

Le boisseau de sel. Réactiver l'amitié politique par-delà Jacques Derrida

Auteur : Robin, Marius

Promoteur(s) : Collamati, Chiara

Faculté : Faculté de Philosophie et Lettres

Diplôme : Master en philosophie, à finalité approfondie

Année académique : 2024-2025

URI/URL : <http://hdl.handle.net/2268.2/24783>

Avertissement à l'attention des usagers :

Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative"(BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.

Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.

LE BOISSEAU DE SEL

*Réactiver l'amitié politique
par-delà Jacques Derrida*

Mémoire de fin d'études
présenté en vue de
l'obtention du diplôme de
Master en Philosophie par
MARIUS ROBIN.
Sous la direction de Madame
CHIARA COLLAMATI

« La haine est toujours partiale mais l'amour l'est plus encore »
Goethe, *Les affinités électives*¹

« Ils estoient plus amis que citoyens, plus amis qu'amis ou que ennemis de leur païs, qu'amis d'ambition et de trouble [...]. Si leurs actions se demancherent, ils n'estoient ny amis, selon ma mesure, l'un de l'autre, ny amis à eux mesmes ».

Montaigne, *Les essais*²

« Bien fâcheuse est la vérité si elle fait naître la haine, ce poison de l'amitié ; mais la flatterie est pire encore quand son indulgence peu laisser un ami courir à l'abîme »

Cicéron, *L'amitié*³

¹ Goethe, *Les affinités électives*, trad. J.-J. Pollet, éd. Flammarion, Paris, 2009, p.149.

² M. de Montaigne, « De l'Amitié », dans *Les essais*, éd. Gallimard, coll. « Pléiade », Paris, 2011.

³ Cicéron, *L'Amitié*, éd. Arléa, Paris, 2024, p.79.

Remerciements

Ce mémoire est un témoin de métamorphose – lorsque l'amitié m'a propulsé hors de moi.

Merci à ma promotrice Chiara Collamati pour son soutien intellectuel, ses conseils éclairants, et son fil d'Ariane au milieu du labyrinthe.

Merci à Claire et à Théo pour les bières sans alcool et les échecs,

Merci enfin à ma maman pour son soutien indéfectible et pour sa relecture impitoyable.

Je dédie ce travail à ma chère Mamy.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	2
INTRODUCTION.....	5
AMITIÉ, POLITIQUE, ESQUISSE D'UNE CARTOGRAPHIE CONCEPTUELLE.....	5
a. <i>Qu'en est-il de l'amitié aujourd'hui ?.....</i>	4
b. <i>Un regard vers l'antiquité.....</i>	9
c. <i>La césure de la Modernité.....</i>	13
d. <i>Politiques de l'amitié de Jacques Derrida : dernier jalon de la philia et point de départ.....</i>	16
SECTION I	
AMITIÉ (ET) POLITIQUE	
CHAPITRE I.....	21
L'AMITIÉ DANS LA CITÉ : UN PROBLÈME D'EXTENSION	21
1. EXPLORATION DES ORIGINES DE LA PHILIA.....	23
<i>1.1. De Platon à Aristote : lorsque philia ne s'oppose plus à eros.....</i>	23
<i>1.2. Le bon nombre des Politikoi Philoi.....</i>	30
2. LA PHILIA PEUT-ELLE FONDER UNE CITOYENNETÉ ?	32
<i>2.1. Le débat communautarien : une discussion infinie.....</i>	32
<i>2.2. Fraternité et stasis.....</i>	38
3. L'AMITIÉ, UN PROBLÈME SATURÉ.....	41
CHAPITRE II.....	43
DERRIDA, L'AMITIÉ SANS AMITIÉ.....	43
1. LA COMMUNAUTÉ SANS COMMUNAUTÉ.....	46
<i>1.1. Panorama : de Bataille à Blanchot.....</i>	46
<i>1.2. La communauté comme subversion de la « sociabilité de fait »</i>	49
<i>1.3. Le problème de la réciprocité dans la koinonia.....</i>	52
2. DÉCONSTRUIRE LA NOTION DE POLITIQUE.....	54
<i>3.1. Dépolitisation.....</i>	55
<i>3.2. Lire Carl Schmitt entre les lignes.....</i>	58
3. AIMANCE OU L'AMITIÉ SANS FAMILLE.....	64
<i>3.1. Au-delà des logiques d'appartenance.....</i>	64
<i>3.2. Le boisseau de sel.....</i>	68
<i>3.3. L'amitié au-dessus des lois.....</i>	71

SECTION II
AMITIÉS POLITIQUES

CHAPITRE III.....	84
CONSTRUIRE L'AMITIÉ PAR-DELÀ LA DÉCONSTRUCTION.....	84
1. L'AMITIÉ PARTIALE : POUR UNE DÉSATURATION ENGAGÉE DE LA PHILIA.....	88
CHAPITRE IV.....	94
VERS DE NOUVELLES FORMES AMICALES.....	94
1. L'AMITIÉ QUI VIENT.....	94
<i>1.1. L'amitié comme mode de vie.....</i>	97
<i>1.2. Sortir des modèles affectifs institués.....</i>	100
2. LA JULIE DE ROUSSEAU OU L'AMITIÉ POLYMORPHE.....	105
3. LES AMITIÉS TERRIBLES.....	111
CONCLUSION.....	115
BIBLIOGRAPHIE.....	118

INTRODUCTION

Amitié, politique, esquisse d'une cartographie conceptuelle

a. *Qu'en est-il de l'amitié aujourd'hui ?*

À en juger par l'omniprésence de l'amitié dans toutes les sociétés humaines, rares sont les personnes qui se passent volontairement d'amis. Une grande majorité l'a déjà expérimenté au cours de sa vie, et beaucoup en font l'une des nécessités de leurs existences. Au-delà des liens familiaux, des relations utilitaires et, dans une certaine mesure, du couple romantique, l'amitié semble s'étendre en un immense tissu parmi toutes les sociétés du globe. Pourtant, l'amitié n'est pas le seul lien qui fonde une société. Il pourrait même paraître inverse au sens du terme *société*, sous-entendant la présence de liens « sociaux » et « publics », de vouloir faire de l'amitié, domaine du « privé », l'une de ses composantes. En outre, même dans le domaine dit « privé » - celui des sentiments et des affinités -, peu de gens s'accordent précisément sur ce qu'est l'amitié. Devant ces premières difficultés générales, le présent travail prend comme point de départ la réflexion suivante : aujourd'hui, aussi bien dans le débat académique que dans l'opinion publique, l'amitié semble être une exception au lien proprement politique. En persistant à définir ce dernier depuis les concepts de « citoyenneté », « représentation », « souveraineté populaire », etc., on en exclut les liens amicaux et familiaux : une telle frontière sépare l'amitié du politique, le privé du public.

De même dans l'autre sens : pour parler d'amitié, le terme « communauté politique » n'est pas celui qui se présente immédiatement comme le plus approprié. Nous parlons d'un groupe d'amis, d'une « amicale » tout au plus, mais le nombre circonscrit de ses membres n'atteindra jamais celui, indéterminé et en principe illimité, à partir duquel on peut définir quelque chose comme un groupe politique. Ici alors la piste se dédouble et le thème se décentre, depuis une distinction fondamentale : d'une part, l'amitié est un lien politique au sens très large de la relation de vivre-ensemble, d'autre part, ce rapport spécifique n'est pas *immédiatement* politique – quoiqu'il puisse bien sûr le devenir dans un second temps, à travers des évolutions affectives.

En effet, même en admettant qu'une amitié puisse s'exprimer dans un contexte militant ou dans le cadre d'activités politiques (elle peut par exemple naître au sein d'une action de désobéissance civile, se renforcer au travers du quotidien de la lutte, etc.), cette amitié

s'éprouvera d'abord dans l'intimité des sentiments, des affects et de la « vie privée ». La communauté politique peut bien lier des humains qui ne se connaissent pas mais qui partagent des intérêts similaires. Dans le cas du militantisme, ces derniers peuvent partager des valeurs ou certains objectifs stratégiques. Toutefois, le lien amical semble résister à ces configurations, dans la mesure où le simple fait de partager des intérêts, ou bien la seule lutte contre un ennemi commun ne peuvent garantir à eux seuls la solidité de l'amitié telle qu'on l'entend communément. Quand bien même des camarades peuvent au fil du temps et au gré des circonstances devenir des amis, ce qui fait le propre de leur amitié n'est pas réductible à leur camaraderie. Chacun peut vivre avec ses compagnons de lutte, ses pairs, sœurs, frères et citoyens dans l'amour et l'affection ; il demeure cependant que tant qu'un lien plus intime ne se crée pas à la suite de cette vie commune, on ne les appellera pas directement des amitiés.

Il y aurait donc une oscillation entre deux acceptations différentes de l'amitié lorsque nous la comparons aux autres liens qui nous entourent. D'un côté, l'amitié renvoie à l'intimité privée non familiale et, en vertu de cela, elle se distingue des autres liens ; de l'autre, elle leur ressemble par l'affection, la bienveillance, l'altruisme apparent qu'elle met en jeu, si bien qu'on pourrait presque se demander si tout type de lien n'est pas une certaine forme d'amitié. Dans le premier cas, il s'agirait de penser le politique depuis l'amitié ; dans le second, l'amitié depuis le politique.

