu, ajoute, entre parenthèses, après « *allem » :* « *(Anwesenden) » :* pour tout étant, pour tout ce qui vient se présenter. Cet ajout d'une parenthèse est destiné à confirmer l'interprétation selon laquelle la prédominance du *Walten,* qui se confond avec l' *Anwesen* même, est à l'origine de la présence. Pour tout étant-présent, le *pólemos* est *Erzeuger,* non pas le père, concept trop anthropologique

pour un pólemos qui donne naissance aux dieux et aux hommes, mais le producteur, le générateur. Heidegger poursuit : « *aber (auch) waltender Bewahrer»* mais (aussi) le gardien prédominant. Alors que le petit mot « *auch* » est ajouté entre parenthèses, *waltender* n'est pas entre parenthèses. Heidegger l'ajoute comme allant de soi pour des raisons qui nous sont maintenant évidentes. Si *Walten* veut aussi dire « régner », la traduction de *Basileús* par gardien-qui-règne, par gardien régnant, reconstitue, certes, la signification conventionnelle, la signification royale que le simple *Bewahrer* pouvait un peu atténuer, dépolitiser et désanthropologiser. Mais en même temps, elle rend au *Walten* allemand toute sa force. Le *pólemos, l' Auseinandersetzung,* poursuit alors Heidegger, fait apparaître *(läßt... erscheinen)* les uns comme Dieu, les autres comme hommes. *Erscheinen lassen,* faire paraître, se manifester, se déployer — pour *edeixe -,* cela signifie bien que ce père ne procrée pas. Le *pólemos,* le *Kampf,* n'est pas un père créateur, c'est une puissance qui fait paraître. Fin de la transcription : *« die einen stellt sie her (aus) als Knechte, die anderen aber als frei » :* Le même *pólemos,* la même *Auseinandersetzung,* cette fois comme *waltender Bewahrer,* « produit les uns comme esclaves mais les autres comme libres ». En disant *heraustellen,* avec le « *(aus)* » entre parenthèses, Heidegger joue entre 1. *herausstellen, produire* au sens de mettre au-dehors, manifester, exposer, 2. *herstellen, produire* au sens de fabriquer, faire, et peut-être aussi 3. *ausstellen, produire* au sens d'exposer, délivrer, émettre.

Le *pólemos* héraclitéen ne peut donc plus avoir le sens de guerre : ni entre des hommes, ni entre des hommes et des dieux, ni entre les dieux. Cette dés-humanisation ou cette dé-théologisation ne souffre pas de la mauvaise violence interprétative que certains seraient tentés d'y voir. Il n'y a rien de plus « logique ». Rien de plus « logique » entre guillemets car nous sommes ici au lieu même du *logos* originaire comme *pólemos,* dont la contradiction interne n'a plus à se prémunir contre l'incohérence ou à se chercher le garant d'une logique du bon sens qui ne font que dériver du logos.

Y a-t-il rien de plus logique en effet ? Le *pólemos,* le producteur ou le gardien prédominant qui engendre les dieux et les hommes n'est ni un dieu ni un homme. Il est plus originaire que l'humain ou le divin, il précède l'opposition qui les met face à face. Au commencement, il y aura eu le *pólemos,* un *« waltender Streit »,* le règne d'un conflit qui n'est pas une guerre à la manière des hommes *(kein Krieg nach menschlicher Weise).* Il aura fait surgir entre les hommes et les dieux, les esclaves et les hommes libres non seulement l'opposition, les failles, les écarts, les distances, mais aussi les jointures et les ajointements. Le