Les deux acceptations posent cependant des problèmes. La première rend le débat inopérant. L'amitié n'étant plus considérée comme une relation politique depuis plusieurs siècles, penser ces dernières depuis le lien amical tend à clore chaque terme dans sa sphère séparée. En d'autres termes, la politique ne serait qu'une forme particulière et utilitaire de l'amitié. Au vu de l'aspect subjectif des pratiques d'amitié et de son absence de valorisation sociale vis-à-vis des pratiques du lien politique, il deviendrait très difficile pour elle de guider ces relations politiques selon ses propres termes sans les reconduire dans l'intimité du privé.

La seconde acceptation quant à elle, bien qu'elle dresse un constat légitime, rend le débat homogène et « nivelle » ce qui fait la spécificité de l'amitié. En effet, la définir depuis le politique implique de la penser à travers les critères et les catégories politiques ; en d'autres termes, *le lien* à l'origine de l'amitié serait d'ordre stratégique (en vertu d'un ennemi à combattre) ; ou moral (en vertu de valeurs partagées), ou encore utilitaire (au regard du maintien du foyer, etc.). Finalement, par ce raisonnement, nous ne définissons encore l'amitié que par la négative, ne lui octroyant d'autres caractéristiques que sa différenciation d'avec le reste.

Au niveau subjectif ces deux notions – amitié et politique - ont des places différentes

dans la vie de chacun. Leurs rencontres oscillent selon les évènements quotidiens. C'est pourquoi elles ne sont assurément jamais réductibles l'une à l'autre. En parallèle, dans la tradition philosophique, la place accordée au politique s'est accrue à mesure qu'a baissé celle accordée à l'amitié. Elles se sont totalement séparées l'une de l'autre, ce qui rend particulièrement ardue la tâche de délimiter clairement les contours de la notion de « politique » dans une perspective éthique et quotidienne. Car chacun est pratiquement concerné par l'amitié, chacun sera à priori capable sinon de définir l'amitié, du moins d'entretenir une discussion sur elle. Chacun en aura au moins une définition minimale, au moins une expérience personnelle. « Le politique », quant à lui, quoiqu'il puisse appartenir au vécu quotidien, est pourtant plus difficile à cerner : parlons-nous de « la politique » (représentative) ou du politique au sens de ce qui organise la vie commune, déterminant sociologiquement les individus ? Parle-t-on de la structure d'un État, d'un mode de production, de la participation citoyenne, de l'engagement politique ? Doit-on dire que tout est politique, ou plutôt, comme l'exprime Foucault, que tout peut le devenir ? Finalement, est-il seulement possible d'affirmer que tout être humain fait l'expérience directe du politique dans son quotidien, sans poser les termes de la question elle-même à l'intérieur de catégories politiques ? En acceptant l'idée que « tout est politique », on retranche néanmoins de cette définition l'aspect direct de cette expérience, qui est pourtant essentiel. En tout cas, l'amitié comme expérience directe semble ici s'opposer à l'expérience indirecte du politique.

Cette division entre privé et public, qui sépare en deux la question de l'amitié, produit bel et bien un effet de complication : l'amitié est un sujet trop précieux, trop intime, trop directement vécu, pour se laisser définir par l'impersonnalité de la politique, de la *res publica*, de la « justice » et du droit. Le fossé qui sépare ces deux thèmes semble conférer à l'amitié une sorte d'immunité. Elle posséderait sa propre loi, elle éviterait (à condition qu'elle soit sincère) la froideur du calcul, elle ne naîtrait pas d'une ressemblance entre des opinions mais d'une ressemblance de mode de vie.

C'est en ce sens que parler d'amitié depuis le politique « nivelle » l'amitié. D'une façon ou d'une autre, on se rendra vite compte qu'elle échappe toujours aux concepts de la philosophie politique. Et ce notamment, car, en opérant pareillement, nous nous limitons à juger nos expériences intimes au regard de critères qui ne le sont pas, et par là, nous comprenons l'amitié comme une sorte d'altérité « *per defectum* », ou comme un sous-genre du lien politique, alors que notre enquête cherche à la connaître spécifiquement, dans sa « positivité ». Et pour l'instant, l'amitié reste encore une tache aveugle dans notre vision du problème. Devant cette impasse, notre question demande donc un examen plus approfondi, de manière à retracer ce que chacun

peut sentir d'une amitié profonde : que celle-ci dépasse la seule similitude d'intérêts et de valeurs, qu'elle n'est pas calculatoire, que les puissants affects qu'elle déploie font d'elle davantage une forme d'altérité « *per excessum* », une sorte de lieu relationnel qui échappe aux mécanismes des relations publiques, des politesses, de la mondanité.

Ces réflexions préliminaires nous indiquent donc que les liens politiques classiques ne peuvent suffire à expliquer la spécificité de l'expérience de l'amitié, sinon par la négative et d'une façon formelle. La difficulté à élaborer un langage amical (ou sur l'amitié) est renforcée par notre monde moderne, qui par la survalorisation de certains liens provoque et entretient une désertion du langage amical et de ses pratiques. Une certaine pauvreté linguistique réduit la grande diversité des liens amicaux à un seul terme pour les définir tous : « l'ami ». De la même façon, l'absence de cadres culturels ou légaux en faveur de l'amitié, de formes alternatives d'amitié hors des codes du travail, des vacances, des sorties codifiées traditionnelles, tout cela mène à un appauvrissement de l'imagination à l'endroit du développement de cette forme relationnelle et de ses conditions d'évolution quotidiennes – en vue de créer, non pas tant de la cohabitation (comment se supporter), mais de la co-intensité (comment se grandir mutuellement). Les anciens tissus relationnels se délient au fil des avancées technologiques, et la solitude non recherchée prend des proportions parfois inquiétantes, comme au Japon, où, face à une misère relationnelle croissante, s'est récemment ouvert un marché amical parallèle proposant les services de « faux amis » payés à l'heure pour discuter.

Il ne s'agit ni de prétendre que l'amitié était « mieux avant », ni qu'il y en avait davantage ou qu'on était plus proches, etc. Au contraire, l'amitié survit très bien sous ses multiples formes plus ou moins reconnues. Ce qui disparaît, c'est l'imagination de nouvelles formes d'amitié, la recherche des conditions qui lui permettent de se développer. En un mot, les formes de liens largement promus et investis de nos jours (la famille, les copains, les collègues, etc.) n'appartiennent pas en propre aux humains qui les vivent. On peut avancer que la construction de ces liens disparaît au profit d'un « prêt-à-porter », qui obstrue la vue d'une redéfinition des conditions dans lesquelles nous vivons nos amours, nos amitiés, nos affects. Dès lors, aimer est permis par une forme sociale qui n'appartient pas aux amants. Elle a pour conséquence une répétition du sentiment amoureux (ou amical), mais n'a plus accès à ses conditions d'évolution.

À ce titre, la richesse de l'amour est à chercher dans l'organisation des conditions de l'amour, au sein de ce vaste champ oublié des *nouvelles pratiques amicales*, que nous pourrions désirer, dans l'optique de vivre plus intensément notre rapport aux autres, si les conditions

matérielles se réunissaient en leur faveur. La précarisation de l'amitié par nos sociétés modernes occidentales rend difficile la tâche de la définir positivement.

b. *Un regard vers l'Antiquité*

Dans l'Antiquité, il existait déjà une division entre *polis* et *oikos*. Tandis que l'acte politique est participation libre et active à la *polis*, l'*oikos* est quant à lui régi par la nécessité. Aristote y distingue trois niveaux : l'individu, le foyer, et la Cité. Pourtant, cette division est loin d'empêcher toute relation dialectique entre le foyer et la Cité. En ceci, elle est essentiellement différente de celle qu'opère la modernité. On peut avancer qu'elle est d'abord une différenciation sur un mode de subsomption : la *polis* intègre les différents *oikoi*. Ainsi, bien que ces deux niveaux de sociabilité ne coïncident jamais parfaitement, il reste que pour les philosophes de la Grèce antique, tout ce qui touche au foyer est proprement et même immédiatement politique. La *polis* est définie chez eux comme la coexistence du privé (*oikos*) et du public. Il apparaît alors qu'en étendant notre définition du lien politique au-delà de la seule politique représentative (ce que nous comprenons maintenant comme une réduction moderne) nous pouvons admettre tout autant les liens familiaux que les relations professionnelles et même civiques, qui caractérisent finalement les relations guidées par certaines règles de vivre-ensemble. Mais tandis qu'en élargissant notre spectre nous pouvons finalement toutes les concevoir comme participant au politique, un type de lien semble invariablement résister à notre désir d'unification, dans l'Antiquité comme dans notre modernité : le lien d'amitié, qui ne semble pas répondre aux mêmes règles que les autres.