conflit, tel qu'il est pensé par Heraclite *(Der von Heraklit gedachte Kampf),* est ce par quoi l'étant-présent *(das Wesende)* se sépare en s'opposant (dans le *Gegeneinander,* le *Auseinandertreten).* Il donne à l'étant présent, dans la présence, sa position *(Stellung)* son statut, sa stance *(Stand)* et son rang *(Rang),* la hiérarchie, par exemple entre les hommes libres et les esclaves. Dissociation, disjonction, scission, dissension ou sécession *(aus den Fugen, out of joint) :* c'est dans cette schize de l'*Auseinandertreten* ou de l'*Auseinandersetzung* que s'ouvrent sans doute les failles, les intervalles, les écarts, les distances, mais que se forment aussi les jointures ou les ajointements *(Fugen).* Car la schize produite par le *pólemos* doit aussi rassembler, ajointer, conjoindre, allier, conjuguer, maintenir ensemble ce qu'elle sépare ou ce qu'elle espace. Cela permettra de conclure que *pólemos* et *logos,* c'est le même *(dasselbe),* le *légein* du logos étant toujours entendu dans sa signification originaire de rassemblement. Si on se rappelle ici ce qui sera dit du *phileîn* héraclitéen comme *légein* en 1955, on peut en conclure que *pólemos* et *phileîn,* c'est originairement le même. Et ce qui assure l'homologie de ce *tó autón,* de cette tautologie réversible entre *pólemos* et *phileîn,* ce qui rassemble la tautologie avec elle-même, c'est le logos, la puissance de concentration du *logos,* l'aimance du logos, je n'ose pas dire la « philologie » de l'écoute heideggerienne ; on oserait encore moins dire, en cédant à la tentation, son « otologie ».

Cette tautologie est otologie. Elle suppose non seulement un discours sur l'oreille, mais un discours de l'oreille, et de l'oreille qui parle, de l'écoute poétisante *(dichtende).* Si cette otologie était une monologie, ce serait au sens où Heidegger écrit à la fin de *Der Weg zur Sprache, « Aber die Sprache* ist *Monolog*[1] », non pas au sens idéaliste qu'il attribue au *Monolog* de Novalis cité au début de la méditation, mais au sens où la parole parle seule. Ou plutôt : la parole est *seule à parler,* on ne peut parler d'elle sans qu'elle parle déjà, il n'y a pas de métalangage, elle est seule à parler dans une solitude que seule rend possible l'entre-appartenance d'un *Zueinandergehören*[2], l'entre-appartenance de l'un à l'autre qui fait de cette monologie singulière une auto-hétérologie. En quoi se distingue-t-elle de la proposition spéculative de l'idéalisme absolu dont la synthèse est aussi hétéro-tautologique ? Question trop redoutable que nous laisserons ouverte.

Dans la phrase de l'*Einführung* [...] que nous allons relire, cette otophilologie pourrait remplacer *pólemos* par *phileîn* ou *philía* sans la

1. *Unterwegs zur Sprache,* Neske, 1959, p. 265.
2. *Ibid.,* p. 266.

moindre inconséquence : « *(Die Auseinandersetzung trennt weder, noch zerstört sie gar die Einheit. Sie bildet sie, ist Sammlung (logos). Pólemos und Logos sind dasselbe)* » : « (Le *pólemos (Auseinandersetzung)* ne dissocie pas l'unité, il la détruit encore moins. Il la forme, il est rassemblement *(logos). Pólemos* et logos sont le même) ». Le mot logos, traduit par *Sammlung,* est entre parenthèses dans cette phrase qui est *elle-même* entre parenthèses, un peu comme une précaution supplémentaire et tautologique, murmurée pour qui n'aurait pas encore compris. Tautologie dans la tautologie au sujet d'une tautologie, cette phrase entre parenthèses en explicitait une autre qui ne disait pourtant rien de moins que le monde et l'histoire. Elle disait le monde, le devenir-monde dans et par le *pólemos : « In der Aus-einandersetzung wird Welt »,* « Dans le conflit avec l'autre advient le monde ». Et plus loin, ce devenir-monde est décrit comme l'histoire, l'événementialité, l'historialité, l'être-histoire de l'histoire propre et authentique : « *Dieses Weltwerden ist die eigentliche Geschichte* ».

Comment cette histoire originaire du monde se détermine-t-elle ? Autrement dit, comment déterminer le rapport entre le *Kampf* originaire et ce que nous identifions comme l'histoire du monde, par exemple la politique ? Par souci d'économie, nous suivrons la trace d'une réponse dans un seul paragraphe de l'*Einführung* [...], celui qui suit immédiatement la parenthèse *« (Pólemos und logos sind dasselbe) »*. Dans le labyrinthe d'une oreille, il renoue la plupart des fils que nous suivons depuis le début. Heidegger y rappelle que le *Kampf* est originaire. Pourquoi ? « Car », « parce que » *(denn)* il fait surgir les combattants en tant que tels. Donc il les précède. S'il précède tout, le combat ne combat donc rien, c'est la logique même de cette tautologie. Ce *Kampf* n'a pas encore de combattants en face de lui. Il ne fait pas la guerre à quelqu'un ou à quelque chose. Il ne donne pas l'« assaut », dit Heidegger, à quelque chose qui serait présent devant lui ou avant lui, à un *Vorhandene*. Avant lui, il n'y a pas de monde, il n'y a rien. Alors, que fait le *pólemos* originaire ? Comment sort-il de cette tautologie ? Comment sort-il de la tautologie pure en restant dans l'otologie ? Il projette et il développe *(entwirft und entwickelt)* ce qu'on n'entend pas encore, l'in-ouï, *das Un-erhörte,* écrit en deux mots séparés par un tiret, comme pour faire mieux entendre l'ouïe dans l'inouï de ce qu'on n'entend pas, mais aussi, comme ailleurs pour *Un-gedacht,* le caractère non simplement négatif du *Un-*. Autrement dit, pour entendre le pólemos originaire, il faut entendre l'inouï. J'avais rappelé tout à l'heure, à propos de la lecture de Hölderlin, que *Erhören* veut dire aussi exaucer, repondre à une demande, à une prière ou à un vœu. Le *Kampf* originaire

esquisse et déploie donc ce qui n'est encore ni entendu ni exaucé, qui donc reste encore inaccompli comme l'inouï *(Un-erhörte)* d'un non-dit *(Un-gesagte)* et d'un non-pensé *(Un-degachte*[1]*)*.

Tout cela est, en quelque sorte, la conséquence logique de l'originarité du *Kampf*. C'est pourquoi Heidegger dit « *denn »,* « car », « parce que ». Mais que se passe-t-il *ensuite, dann ?* Comment l'originarité *inouïe* de l'inaccompli se fait-elle entendre *ensuite,* hors d'elle-même en elle-même, dans une sorte d'hétéro-tautologie, à travers des œuvres et des événements historiques ? Dans la réponse elliptique de Heidegger, j'entends surtout le *« dann »* et, une fois encore, le *« Tragen »* qui n'aura pas cessé de nous porter et déporter depuis *Sein und Zeit : « Dieser Kampf wird dann von den Schaffenden, den Dichtern, Denkern, Staatsmännern getragen » :* « Ce combat [originaire] est ensuite porté *(getragen)* par ceux qui œuvrent (les créateurs), les poètes, les penseurs, les hommes d'Etat. » Au cours de la même année, dans le séminaire sur *Germanien,* Heidegger est beaucoup plus explicite au sujet de ce qu'il appelle les trois *« Gewalten »* créatrices du *Dasein* historial, à savoir les « puissances de la poésie, de la pensée, de la création d'État » *(Die Mächte der Dichtung, des Denkens, des Staatschaffens*[2]*)*. La triade de ces créateurs entend et fait entendre enfin l'inouï du *pólemos* originaire. Cet inouï, les trois créateurs le portent, ils le portent d'abord en eux, près d'eux, chez eux, *« bei sich »* comme une voix muette et à laquelle ils répondent en en prenant la responsabilité. Ils œuvrent dans cette responsabilité. Cette œuvre est la leur, puisqu'ils portent l'inouï en eux et en prennent la responsabilité. Mais cette œuvre n'est pas la leur puisqu'ils ne font qu'entendre l'inouï.