En Grèce antique, l'amitié possédait une place primordiale et particulièrement déterminante dans la configuration politique de la cité athénienne. Aristote observait à cet endroit que « l'effet de la politique est avant tout de produire une amitié (E.N., 1154b22) ». Les résonances conceptuelles entre l'éthique et le politique sont ici nombreuses : de la même manière que des amis ne se traitent pas injustement, la justice politique a pour préoccupation de garantir la *philia*, l'acte d'aimer. En Grèce antique, l'éthique de la *philia* infiltre constamment la politique et ces deux dimensions sont poreuses⁴. L'extension de la *philia* à toute la *polis* reste pourtant compliquée, comme lorsqu'Aristote distingue les trois sortes d'amitié (vertu – plaisir – utilité) et applique cette dernière distinction aux différents types de communautés politiques, dans l'optique de les distinguer. Au demeurant, quoique cette porosité

⁴ R. Mulgan, « The role of friendship in Aristotle's political theory » (1999). Cf infra, chap I., pp19-20.

ne se fasse pas sans heurts, Aristote semble bien conscient de ces difficultés⁵. En outre, à la différence de la cité idéale décrite par Platon, où il s’agissait de conserver les rapports intimes du foyer, jugés les meilleurs, mais de les étendre à la Cité entière, Aristote se dégage de cette conception en observant dans le Chapitre X du livre IX de l'*Éthique à Nicomaque* que le bon nombre d’amis est celui en fonction duquel une vie commune est possible avec chacun en particulier. Un ami véritable se distingue nettement d’un compagnon de navigation, en vertu précisément de ce que dans le second cas, la traversée commune d’un péril rapproche deux individus, mais à la différence du premier, n’enclenche pas nécessairement une bonne entente quotidienne, ni n’engage à la vie commune.

On pourrait toutefois rétorquer qu’en Grèce antique ce sont plutôt les rapports de fraternité qui participent au Bien et à la Vertu. C’est là un argument légitime : dans la mesure où Aristote lui-même y insiste, il n’y a pas une opposition nette entre fraternité et Bien mais plutôt une nuance. En effet, la fraternité participe au bien. Toutefois, elle n’y participe que dans des actes secondaires et accidentels, et de fait, ne garantit pas à l’acte vertueux la nécessité et la solidité qui caractérise au contraire l’amitié véritable qui, de son côté, privilégie l’activité d’aimer à la demande d’être aimé (*E.E.*, 1239a30). À ce titre, tous les liens (politiques ou non) ont l’air de procéder de la *philia*, quoique l’ordre logique entre l’original et ses dérivations reste débattu par Aristote lui-même (*E.E.*, 1236b20 ; *E.N.*, 1157a30). À titre d’exemple, Aristote se demande si l’amitié par utilité est nommée « amitié » en vertu de ce qu’elle procède véritablement de la *philia*, ou si on la nomme telle seulement par dérivation. Plus concrètement encore, y a-t-il de la vertu (du désintéret, de la générosité, de la probité) dans l’amitié politique, qui pourrait permettre une *philia* étendue entre les citoyens ? L’amitié peut-elle être le fondement des rapports politiques étendus sur une échelle plus vaste que celle de l’*oikos* ? Une réponse univoque ne peut être donnée. On peut seulement constater, à ce niveau, que l’indétermination dans les textes d’Aristote sépare les commentateurs : certaines lectures font de l’analyse aristotélicienne une base conceptuelle pour penser une éthique démocratique, tandis que d’autres, moins charitables, plient l’interprétation en direction d’une éthique aristocratique⁶.

Le thème de la *philia*, né en Grèce antique comme nous l’avons vu, traverse en réalité l’ensemble de la pensée philosophico-politique occidentale. Un moment particulièrement

⁵ J.-C. Fraisse, *Philia : la notion d’amitié dans la philosophie antique*, Essai sur un problème perdu et retrouvé, éd. Vrin, Paris, 1974.

⁶ Positions exposées avec précision par R. Mulgan dans son article « The role of friendship in Aristotle’s political theory », op. cit. (pp.27-29), autour des notions de *concorde* et de *koinonia*.

marquant de son histoire est représenté par la reprise stoïcienne : en critiquant la conception épicurienne du lien social comme utilitaire, les stoïciens revendiquaient la dimension morale et politique que le *lien social*, dans le sillage de Platon et d'Aristote, avait toujours eu pour fonction de permettre et de maintenir. À la place d'une « communauté modeste d'intérêts, accessible à tous et ouverte »⁷, les stoïciens valorisent l'amitié comme un processus permettant de participer à l'œuvre générale du mode de vie stoïcien qui consiste à tendre vers la sagesse, la raison universelle, la communauté rationnelle des sages. La philosophie stoïcienne fait perdre à l'amitié son rôle prédominant dans la vie philosophique, la reléguant à un processus secondaire : les sages pouvant très bien être amis entre eux sans se connaître, du seul fait qu'ils sont sages, aucune réciprocité, confiance, passage et épreuve du temps n'est plus nécessaire à l'expérience amicale – autant de critères aristotéliciens dorénavant inusités et donc évacués. C'est ici la première occurrence de torsion conceptuelle : l'amitié ne répond plus aux mêmes critères. À ce titre, le stoïcisme comme l'épicurisme posent des problèmes majeurs à l'interprétation de l'éthique aristotélicienne, dont les critères pour la « vie bonne » sont transformés sans cesse⁸. Par cette modification du canon traditionnel, on remarque que le stoïcisme préfigure certaines opérations d'universalisation, de déterritorialisation et de spiritualisation de la *philia*, au sens où l'on détache ce dernier concept de ses conditions de vie pour le rendre « historiquement disponible »⁹, c'est-à-dire transposable ailleurs, et plus tard.

Plus qu'une simple parenthèse, cette transition est capitale dans la mesure où c'est elle qui outillera par la suite le christianisme dans son remaniement du *corpus* aristotélicien, lui permettant notamment l'évacuation de certains de ses concepts clés, tels que la réciprocité entre les amis, leur nombre, ou la rareté des relations fortes. La *philia*, qui était encore définie localement dans la cité athénienne, se spiritualise et perd son attache géographique. Elle est transposée au travers de l'amour du prochain, et non sans de grandes difficultés¹⁰. L'enjeu pour les commentateurs chrétiens est d'implanter l'idéal antique de la *philia* dans les cadres de la pensée chrétienne. Cette tâche soulève une question difficile et incontournable : comment la *philia*, qui est exclusive et partiale, peut-elle s'adapter à l'« extension indéfinie de l'*amor*

⁷ D. El Murr, *L'amitié (textes choisis et présentés)*, éd. Flammarion, coll. « Corpus », Paris, 2001, p.35.

⁸ Ces problèmes étaient l'objet des longs débats durant toute l'Antiquité. Ainsi, Cicéron, dans son traité sur l'amitié (*Laelius : De amicitia* (trad. Touya, C.), éd. Arléa, Paris, 2024) consacre plusieurs pages à la critique de la conception épicurienne de l'amitié (pp.51-57), quoique, comme l'indique X. Bordes dans sa traduction du texte (éd. Mille et une nuits, mai 1995), c'est à un épicurisme grossier et en vérité très éloigné d'Épicure qu'il s'adresse, provenant davantage de rumeurs populaires que d'une doctrine philosophique.

⁹ R. Koselleck, *Le futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. J. Hoock & M.-C. Hoock, éd. EHESS, Paris, 1990, pp.206-207.

¹⁰ B. Serre, *Penser l'amitié au Moyen-Âge. Étude historique des commentaires sur les livres VIII et IX de l'Éthique à Nicomaque (XIII^e-XV^e siècle)*, éd. Brepols, Turnhout, 2007.

proximi »¹¹ ? De quelle manière ce qui était l'amour d'un humain « en tant qu'il est *tel qu'il est* » peut-il devenir l'amour d'un humain « en tant qu'il est *humain* » ? Ces embarras conceptuels résonnent à travers les siècles. Le type de problèmes auquel se heurtent les exégètes chrétiens préfigure les apories rencontrées par la pensée politique moderne. On peut déjà se demander si l'abandon du terme « amitié » en philosophie politique ne vient pas de ce type de problème insoluble - l'extension de l'amitié -, et n'atteint pas son impuissance maximale, suivie de l'abandon de la *philia*, au moment où la pensée politique moderne cherchera à conceptualiser le rapport entre amitié et politique, à commencer par la question de l'universalité, de ses « limites » et de son illimitation, dont nous aurons l'occasion de discuter plus tard.

Une fois transformé et spiritualisé, le concept aristotélicien de *philia* sert dès lors le projet chrétien naissant. Au sein de ce processus d'assimilation, on peut observer deux mouvements qui s'entremêlent. D'abord, la déterritorialisation d'un concept grec qui devient historiquement disponible¹² et, ensuite, son instrumentalisation au service du projet universalisant du christianisme¹³. En captant la *philia* pour la placer entre deux désignations antinomiques (chrétien, païen) - pour en faire le vaisseau de son prosélytisme - le christianisme doit vider l'amitié de son ancien contenu grec pour en faire une forme universellement transposable. La réciprocité en amitié, qui était un critère fondamental chez Aristote, est un obstacle pour le christianisme, dont l'un des fondements est l'amour du prochain : un genre d'amour qui ne demande aucun retour, de sorte qu'un chrétien peut aimer jusqu'à son ennemi. L'*amor proximi* s'applique à tout être humain. Ce n'est plus la particularité de l'ami qui est reconnu dans l'autre par l'amitié, mais Dieu comme principe universellement créateur. Il n'y a plus de frontière entre ami et ennemi : l'ennemi, l'altérité, qui fonctionnait encore comme puissant principe d'élection chez les Grecs, est dissout. En fin de compte, l'opération d'épuration de la *philia* pour en faire un lien à géométrie variable, une forme vide, est similaire à celle commencée par les stoïciens.

Détacher l'amitié du critère de la similitude en vertu, c'est lui retirer tout ce qu'elle avait gagné avec Aristote : l'élection, au sens strict, d'une relation rare et précieuse ; c'est la faire retourner, en un sens, à l'époque homérique, où *philia* désignait un principe d'unification

¹¹ *L'amitié*, corpus compilé et présenté par El Murr, D., p.40.

¹² R. Koselleck, *Le futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, op. cit.

¹³ À propos des différences dans la pratique de l'amitié que cette captation chrétienne opère, on peut citer le thème de la rupture de l'amitié, qui était présent dans nombre de traités antiques et romains sur l'amitié, mais disparaît avec le christianisme. Saint-Augustin en donne un exemple saisissant dans ses *Confessions* (Livre IV, Chap. IX) : « Heureux celui vous aime, et son ami en vous et son ennemi à cause de vous ! Seul, il ne perd aucun être cher, l'homme à qui tous sont chers en *Celui qu'on ne perd jamais* ». En outre, on voit la naissance conjointe de la désignation de l'ennemi dans la même phrase qui définit l'ami, ce qui est une nouveauté.

cosmique (que l'on pourrait résumer à : l'amour est le principe liant du cosmos)¹⁴. Chez Aristote, la vertu est tout à la fois la finalité vers laquelle tend l'activité amicale et sa condition de possibilité. En d'autres termes, pour pratiquer ensemble la vertu, il faut que se rencontrent deux êtres qui sont similaires de par leurs vertus respectives, et qu'en plus ils deviennent amis. Dans le christianisme, à l'inverse, l'amour crée la vertu en acte dès l'instant qu'elle aime : elle presuppose, par amour, une similarité indifférenciée. Elle est indifférente à la différence.

Au sortir du christianisme, on voit finalement s'opérer une nouvelle transition de laquelle l'histoire de l'amitié ne reviendra pas. Bien sûr, au regard de l'amitié grecque, l'*amor proximi* chrétien était une structure vide et formelle ; mais il est capital de souligner ici que l'époque chrétienne est sans doute le tout dernier moment historique où l'*amour* soude et structure les communautés humaines sur une si large échelle.

c. La césure de la modernité

La philosophie des Lumières marque un autre moment fondamental dans la transformation des usages du concept de *philia*. L'amour disparaît alors du lexique du lien social, en même temps que se repolitisent les « paires conceptuelles asymétriques »¹⁵ qui fondent les communautés humaines.

La critique de l'ancienne antithèse théologique augustinienne-paulinienne « chrétien - païen » (et concrètement, toute la critique de l'Église par les auteurs des Lumières) donne naissance à une nouvelle distinction hautement politisée : l'humanité. Ce faisant, les concepts d'amour et d'amitié sont progressivement laissés à l'Église (qui voit son pouvoir politique décliner progressivement) et ils se trouvent progressivement relégués dans le domaine de la vie quotidienne et du privé, à mesure que l'individualisme s'affirme comme paradigme de la subjectivité moderne.

Au XVIII^e siècle, l'amitié semble disparaître complètement du champ philosophique. Elle est absorbée par d'autres formes de liens considérés comme moins archaïques. David Hume, par exemple, développe le concept de « sympathie », une capacité de communication des passions, qui les rend toutes possibles, dans leur diversité¹⁶. Sans sympathie, il serait

¹⁴ C'est à Jamblique (*Vie de Pythagore*, §229-237, Les Belles Lettres, La roue à Livres, 1996, p.122-127) que l'on doit la première définition du terme « *philia* ». Il la rapporte, mais n'en est pas l'inventeur. Selon lui, c'est Pythagore qui, pour la première fois, conceptualise théoriquement cette valeur archaïque héritée d'Homère et d'Hésiode. Comme l'explique D. El Murr (*L'amitié*, op. cit., p.45) : « Bien loin d'être réduite au champ particulier des sentiments humains, l'amitié est alors le nom générique de ce qui attache l'homme au monde, et le monde à lui-même, de ce qui lui donne son statut de *kosmos*, de tout ordonné rationnellement ».

¹⁵ R. Koselleck, Le futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques, op. cit.

¹⁶ D. Hume, *Traité de la nature humaine*, livre 3, Partie III, section 1 « De l'origine des vertus et vices naturels, éd. Flammarion, Paris, 1999.

d'abord impossible de dépasser la simple et immédiate « impression de soi-même », car c'est par sympathie que nous nous lions aux objets du monde ; mais encore serions-nous incapables d'amour, de haine, de compassion, d'amitié, sans que la sympathie ne fonde le rapport de l'humain à son extérieur. Les variations de la sympathie sont fonction des relations de contiguïté et de ressemblance que nous entretenons avec notre entourage. Ces relations de ressemblance s'enracinent, chez Hume, dans un postulat d'égalité aux conséquences importantes, à savoir que les esprits de tous les humains sont semblables par leurs sentiments et leurs opérations, et qu'en vertu de cela, aucun être humain ne peut ressentir une affection que ne peuvent ressentir les autres. L'amitié, principe de ressemblance hiérarchique chez Aristote (selon la vertu), fait place à un principe de ressemblance non hiérarchique. En outre, la sympathie s'accorde très bien aux nouvelles formes de relation (moins communautaires) naissant à l'époque de Hume, sur un modèle presque homérique ou pythagoricien, d'ailleurs (c'est-à-dire que la sympathie est moins un « certain type de relation, meilleure que d'autres », qu'un principe descriptif du lien social). En d'autres termes, un concept relationnel neutre et non normatif comme « sympathie » permet aux penseurs libéraux, d'un côté, de « décrire » plus efficacement les relations entre « individus » dans les sociétés libérales, et de l'autre, de « prescrire » une forme d'éthique relationnelle, même minimale, au sein d'une société devenant de plus en plus marchande. En ce sens, l'amitié devient une définition soit négative, soit très secondaire, reléguée hors de la sphère politique.

Il faut noter toutefois que, malgré le dépassement apparent du christianisme (ou plutôt : malgré la sécularisation du concept chrétien d'amitié), quelque chose de fondamentalement chrétien persiste dans la structure des nouvelles désignations politiques (non seulement libérales, mais même rousseauistes), à savoir le placement de l'« Homme » au centre de l'échiquier conceptuel et politique. L'apparition d'un tiers, sous la forme d'un concept dominant toute altérité potentielle, qu'il s'agisse de Dieu pour le christianisme, du « frère », du « citoyen », ou plus largement de l'Homme, crée une médiation à l'endroit du sentiment amical, la même, presque, qu'on retrouve chez Saint-Augustin : au Moyen-Âge, l'ami est celui à travers lequel on peut aimer Dieu, c'est-à-dire tout le monde ; à l'époque des Lumières, on aime l'Homme en lui ; et durant la Révolution française, on aime dans son prochain le « frère » national en lui. La « fraternité » est une forme spécifique de relation, qui peut se passer de reconnaissance mutuelle, en vertu du tiers qu'il instaure et par lequel il passe : l'appartenance nationale. La notion de fraternité au centre de la Révolution française peut être vue à ce titre comme une sécularisation du principe chrétien d'égalité devant Dieu. En outre, la politisation du lien social équivaut à la prédominance - au travers des théories du Contrat social – de la

figure du peuple comme pouvoir constituant, et cristallise ce nouveau lien émergeant dans des termes comme celui de fraternité¹⁷.