Leur oeuvre porte seulement le sceau ou la signature du *pólemos* originaire qui a projeté et développé l'inouï. Nous parlons d'œuvre pour *Schaffen,* car Heidegger ne cesse, dans les lignes qui suivent, de déterminer ce *Schaffen* en *Werken* et *Werk,* sans distinguer entre les trois *Gewalten* du poète, du penseur et de l'homme d'État. Si l'on isole un peu artificiellement la figure de l'homme d'État, on peut se demander ce que signifie en 1935 la stratégie retorse de Heidegger. Après ce qu'on a dit du *Kampf* originaire et pré-anthropologique, pré-subjectif, pré-personnel, pré-politique, pré-polémologique, personne ne devrait avoir le droit d'écrire et de signer « *Mein Kampf»,* sans présomption ridicule, en tout cas sans s'en tenir à un sens très dégradé du *Kampf*. Néanmoins, se voulant homme d'État, instituteur d'un nouvel ordre

1. *Einführung in die Metaphysik,* p. 47.
2. Bd. 39, p. 144.

et d'un nouvel État, est-ce que l'auteur de *Mein Kampf ne* pouvait pas se réclamer du pólemos originaire ? À supposer que Heidegger ne trouve aucune autre objection à sa politique, hypothèse que nous n'examinerons pas ici, Hitler aurait peut-être pu dire : le « mein # de Mein *Kampf* ne signifie pas une réappropriation anthropologico-subjectale. Dans l'écoute respectueuse du *pólemos* originaire, en ce qu'il a de plus inouï, *Mein Kampf* dit « ma » manière, c'est-à-dire « notre » manière de porter *(tragen)* le *Kampf* originaire. Je parle, comme vous, Heidegger, de notre responsabilité, de la mission *(Sendung* [1]*),* de la « mission *(Auftrag)* spirituelle historiale du peuple allemand [2] », je *porte* la responsabilité de cette mission *(Auftrag).* Ma réponse est *notre* réponse au *Kampf* originaire, je ne fais qu'entendre et développer ce qu'il a projeté de façon inaudible. À suivre le principe d'une telle réponse, l'écoute heideggerienne n'offre aucune garantie, à supposer que de telles garanties puissent jamais exister, contre l'usage que le régime d'alors peut faire de cette écoute pensante d'Heraclite. Non seulement Heidegger fait alors chorus avec ceux qui n'ont que le *Kampf* à la bouche, mais il peut leur fournir la justification la plus digne et la plus pensante, ce qui peut toujours épaissir plutôt que dissiper l'équivoque et le malentendu, le *sich verhören* essentiel. Plus haut, nous suggérions que Heidegger n'avait pas assez thématisé ou formalisé l'équivoque essentielle de toutes ces stratégies. Mais nous ajoutions que de toute façon, elles ne sont jamais totalement objectivables, thématisables et formalisables. Cette limite est même le lieu de la décision, de la décision en général, de la décision politique en particulier, sa tragique condition de possibilité, là où elle ne peut finalement se laisser guider par un savoir. Et puis dire qu'une *stratégie* ou le calcul d'un *stratagème* n'est pas formalisable, n'est-ce pas encore situer le projet de formalisation dans quelque économie de la guerre ?

Pour précipiter la conclusion d'une conférence trop longue, situons très vite, dans l'histoire de cette philopolémologie, ce qui accorde de façon peut-être peu visible et à peine audible, une certaine négativité de l'écoute (la non-écoute, l'inaptitude au *Horchen,* la surdité de l'*Überhören,* du *sich Verhören,* la mésentente, le malentendu, le ne-pas-vouloir — ou ne-pas-pouvoir-entendre) à une certaine *dégénérescence de la vue* d'une part, au *sacrifice* d'autre part. Dans les deux cas, cette négativité fépond au sens, à la possibilité et à la nécessité de ce que Heidegger

1. Bd. 39, p. 151.
2. *Discours de rectorat, op. cit.,* p. 7.

appelle en général, mais aussi dans ce contexte, le *Verfall,* la chute ou la déchéance.