La question de l'amitié en politique resurgit au XX^e siècle dans l'œuvre du juriste allemand Carl Schmitt. Celui-ci travaille sur la structure formelle et juridique du politique, qu'il définit en termes d'amis et d'ennemis. Au moment même où l'amitié semble s'être écartée du champ politique, Carl Schmitt en fait le centre de la question politique, le *critère* du politique : la désignation de l'ennemi fonde l'ami, et fonde les limites de la communauté politique. Selon Schmitt, la politique dans son acception moderne se caractérise par un « humanisme pacificateur », par l'abandon de la désignation nette entre amis et ennemis politiques. Malgré cet abandon apparent, Schmitt rappelle que la géopolitique continue pourtant de fonctionner sur ces délimitations. Pour lui, le terme d'humanité n'est qu'une stratégie politique langagière au niveau géopolitique - il n'a pas de fondement proprement politique, il est apolitique. Lorsqu'il est mobilisé, cela dit seulement de l'État qui le mobilise qu'il accapare un concept universel, aux dépens de son adversaire, et qu'il utilise cette arme.¹⁸

Ce qui diffère de toute interprétation antérieure de l'amitié, c'est que Schmitt n'entend jamais le couple conceptuel ami-ennemi au sens privé, mais exclusivement au sens public, c'est-à-dire politique. Si la question philosophique de l'amitié semble saturée, abandonnée faute de n'avoir pas été dépassée, le geste de Schmitt la boute d'un seul coup hors de son canon initial. L'amitié au sens de Schmitt n'a plus rien à voir avec la *philia*, de même que l'ennemi n'est pas *inimicus* (ennemi privé, au sens biblique par exemple), mais *hostis*, ennemi public¹⁹. En bref, l'amitié au sens psychologique ou éthique n'intéresse pas Schmitt. La porosité de l'éthique et du politique, présente dans le mode de vie grec, est sans doute vue par Schmitt sous l'angle de la prédominance de la *polis* comme condition de possibilité de l'éthique *à l'intérieur* de la Cité : ce qui permet l'amitié, c'est le politique. C'est alors le même problème qui se repose à nous, mais différemment. Le caractère formel, solide, « indépassable » de l'axiomatique schmittienne semble lié à la division des deux sphères privé-public.

Comme l'explique Jacques Derrida lorsqu'il commente Schmitt, le caractère

¹⁷ Nous renvoyons pour l'occasion au vingtième cahier du CRHIPA, publié en 2012 sous le titre « Fraternité, pour une histoire du concept », et plus particulièrement à l'article de Sandro Chignola y figurant.

¹⁸ Carl Schmitt en donne l'explication suivante, qui a au moins le mérite et l'intérêt de repolitiser instantanément ce qui voudrait échapper aux conséquences politiques, ce qui voudrait se barricader dans la domination qui ne se dit plus : « L'humanité en tant que telle ne peut pas faire la guerre, car elle n'a pas d'ennemi, du moins sur cette planète. Le concept d'humanité exclut le concept d'ennemi parce que l'ennemi lui-même ne laisse d'être un homme et qu'il n'y a là aucune distinction spécifique » (Carl Schmitt, *La notion de politique* (traduit de l'allemand par M.-L. Steinhauser), éd. Flammarion, coll. « Champs classiques », Paris, 2009. p.96).

¹⁹ C. Schmitt, *La notion de politique*, op. cit. p.67.

indépassable de l'axiomatique schmittienne²⁰ réside dans le fait qu'il positionne sa structure dans une zone inatteignable, inattaquable, et de ce fait, inutile en pratique, inapplicable. L'amitié au sens schmittien n'a pas de désignation concrète, elle n'existe qu'au travers de l'ennemi, qui lui-même, dans sa pureté, échappe à toute détermination. Posée en ces termes, elle ne porte aucun projet particulier. Pour Derrida, ce qui pose problème et ce qu'il faudrait arriver à repenser, ce sont les coordonnées dans lesquelles se positionne l'amitié en philosophie politique. Comment dépasser le formalisme schmittien ? Est-il possible de doter l'amitié d'un caractère politique transformateur, sans le renvoyer à la sphère privée, et sans le « vider » pour l'appliquer à la sphère publique ? À moins que ce ne soit la distinction privé/public elle-même qu'il faudrait chercher à déconstruire ? Et dans une moindre mesure, quelles sont les conditions matérielles et politiques qui permettaient aux Grecs de s'approcher du dépassement de cette distinction ?

Une philosophe comme Hannah Arendt s'est intéressée à ces conditions. Dans *La condition de l'homme moderne*²¹, Arendt définit la participation citoyenne à la vie politique²² comme la plus haute sphère d'activité humaine, reprenant à son compte la société gréco-latine. Une de ses thèses consiste à dire que les citoyens grecs et romains ont pu vivre l'amitié et la poser comme pratique politique dans la mesure où ils étaient desservis des pratiques sociales (telles que le travail et la reproduction de la force de travail). Dans le schéma arendtien, l'amitié ne peut que disparaître dans une société définie par l'individualisme, le travail, la concurrence. Bien que Arendt fasse glisser l'amitié unilatéralement dans la sphère politique, offrant une lecture particulière de la société gréco-latine, elle pose avec Schmitt le constat de l'abandon moderne du lien politique et secondairement, de l'amitié.

d. « *Politiques de l'amitié* » de Jacques Derrida : dernier jalon de la *philia* et point de départ

À notre époque, l'amitié semble être une question soit abandonnée, soit saturée, soit reconduite hors du politique. Le dernier auteur en date à avoir accordé à cette question une nouvelle perspective est Jacques Derrida, qui voudrait y trouver des outils pour penser une « démocratie à venir ». Selon lui, l'effacement progressif de la question de l'amitié dans la

²⁰ J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, éd. Galilée, coll. « La philosophie en effet », Paris, 1994, p.99.

²¹ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, éd. Agora, Paris, 2002.

²² H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p.40 : « pour les Grecs, la vie consacrée à la *polis* concernait une forme très spéciale, librement choisie, d'organisation politique, et nullement toute forme d'action nécessaire pour assurer dans l'ordre la coexistence des hommes ». L'argumentaire se fonde autour de la notion de *vita activa*, centrale au texte, sur laquelle se fonde une forme d'amitié politique arendtienne.

pensée politique occidentale possède au moins deux raisons. D'abord, Aristote semble avoir rendue difficile la reconduction philosophique des diverses formes d'amitié au-delà du contexte grec, dans la mesure où il a posé une série de définitions casuistiques de l'amitié organisées en fonction d'un étalon substantiel : le Bien, la Vertu. Après les « chansons de geste » du Moyen-Âge qui sont un genre dans lequel l'amitié tient toujours une place centrale, la *philia* aurait disparu de ne pas s'être suffisamment renouvelée. Une seconde raison de cet oubli se trouve dans le « politique » lui-même qui a, selon Derrida, construit un certain nombre de ses catégories sur le modèle de l'*oikos*, délaissant la dimension « élective » des liens sociaux.

Dès lors, Derrida cherche à penser une politique amicale, en premier lieu à l'extérieur de toute axiomaticque, pour dépasser la saturation ; en second lieu à l'extérieur de toute logique d'appartenance, pour dépasser l'oubli : dans la mesure où, durant la Modernité, les catégories politiques n'ont pas utilisé le terme d'« amitié » dans les moments de forte polarisation politique (à l'exception peut-être de certains courants durant la Révolution française : les conjurations babouvistes, etc.), cette dernière s'est vue reléguée dans le domaine privé. Une conséquence importante en est un rapprochement conséquent entre citoyenneté et appartenance familiale (identification nationale à la terre, au sang, à la patrie). Dans la perspective d'ouvrir sur une démocratie qui rompt avec ces logiques nationalistes, il s'agira pour Derrida d'outrepasser la coïncidence moderne entre citoyenneté et fraternité (être frères devant le « père » ; en l'occurrence, l'État).

Le lien entre politique et amitié est alors finalement envisagé comme un réarmement politique, à travers ce que le canon classique de l'amitié (la « longue tradition maïeutique du Lysis »²³) a manqué de considérer en termes de transformation des rapports sociaux, à l'aune de la fondation du sujet libéral de l'époque moderne. Derrida refuse toute détermination particulière, toute catégorisation : son approche semble également peiner à lui donner un véritable contenu politique, en s'égarant dans l'horizon vague et téléologique de la « démocratie à venir ». Certes, pour dépasser la saturation chrétienne de l'amitié, il faut bien considérer l'amitié politique dans l'ordre du « lointain »²⁴, et non plus du prochain. Mais il reste à « risquer » une vision acérée de ce « lointain ». Derrida écrit *Politiques de l'amitié* sous le signe d'une « téléopoiétique » (création non pas d'un *telos*, mais d'un « lointain », d'un « peut être » indéterminé), mais son ambition politique peine, selon nous, à trouver les conditions d'une

²³ J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, op. cit., p.15

²⁴ Sur les rapports entre amitié du prochain et du lointain, on peut se référer à la compilation des textes nietzschéens sur l'amitié (*Hymne à l'amitié*, éd. Payot, 2019). Sur cette question, déjà : l'amitié au sens nietzschéen n'existe pas encore et reste à construire (« La camaraderie existe, puisse naître l'amitié ! » *Zarathoustra, De l'ami*).

actualisation politique, à se donner un contenu ou une direction.

Derrida a cependant le mérite de rouvrir le problème oublié de l'amitié politique, tout en réactivant sa critique. La plus grande difficulté se dresse face à l'amitié : les catégories politiques dans lesquelles elle est pensée à notre époque, qui produit son oubli et sa relégation à un sous-genre du politique. L'approche de Derrida est profondément originale dans ce qu'elle n'essaye pas de proposer une nouvelle politique de l'amitié. L'objectif de son ouvrage est de ramasser l'ensemble de la tradition de la *philia* pour d'une part procéder au constat d'une « crise des communautés », et d'autre part pour entrevoir à travers tous ces auteurs une forme d'*« amitié d'avant le politique »*, de « pré-affect » au-dessus des lois en tant qu'il institue sa propre loi. Derrida forge le concept d'*« aimance »* pour décrire ce type d'amitié et propose de le confronter aux crises de notre modernité. En ce sens, il est en philosophie l'auteur le plus exhaustif et le plus contemporain en ce qui concerne le renouvellement du problème saturé de l'amitié.

Devant l'épuisement du thème philosophique de la *philia*, Derrida semble être l'interlocuteur principal à qui s'adresser pour explorer de nouvelles perspectives. Le moment est sans doute venu de réarmer l'amitié pour la confronter aux fondements de la communauté politique (ses catégories universelles), qui ont été prédominants des Lumières jusqu'à aujourd'hui. Il ne s'agit pas tant de la repenser (de lui donner une théorisation nouvelle) ou de la réactualiser (comme s'il suffisait de l'invoquer) que de l'inscrire dans une perspective constructive : de nouvelles formes du lien politique pourraient-elles, fût-ce localement, se fonder sur l'expérience de l'amitié pour orienter les politiques futures ?

En d'autres termes, le lien social (une fois libéré de son ancrage dans la souveraineté étatique), peut-il se reconfigurer à l'aune d'une intensification d'expériences concrètes de *communautés amicales*, et comment le peut-il ? Que faire des formes précédentes du lien politique ? La camaraderie, qui parfois vise tout autant la création de nouveaux rapports humains, arrive-t-elle aux mêmes résultats ? À quelles différences en termes de « pratiques relationnelles » aboutit-on ?

Le présent travail se propose d'abord de poser les termes de nos questions, à l'aide d'Aristote et des débats « communautariens » sur la question éthico-politique de l'amitié politique. Il s'agira ensuite, avec Derrida, de problématiser l'axiomatique schmittienne de l'amitié, en décalant son approche sur le contenu vécu de l'amitié, plutôt que sur son formalisme conceptuel, pour lui insuffler un contenu éthico-politique plutôt que seulement une « forme » abstraite et vide. L'enjeu est de dépasser la séparation imposée par le mode de production

capitaliste entre vie privée, quotidienne, et vie publique, politique. L'amitié politique se veut un carrefour entre ces dimensions, en tant qu'elle porte sur des tentatives communautaires vécues, qui demandent à s'éprouver pour faire naître des rapports humains qui renversent ceux déjà existants. Or, la dimension de l'épreuve, du passage du temps, de la vie commune, qui existe dès la *philia* aristotélicienne, ne semble définir que faiblement le lien politique. Que se passerait-il si ce rapport s'inversait et que la primauté donnée à l'amitié gagnait le politique ? Son champ d'action ne serait alors plus seulement public mais contaminerait les domaines les plus divers de la vie quotidienne de chacun, là où se trouve déjà l'amitié, qui, réarmée et portée dans la direction de politiques nouvelles, pourrait saper ce quotidien par la construction commune. S'il existe un lien qui précède le politique, quel est-il ? Comment l'armer pour dépasser les apories du sujet politique moderne et la pauvreté des relations modernes ?

SECTION I

Amitié (et) politique

CHAPITRE I

L’AMITIÉ DANS LA CITÉ : UN PROBLÈME D’EXTENSION

L’amitié et le politique sont des thèmes si vastes et, à première vue, si vagues, qu’il apparaîtra vite à celui qui voudrait en proposer une étude exhaustive que l’entreprise qu’il se propose de mener restera impossible tant qu’il n’aura pas sinon circonscrit le champ de ses recherches, en tout cas choisi une perspective particulière en vue de laquelle il fera dialoguer les auteurs de la tradition philosophique. En effet, si notre auteur prétendait à une telle complétude, c’est-à-dire s’il cherchait, pour l’atteindre, à distinguer d’un côté l’amitié, de l’autre, le politique, il devrait non seulement mobiliser l’histoire des concepts (il verrait dans l’utilisation de tel concept – *philia, caritas*, etc. - l’importance accordée, à tel moment de l’histoire, aux différentes pratiques amicales et politiques), mais il lui faudrait aussi s’outiller d’une approche généalogique pour en postuler l’origine, historique pour en recenser les traces, sociologique s’il souhaite actualiser son thème, et ainsi de suite. Il est certain que ces approches sont cruciales à bien des titres, et que leurs méthodes sont des plus efficaces, mais là où elles le sont le plus, c’est à l’intérieur du questionnement qui leur est propre et dans leur propre perspective.

La perspective de ce travail est d’abord philosophique au sens traditionnel du terme : à partir d’un matériau classique, en l’occurrence le « canon » littéraire du concept d’amitié, tel qu’il s’est développé chez divers auteurs en Occident depuis plus de deux millénaires, il s’agira de questionner les pratiques qui gisent à la racine d’une éthique politique de l’amitié. Ces textes apparaissent ainsi comme les traces d’une *certaine forme de vivre-ensemble*, d’une certaine façon de faire lien, d’être ami, d’aimer ou d’être aimé.

D’une part, depuis les premiers écrits de l’amitié en Grèce antique, la *philia* apparaît comme l’expérience politique la plus directe et la plus intime pour chacun, le lieu où chacun fait l’expérience première qu’il n’existe autrement qu’en *relation*, c’est-à-dire politiquement. D’autre part, elle est aussi un lieu d’élection (la vertu est rare). De la même manière que chacun tend vers le bonheur mais que personne ne s’accorde dessus, chacun s’éprouvera en relation sans pour autant être capable de s’accorder immédiatement sur une façon de la pratiquer « au mieux ». Aristote consacre une place importante et un long développement à la *philia* : deux livres dans l’Éthique à Nicomaque (VIII, IX), un dans l’Éthique à Eudème (VII).

En vertu de cette exhaustivité, la question de savoir si l’amitié est un lien politique peut

s'appuyer, dans un premier temps au moins, sur l'histoire philosophique et littéraire du concept d'amitié. Outre Aristote, les traces philosophiques de l'amitié se trouvent majoritairement dans des textes moraux ou éthiques, sous forme de règles de conduite (et secondairement, dans les correspondances de philosophes²⁵). Dès les premiers traités sur la *philia*, l'approche est prescriptive. Il s'agira d'être tel ami plutôt que tel autre, de privilégier l'acte d'aimer plutôt que le sentiment d'être aimé, de préférer la franchise à la flatterie, etc. En bref, la *philia* depuis Aristote est inséparable d'un certain « bien-vivre ». Bien que celui-ci se module suivant les époques, il appartient pourtant invariablement à un ensemble de valeurs plus vaste, restant toujours « relatif » à une certaine vertu. De sorte qu'en connaissant les valeurs d'une certaine éthique, à une certaine époque, suivant ce schéma, on pourra toujours répondre à la question : « en vertu de quoi vit-on bien ? ». De la même façon, la *philia* grecque reste chevillée à cette question : si je suis tel type d'ami, quel type d'homme cela fait-il de moi ? Quelle place l'amitié tient-elle dans ma vie et dans sa réalisation ? En vertu de quoi puis-je me dire « ami » de mon ami ?

Que l'on s'imagine un étudiant du Lycée commençant à réfléchir à sa pratique de l'amitié pour suivre l'enseignement aristotélicien. Il se confrontera vite à un problème éthique fondamental : allier, dans l'exercice de la vertu, l'autonomie à une pratique de *philia* véritable. En d'autres termes, il apparaît presque que la *philia* est une étape transitoire entre l'éthique individuelle (les premiers livres de l'*Éthique à Nicomaque*), et le politique (livre IX de l'*E.N.*, et *Les Politiques*). Avec une réflexion sur sa pratique amicale, cet étudiant hypothétique pourra étendre sa pratique éthique jusqu'à la dimension proprement politique de son existence, son appartenance à la *polis*, à telle communauté, etc. Chemin faisant, il fera face à une seconde question plus large : que dit ma pratique amicale (ne serait-ce que par la négative pour commencer) de toute ma pratique intersubjective ? Et sur un plan plus théorique : quel type d'amitié fonde quel type de politique ? Le genre d'amitié indique-t-il le genre de *polis* ? Dans un premier temps, le plus sûr moyen de donner corps à ces questions est sans doute d'aller lire ces auteurs.

²⁵ Plusieurs titres importants peuvent ici être cités : *Les Lettres* de Platon, la *Lettre à Lucilius* de Sénèque, les *Correspondances* de Cicéron (plus particulièrement les *Lettres à Atticus*), *La lettre à Ménécée* d'Épicure, ...