Le conflit *(Kampf),* c'est la *phúsis* en tant qu'elle institue (elle ne s'oppose pas au *nómos)* mais aussi en tant qu'elle garde ce qu'elle institue. C'est l'institution elle-même, au double sens de ce mot, l'instituant et l'institué. Quand le conflit s'arrête, quand on n'entend plus ce qui en lui est inouï, l'étant ne disparaît pas, mais il n'est plus gardé, affirmé, maintenu *(behauptet [d.h. als solches gewahrt]),* il devient un objet *(Gegenstand, Vorhandene),* un objet *disponible* là où le monde a cessé de devenir monde *(keine Welt mehr weitet).* Il devient soit un objet pour le regard *(Betrachten, Anblick),* soit une forme ou une image qui nous fait face, soit l'objet d'une production calculée. Dans cette chute du *pólemos,* dans ce *Verfall,* la *phúsis* originaire déchoit *(fällt herab)* du rang de modèle *(Vorbild)* au rang de reproduction et d'imitation *(Abbilden, Nachmachen).* La *phúsis,* l'institution instituante, devient la Nature *(Natur)* qu'on oppose à l'Art. La *phúsis* était le surgissement originaire de la force, du pouvoir ou de la violence, du *Gewalten des Waltenden,* le *phaínesthai* au sens majeur de l'épiphanie du monde. L'inouï tombe maintenant au rang de spectacle, dans la visibilité apaisée des objets qui nous font face. Cette déchéance ne consiste pas à devenir visible, c'est aussi une déchéance de l'œil. Comme l'ouïe, le voir souffre quand s'apaise le *pólemos* originaire. Alors qu'il pénétrait à l'intérieur du *Walten* au moment de l'esquisse de l'œuvre, le voir devient superficiel, œil du dehors, simple considération de spectateur ou examen d'inspecteur *(Ansehen, Besehen, Begaffen).* La vue dégénère dans l'*optique,* c'est-à-dire aussi dans la technique de la vue, voilà le *symptôme,* c'est-à-dire la chute. Cette nouvelle cécité n'exclut donc pas plus le spectacle que la surdité n'exclut le bruit, elle va de pair avec un tintamarre culturel plus bruyant qu'auparavant *(lauter als je zuvor).* Le *pólemos* dégénère en polémique. Les créateurs (poètes, penseurs, hommes d'État) se sont alors éloignés du peuple, on les regarde comme des excentriques ou des ornements culturels. Ils sont à peine tolérés *(geduldet* [1]) quand le *pólemos* originaire se retire. Cette tolérance, ce peu de tolérance est en vérité une intolérance.

La brève remarque de l'*Einführung* [...] sur l'intolérance est soutenue par une pensée du *sacrifice,* une pensée plus radicale, plus dure et plus saisissante qui avait été développée dans le séminaire antérieur de la même année sur *Germanien,* le premier séminaire sur Hölderlin, en

1. P. 48.

particulier dans le § 10 qui inscrit *ce* poème et Hölderlin dans l'horizon de la pensée d'Heraclite, même si Heidegger ne néglige pas la différence des temps entre les deux. Le fait de ne pas entendre *(überhören* encore) le poète qui annonce l'être futur d'un peuple est défini comme un sacrifice. L'*Überhören* est en vérité un sacrifice. C'est même le sacrifice de la vérité, et ce sacrifice passe par l'oreille. En vérité, ce sacrifice de la vérité est le mouvement même de la vérité. Les initiateurs ou les prémices *doivent* être sacrifiés *(müssen die Erstlinge geopfert werden* [1]). Et cela vaut aussi bien pour les poètes que pour les penseurs et les hommes d'État quand il s'agit d'une mutation fondamentale ou d'une fondation. Cette nécessité de l'exclusion sacrificielle peut être interprétée dans le ton de Heidegger, précisément quand il parle du ton fondamental *(Grundstimmung),* ou, dans cette *Grundstimmung,* quand il parle du conflit de la joie et du deuil. Mais on peut aussi formaliser la nécessité de la forclusion sacrificielle de façon abstraite ou sur un autre ton, comme celui de Rousseau par exemple quand il explique que les fondateurs ou les législateurs doivent ne pas appartenir à cela même qu'ils fondent ou instituent : ils doivent y être étrangers ou tenus pour étrangers, *a priori* exclus. L'ostracisme et le sacrifice, la répression, le refoulement, la forclusion, l'impossibilité de tolérer l'instance fondatrice fait structurellement partie de ce qui est fondé. L'institution ou la fondation ne peut être elle-même fondée, elle inaugure au-dessus d'un abîme inaudible et ce savoir est intolérable. Ce n'est d'ailleurs pas un savoir, par définition. C'est l'expérience de la fondation comme expérience de *l'Abgrund.* Ce qui fonde ou justifie ne peut être fondé ou justifié. N'oublions pas que la même année, dans *Der Ursprung des Kunstwerkes,* la vérité s'énonce comme un combat originaire *(Urstreit),* l'opposition thétique de l'éclaircie et de la double dissimulation *(Gegeneinander von Lichtung und zwiefacher Verbergung).* Et parmi les quatre manières essentielles pour la vérité de s'instituer dans l'étant qu'elle ouvre, il y a l'acte fondateur de l'État et le sacrifice essentiel *(das wesentliche Opfer* [2]*).* Dans *Germanien,* l'allusion au sacrifice ne vient pas longtemps après une autre lecture et une autre traduction de l'aphorisme 53 d'Heraclite [3]. Nous ne pouvons l'analyser ici de près. Heidegger se plaint encore de la traduction courante, notamment de celle de *patér :* par père. En 1966-67, il ne protestera plus, semble-t-il, quand, dans le séminaire conjoint qu'il consacre avec lui à Heraclite,