1. Exploration des origines de la *philia*

1.1. De Platon à Aristote : lorsque *philia* ne s'oppose plus à *eros*

Depuis Platon, l'amitié se définit comme un rapport d'égalité (justice éthique), de ressemblance (relative à la vie éthique) et de réciprocité. Le *Lysis* de Platon est le premier texte important consacré à l'amitié. Par la bouche de Socrate, il distingue la *philia* de l'*eros*, ce qui pose le premier geste définitionnel de la tradition amicale, qu'Aristote approfondira dans l'Éthique à Nicomaque²⁶ (livres VIII et XI), et dans l'Éthique à Eudème²⁷, y distinguant cette fois trois espèces d'amitié. L'abandon de la distinction entre amitié et désir sexuel est paradigmique du geste d'Aristote. Ce qui fonde l'amitié n'est plus l'absence ou la présence de désir sexuel : chaque espèce d'amitié peut se mélanger à *eros*. Aristote dépasse Platon deux fois. Une première fois, en faisant descendre l'amitié de son statut idéal pour l'observer empiriquement ; une seconde fois, en faisant découler son éthique non pas de déductions idéalistes, mais de ces observations empiriques. La maïeutique du *Lysis* mène Platon à définir le lien érotique comme le « degré le plus bas de l'attachement amical ». Cette opération est une déduction depuis l'Idée de *philia* : *eros* est une *philia* incomplète, une connaissance incomplète. L'amour érotique, qui se manifeste dans l'affection pour les beaux éphèbes, ne permet pas de connaître ces derniers personnellement ; *eros* ne renseigne pas sur le sujet aimé, ni sur ce qui pousse véritablement à l'acte d'aimer. Elle renseigne avant tout sur le sujet aimant²⁸. Or, il faut qu'il y ait réciprocité pour qu'il s'agisse d'amitié véritable, sans quoi il ne s'agira que d'attachement. Comme l'explique Platon [*Lysis*, 212d] :

- Nous venons de dire en effet que si l'un des deux aimait l'autre, ils étaient tous les deux amis. Or nous disons à présent que s'ils ne s'aiment pas l'un l'autre, il n'existe aucune amitié entre eux.
- C'est bien possible.
- Ainsi l'amoureux n'a pas d'ami s'il n'est pas payé de retour.
- Apparemment pas.
- Il n'y a donc pas non plus d'amis des chevaux si les chevaux ne les aiment pas, ni d'amis des cailles, des chiens, du vin, de la gymnastique ou du savoir si le savoir, en retour, ne les aime pas²⁹.

²⁶ Aristote, *Éthique à Nicomaque* (trad. J. Tricot), éd. Vrin, Paris, 2007.

²⁷ Aristote, *Éthique à Eudème* (trad. Dalimier, C.), éd. Flammarion, Paris, 2013.

²⁸ Par une sorte de ruse dialectique, Socrate indique à son interlocuteur, le jeune Hippothalès, que les louanges des vers et des hymnes qu'il compose à ses amours (érotiques) ne sont pas destinés à qui il croit : « - Mais ce n'est pas de moi, Socrate, dont je chante les louanges dans mes vers et mes hymnes. - Du moins, tu ne le crois pas. - Comment ça ? - C'est surtout à toi que ces hymnes s'adressent. En effet, si tu parviens à conquérir un amant tel que lui, tes poèmes et tes chants te mettront en valeur. Au fond, ils célébreront ta victoire pour avoir obtenu les faveurs d'un aussi beau garçon (*Lysis*, 205e) » (Platon, *Lysis*, cf. infra, op. cit.).

²⁹ Platon, *Lysis*, éd. Payot et rivages, coll. « Rivages poche, Petite Bibliothèque », Paris, 2023.

Plus loin, le raisonnement de Socrate semble botter en touche : s'il n'y a d'amour véritable que réciproque et que la sagesse n'est pas capable de réciprocité lorsqu'elle est aimée par un « courtisan », dès lors il faut reconnaître qu'il ne peut y avoir de « philosophes³⁰. En bref, il faudrait conclure que la réciprocité en amitié induit que l'amour du savoir n'est pas possible. Ces dialogues sont particulièrement ambigus, et soulignent une indécision fondamentale au sujet de la *philia* dans la doctrine platonicienne. Socrate émet beaucoup d'idées au sujet de l'amitié, sans jamais prendre le parti d'aucunes en particulier. En réalité, une telle difficulté s'explique par l'objet propre à la doctrine platonicienne. Le *Lysis*, n'échappant pas à la « règle du géomètre », est moins un traité sur l'amitié qu'un dialogue sur l'*eidos* de la *philia* et de la philosophie ; position qu'Aristote dépassera en concentrant davantage son analyse sur les conditions empiriques de l'amitié que sur l'idée d'amitié. Plus qu'une difficulté propre au platonisme, cet extrait indique le premier acte d'une division de la *philia* selon le critère de la réciprocité.

Le *Lysis* distingue deux formes d'amitié, à savoir *eros* et *philia*. L'*Éthique à Nicomaque*, ainsi que l'*Éthique à Eudème*, complexifie la distinction sur un modèle différent. La transition de l'un à l'autre s'explique par le changement de la question. Aristote l'actualise comme suit : « qu'est-ce qu'un ami ? » [E.E., 1234b18], en lieu et place des définitions données tantôt par Platon (Idée abstraite d'amitié), tantôt par les philosophes de la nature qui, d'après Aristote, « vont jusqu'à ordonner la nature entière en partant du principe que le semblable va vers le semblable » [1235a10]. Il ne s'agira plus de faire de la *philia* un principe naturel ni de définir l'amitié par son Idée.³¹

En effet, la phrase citée plus haut (« l'amoureux n'a pas d'ami s'il n'est pas payé de retour ») souligne l'idée qu'une réciprocité directe est nécessaire en amitié. C'est pourquoi l'*eros* comme lien d'affection unilatéral ne permet pas à lui seul de fonder l'amitié. Et tandis que cette idée n'est pas centrale dans le *Lysis* (qui ne tranche sur aucune valeur éthique particulière) elle le devient par la suite dans *Le Banquet* sous la forme suivante : si l'humain désire ce qu'il n'a pas, et que désirer quelqu'un c'est le désirer érotiquement ; alors *eros* se fonde sur un manque originaire de la part de l'aimant, dont le désir de recevoir ne lui permet

³⁰ Le lien entre *philia* et *philosophia* est un thème discuté par Deleuze dans les premières pages de *Qu'est-ce que la philosophie ?* : « Que veut dire ami, quand il devient un personnage conceptuel, ou condition pour l'exercice de la pensée ? [...] Et l'ami ne va-t-il pas réintroduire jusque dans la pensée un rapport vital avec l'Autre qu'on avait cru exclure de la pensée pure ? » (G. Deleuze, op. cit., éd. De Minuit, Paris, 2011, p.10)

³¹ Dans les Politiques de l'amitié, Jacques Derrida résume par ailleurs cette transition comme suit : « Ne parlons plus de l'amitié, de l'*eidos* de l'amitié, parlons des amis » (op. cit., p.335), rappelant au passage, par une question rhétorique : « Aristote n'est-il pas le premier, en effet, dans la tradition maïeutique du *Lysis* [...], en lui donnant une forme directement théorique, ontologique et phénoménologique, à poser la question de l'amitié, de savoir ce qu'elle est, quelle et comment elle est, et surtout si elle se dit en un ou en plusieurs sens ? » (op. cit., p.20)

pas la *connaissance* de celui qu'il aime. Il préfère *être connu* plutôt que connaître ; connaître qui, pourtant, est condition essentielle de l'amitié. La *philia*, au contraire, est « complétude » : pratique par laquelle on donne à autrui le meilleur de soi-même. La réalisation de soi passe alors par la pratique amicale, comme vecteur d'excellence. Partant, j'aime la tendance à la perfection dans mon ami, au même titre que j'y tends moi aussi. Cela fait des deux amis deux êtres vertueux, qui peuvent dès lors prétendre se connaître réciproquement : leur lien se nommera, grâce au fait qu'ils partagent en commun la vertu, *philia*, au plus haut degré de sa signification antique. Quoique pour Platon l'amitié n'est pas une vertu en elle-même, il n'empêche qu'elle participe tout de même à sa recherche, à travers les discussions et la mise en place du contexte propre à la vie bonne du philosophe.

Il serait pourtant réducteur de réduire la *philia* platonicienne (qu'on nomme couramment « amour platonique ») à une négation du désir. Il est bien vrai qu'*eros* préfère et désire recevoir. Mais il est tout aussi juste de remarquer que *philia*, quant à elle, préfère donner, c'est-à-dire *désire* donner. L'axe de la vertu séparant l'amour vertueux de l'amour intéressé et terrestre n'est pas polarisé sur le désir, mais sur l'activité. On voit dès lors que cette protoéthique de la *philia* prend déjà le net parti de l'activité d'aimer sur le sentiment d'être aimé. En d'autres termes, la distinction posée par Platon prépare le terrain à Aristote, qui peut poser l'analyse empirique de la *philia* sur un axe déjà polarisé entre activité et passivité : les formes banales d'amitié préfèrent « être affectées » tandis que l'amitié véritable (quoiqu'elle puisse elle aussi aimer « être affectée »), préfère affecter, en l'occurrence, affecter positivement, c'est-à-dire aimer.