1. Bd 39, p. 146.
2. *Holzwege,* pp. 49-50.
3. Bd 39, p. 123 et suiv.

Fink garde les mots de guerre, de père et de roi. Mais laissons cela pour l'instant. Retenons seulement que le séminaire sur *Germanien,* dans une lecture d'Heraclite analogue à celle de l'*Einführung* [...], propose une traduction comme telle, entre guillemets cette fois, dans laquelle les mots entre parenthèses ont disparu. *Basileús* n'est pas traduit par *waltender Bewahrer* mais par *Beherrscher,* le maître ou le seigneur. Cette différence devient peut-être plus signifiante si on se rappelle que *eleútherous,* traduit par «libre» *(Freie)* dans l'*Einführung* [...], ce qui est, si je puis dire, normal, se trouvait alors traduit par *Herren* (seigneurs ou maîtres), par opposition à esclaves *(doúlous, Knechte).* Dans le contexte que j'ai essayé de délimiter non sans violence, nous devrions, avec plus de temps, prêter la plus grande attention à d'autres motifs que je signale brièvement.

Au foyer de cette lecture, il n'y a pas seulement l'aphorisme 53 mais deux autres aphorismes d'Heraclite qui nomment le *pólemos.* L'un dit que la justice *(díkē)* est le conflit *(éris).* Et le commentaire de Heidegger - qui écrit *« díkē éris — Recht* ist *Streit »* - tend à souligner, contre le sens commun, l'appartenance réciproque de la justice et du conflit qui s'entendent entre eux, si on peut dire, dans leur *Zusammengehörigkeit.* L'autre aphorisme (67) dit du dieu qu'il est guerre et paix, comme il est jour et nuit, hiver et été, abondance et famine - comme il est le feu qui se transforme ainsi. Le feu sera un thème important du séminaire avec Fink. Traduisant cette fois *pólemos* par guerre *(Krieg)* Heidegger le fait naturellement sans bellicisme (même geste chez Schmitt, dans *Le Concept du politique,* on s'en souvient), comme il insiste sans irénisme sur *eirēnē :* le dieu est aussi paix. Il faut entendre l'harmonie entre guerre et paix, l'*Einklang,* l'accord auquel renvoie le contradictoire *(Widerstreit),* comme la contradiction dans laquelle oscille ou résonne l' *Einklang.* Au cœur de cette configuration thématique, il aurait naturellement fallu méditer, dans le séminaire sur *Der Rhein,* ce qui est dit de la *Feindseligkeit.* Ce mot signifie couramment l'hostilité mais il se laisse difficilement traduire ici, surtout selon l'écoute qu'en propose Heidegger. Il donnerait à entendre une sorte d'inimitié originaire (ursprüngliche *Feindschaft* [1]) qui règne *(waltet* encore) à l'entrecroisement des contraires *(in dieser sich überkreuzenden Gegenstrebigkeit waltet die ursprüngliche Feindschaft).* Mais une fois de plus, cette inimitié originaire ne produit pas la dispersion éclatée des contraires, elle en est plutôt l'unicité originaire *(ursprüngliche Einigkeit).* Et c'est pourquoi elle aurait

1. P. 245.

aussi le caractère de béatitude, de félicité, de *Seligkeit*. La félicité de cette inimitié originaire constituant l'unité d'un être, celle-ci doit aussi conserver « la plus haute pureté [1] ». La *Feindseligkeit* donnerait comme l'économie secrète, idiomatique, en un seul mot, d'une réconciliation. Non pas d'une réconciliation dans l'amitié, mais d'une réconciliation *entre* l'amitié et l'inimitié, une réconciliation portée dans la même épreuve, dans la mêmeté-non-identique de l'expérience.

Heidegger ne nomme jamais l'ennemi, semble-t-il, ni la haine. Pourquoi n'évoque-t-il pas la voix de l'ennemi si entre le *pólemos* et la *philía,* le logos assure une telle homologie ? Pourquoi cette dissymétrie ? Si nous devions tenter de rassembler encore davantage cette pensée en retrouvant la portée du *Tragen* et de l' *Austrag* que nous mettons à l'épreuve depuis la voix de l'ami que chaque *Dasein bei sich trägt,* nous pourrions rapprocher cette réconciliation de ce que dit ailleurs Heidegger de l'*Austrag*. Ce mot joue un rôle majeur non seulement dans certains textes cités plus haut, notamment *Die Sprache,* mais aussi dans *Identité et Différence,* à la fin de la *Constitution onto-théologique de la métaphysique*. Dans son sens courant, *Austrag* pourrait se laisser traduire par distribution, règlement (par exemple le règlement et la solution d'un conflit). Nous avons vu comment, dans *Die Sprache,* Heidegger l'entendait aussi comme la portée, voire la gestation et la portée à terme de la différence aussi bien que de l'intimité *(Innigkeit)*. Le traducteur français de *Identité et Différence* rappelle que *Austrag,* qu'il traduit par « Conciliation », est aussi la « traduction étymologique un peu approximative » de différence *(dis-fero* - aus-tragen). Et il cite [2] un texte de Heidegger [3] précisant que « Différence *(Unterscheidung),* en tant que *Differenz,* veut dire qu'il y a accord permanent *(Austrag)* entre l'être et l'étant ». Voilà donc que la différence devient en quelque sorte synonyme de paix, un autre nom pour l'accord, l'harmonie ou la conciliation, voire la réconciliation, puisque Heidegger définit aussi l'Austrag comme « la réconciliation du conflit » *(Die Versöhnung des Streites* [4]). Dans les dernières pages de la *Constitution* onto-théologique *de la métaphysique,* l''*Austrag,* en tant que préambule, seuil ou lieu préliminaire *(Vorort)* de l'essence de la différence entre l'être et l'étant, devient aussi le seuil par lequel le Dieu entre dans la philosophie. Mais ce dieu de la philosophie ou de l'onto-théologie est un dieu auquel

1. P. 241.
2. *Questions I,* p. 256.
3. *Das europäische Nihilismus,* p. 185.
4. *Questions I,* pp. 256, 299.

l'homme ne peut s'adresser : ni par la prière ni par le sacrifice *(Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern* [1]). Si j'entends bien, le dieu auquel on s'adresse *au-delà* de l'onto-théologie, le dieu qui ne serait plus le dieu des philosophes et des savants, le dieu qui ne serait plus fondement de l'être ou *causa sui,* ce dieu qu'on appelle par la prière et qui peut entendre *(Erhören)* voire exaucer la prière, serait un dieu auquel il est possible et sans doute nécessaire d'offrir le sacrifice.

Ces allusions explicites au sacrifice sont sans doute assez rares et discrètes. J'en ai signalé trois ou quatre. Mais elles orientaient déjà une tentative ultérieure et plus patiente pour mieux percevoir ce que Heidegger aura entendu, sous-entendu ou non, je veux dire non entendu, sous ce mot de sacrifice. Pour le suivre sur ce chemin préliminaire aujourd'hui, j'ai cru devoir écouter Heidegger, l'écouter écouter sa langue, s'y débattre ou en jouer. J'ai cru devoir le faire jusqu'à un certain point, toujours difficile à discerner, ce point où, pour entendre la singularité de l'idiome, il faut aussi la pluralité, voire l'*Auseinandersetzung* des idiomes. Il faut plus d'une oreille. Plus qu'une oreille. Quand il parle de Hölderlin, Heidegger précise qu'il faut entendre *(hören)* chaque vers non pas en y cherchant quelque harmonie imitative, quelque peinture des sons *(Klangmalerei)* mais à partir de la « plénitude de sa vérité, où le son et le sens ne sont pas encore désunis » *(wo Klang und Sinn noch nicht zertrennt sind)* [2]. La traduction risque toujours cette dissociation — qui est aussi une guerre et un sacrifice, le choix n'étant peut-être laissé qu'entre plusieurs qualités et plusieurs événements du sacrifice.

Le sacrifice de Hölderlin, que les Allemands n'ont pas entendu, c'est aux yeux de Heidegger un sacrifice exemplaire. Après avoir rappelé que les poètes initiateurs ne sont pas écoutés et qu'ils sont voués au sacrifice, Heidegger ajoute : « Hölderlin est un poète de cette sorte » *(Hölderlin ist ein solcher Dichter).* Mais qui aura entendu celui qui annonce à son peuple qu'il n'a pas entendu le poète sacrifié ? Que fait en parlant quelqu'un qui dit à son peuple : « Vous n'entendez pas le poète sacrifié, vous n'entendez pas celui qui a dit *« Ich aber bin allein »,* (Mais moi je suis seul) ; écoutez-le enfin, il est exemplaire. Cessez de le sacrifier » ? Le médiateur, ou l'intercesseur, est nécessairement dans la même situation, tout aussi exemplaire, que celui qu'il voudrait faire entendre et que pour l'instant il est seul à entendre. Toujours le

1. P. 70.
2. Bd. 39, p. 240.

médiateur dit en vérité : « Ich *aber bin allein* », vous ne m'écoutez pas, quand m'écouterez-vous écouter Heraclite, Hölderlin, et quelques autres ? Quand cesserez-vous de me sacrifier ? Quand écouterez-vous la voix de cet étrange ami que votre *Dasein* porte chez lui *(bei sich trägt),* de cet ami-ennemi qui vous parle au cœur d'une *Feindseligkeit,* de cette inimitié originaire qui à jamais nous rassemble pour le meilleur et pour le pire ?

Bien entendu, je réserve pour une autre fois le titre instable et multiple que j'aurais voulu donner à cette lecture : « le sacrifice de Heidegger », non seulement le sacrifice en général, mais le sacrifice *de* Heidegger, ce qu'il a pensé ou non du sacrifice, du sien, par exemple, qu'il s'y soit offert ou qu'on l'y offre encore. À bon entendeur salut.

Table

Avant-propos 11
1. Oligarchies : nommer, énumérer, dénombrer 17
2. Aimer d'amitié : peut-être - le nom et l'adverbe 43
3. Cette «vérité» folle : le juste nom d'amitié 67
4. L'ami revenant (au nom de la «démocratie») 93
5. De l'hostilité absolue. La cause de la philosophie et le spectre du politique 131
6. Serment, conjuration, fraternisation - ou la question « armée » 159
7. Celui qui m'accompagne 195
8. Replis 219
9. « En langue d'homme, la fraternité... » 253
10. « Pour la première fois dans l'histoire de l'humanité» 301

L'oreille de Heidegger
Philopolémologie *(Geschlecht IV)*

1. Portées de voix. Rhétorique de l'amitié 343
2. L'avoir, l'être et l'autre : tendre l'oreille, accorder ce qu'on n'a pas 367
3. Quelques-uns (Le mariage du ciel et de l'enfer) 391
4. Tautologie, monologie, otologie. Le sacrifice de Heidegger. 403