Il est important pour les amis véritables d'être égaux, car aimer sans retour, sans le partage d'intensité du sentiment, ne peut constituer une pratique partagée. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, on ne peut souhaiter à son ami de devenir un dieu – car alors, on perdrat l'amitié, non pas tant par la dissymétrie de vertu que par l'impossibilité de la pratiquer ensemble : pour les Grecs, on ne pourrait partager son quotidien avec quelqu'un de trop différent. En d'autres termes, deux amis qui ne sont pas égaux, ou qui ne sont pas « en voie de le devenir », vivent une amitié fragile. Si c'est un danger des amitiés véritables, c'en est un encore plus courant dans les amitiés par plaisir et par utilité, car celles-ci sont justement plus courantes : « la plupart des gens souhaitent qu'on leur fasse du bien, mais se gardent d'en faire eux-mêmes aux autres, comme une chose qui ne rapporte rien » [E.N., 1163b27]. Celui qui « est attaché à » est dans le pathos, car il désire recevoir. Par ses attentes et son manque d'autonomie, il proposera une pratique amicale fragile, puisqu'il suffira que l'objet qu'il recherche à demi consciemment à travers l'amitié disparaîsse pour que l'amitié s'évanouisse avec lui. À l'inverse, celui qui est conscient de la valeur de l'amitié s'aime assez lui-même pour aimer

(dans un second temps) la pratique de l'amitié pour elle-même, et non pour quelque bénéfice extérieur. Il saura se donner à lui-même ce qu'il recherche, et partant, saura se rendre capable, se disposer à *désirer donner* ce qu'il possède *en lui-même*.

De ces premières définitions découle une question difficile, qu'Aristote se pose dès les premiers chapitres, quant au statut de l'autarcie du sage. En effet, le sage antique, qui pratique l'autarcie, est censé se donner à lui-même la vie bonne. La difficulté revient alors à comprendre pourquoi celui-ci aurait besoin d'amis. En d'autres termes, qu'est-ce qui motive la présence de l'amitié dans la vie bonne d'Aristote ? Le lien entre amour de soi et amour d'autrui était déjà légèrement présent chez Platon, ce qu'Aristote reprend comme une sorte d'argument minimal : « L'amitié est en effet une certaine vertu, ou ne va pas sans vertu [E.N. 1155a2] ». Juste après, Aristote affirme et radicalise cet argument, lui conférant un statut de nécessité :

de plus, elle est ce qu'il y a de plus nécessaire pour vivre. Car sans amis, personne ne choisirait de vivre, eut-il tous les autres biens (et de fait les gens riches, et ceux qui possèdent autorité et pouvoir semblent bien avoir plus que quiconque besoin d'amis : à quoi servirait une pareille prospérité, une fois ôtée la possibilité de répandre des bienfaits, laquelle se manifeste principalement et de la façon la plus digne d'éloges, à l'égard des amis ? Ou encore, comment cette prospérité serait-elle gardée et préservée sans amis ? Car plus elle est grande, plus elle est exposée au risque). [E.N. 1155a2-10].

Cette idée de la nécessité de l'amitié est fondamentale non seulement à l'éthique aristotélicienne, mais au mode de vie grec dans son ensemble. Les Grecs accordaient une place absolument centrale à l'amitié dans la vie politique, de la même importance que celle donnée au foyer. Dans un aphorisme consacré à cette question, Nietzsche note que la prédominance de la *philia* chez les Grecs n'a fait que se désintensifier depuis lors. Il se réfère à l'idée radicale que Platon prête à Calliclès, dans le *Gorgias* (484c-486d) : « La fameuse objection à la vie philosophique, comme quoi celle-ci nous rend *inutiles* à nos amis, ne serait jamais venue à l'esprit d'un moderne : elle est antique. L'Antiquité a fortement, profondément vécu et pensé l'amitié, et l'a presque emportée avec elle dans la tombe. Telle est l'avance qu'elle a sur nous : nous pouvons lui opposer l'amour charnel idéalisé »³². À ce titre, la formulation d'Aristote « à quoi servirait une pareille prospérité, une fois ôtée la possibilité de répandre des bienfaits ? »³³ est un pur produit de la forme de vie grecque : valorisation du don, de l'activité ; mépris de l'intérêt privé, de la passivité.

Nous l'avons vu, l'amitié vertueuse est clairement définie par le plaisir de donner. Mais ce « don » ouvre sur une nouvelle ambiguïté et par suite, sur quelques questions. Par exemple,

³² F. Nietzsche, *Hymne à l'amitié*, éd. Rivages poche, Paris, 2019, p.35, extrait tiré de Aurore, §503.

³³ Cf. supra, p.19.

on peut se demander si dans l'amitié, la pratique du don a quelque chose à voir avec la vertu du désintérêt. En effet, si c'est à cet ami-là et pas à telle autre personne que je souhaite donner, n'est-ce pas déjà que celui-ci m'« intéresse » davantage que les autres ? On pourrait la reformuler de la manière suivante : l'amitié aristotélicienne est-elle réellement la pratique désintéressée que la tradition scolastique a voulu en faire³⁴ ?

Il nous faut pour l'instant laisser en suspens cette question, car elle concerne le revers « aristocratique » de l'éthique auquel nous arriverons plus tard, à savoir la situation dans laquelle un homme *déjà* vertueux devrait pratiquer l'amitié, c'est-à-dire à la perspective *élective* de la *philia*. Aristote pose le premier chapitre de l'*Éthique à Nicomaque* (« *L'amitié – sa nécessité* ») comme une introduction, qui concentre, fonde et motive le reste des livres VIII et IX. Mais les développements qui suivent, à savoir l'examen des différents types d'amitié, ne concernent plus directement le sage, ils concernent *toutes* les amitiés. La transition entre les chapitres 1 et 2 du livre VIII peut à ce titre être vue comme une sorte de « descente empirique ». À partir d'eux, il débutera l'analyse des formes d'amitié tangibles dans la société athénienne.

Pour commencer, Aristote réaffirme l'adage platonicien d'après lequel « l'attachement pour les choses inanimées ne se nomme pas amitié [E.N. 1155b28] ». Il introduit l'idée que l'amitié se définit suivant le type d'objet qui la fait naître et la motive ; en fonction, donc, du type d'objet qui est initialement recherché à travers elle. Dans l'*Éthique à Eudème*, Aristote nous indique qu'en amitié, il nous est loisible, en définitive, de « choisir un tel pour telle qualité et pour son excellence, tel autre parce qu'il est utile et profitable, tel autre parce qu'il nous plaît, en raison du plaisir qu'il nous donne [E.E. 1236a8] ». Trois types d'amitié en découlent, qui ont chacune leurs particularités. Il convient de rappeler que l'éthique aristotélicienne s'insère dans un vaste projet philosophique pédagogique : s'il est souhaitable de les distinguer et de les classifier analytiquement, c'est d'abord dans la perspective de devenir meilleur. Son geste théorique est avant tout une prescription, au sens où être capable de distinguer les amitiés, c'est s'épargner les confusions et les malheurs qui naissent de leur mauvaise connaissance, c'est répondre aussi aux nécessités de la vie vertueuse comme connaissance de soi, en vue de rendre l'humain meilleur. Au plus bas de cette hiérarchie des amitiés se trouve l'amitié par utilité, qui

³⁴ Comme discuté plus haut, l'amitié véritable s'opposant à l'*eros*, il serait tentant de la comprendre comme une négation du désir, un désintérêt, au sens chrétien du terme. Pourtant, l'amitié vertueuse *désire* donner : l'acte du don est peut-être « non-érotique », mais seulement si l'on entend érotique au sens d'une primauté de la passivité dans la balance éthique. C'est pourquoi il est important de désambiguer ce critère, pour éviter de penser une amitié vertueuse « non-désirante », désintéressée, sur le modèle classique de la charité chrétienne ; important dans le cas présent comme dans tous ceux qui traitent des liens entre *philia* et *caritas*, il faut se montrer prudent, tant il y eu de torsions conceptuelles de l'une à l'autre).

s'illustre dans les rapports fraternels entre camarades de navigation lors d'une traversée, par ceux que partagent des personnes âgées se soutenant pour vieillir ensemble, ou encore par le commerce. Un ami par utilité sera d'abord aimé pour ce qu'il nous apporte comme bénéfice immédiat, ce qui est aimé est par suite extérieur aux deux amis. Il en est de même pour l'amitié par plaisir. Pour nous en convaincre, Aristote insiste sur la fragilité de ces amitiés, qui disparaissent lorsque disparaissent les avantages qu'un des amis, ou les deux amis, tiraient de leur commerce : « Les amitiés de ce genre sont par suite fragiles, dès que les deux amis ne demeurent pas pareils à ce qu'ils étaient : s'ils ne sont plus agréables ou utiles l'un à l'autre, ils cessent d'être amis [E.N. 1156b20] ». Il est alors préférable que les raisons de l'amitié soient connues et acceptées par chacun des amis, en vue d'éviter les mésententes et les ruptures difficiles.

Les conditions de la *philia* sont à pratiquer conjointement, dans le sens d'une pratique éthique du juste-milieu. Deux amis qui exercent leur capacité à connaître les conditions de leur amitié, mettent en application une sorte de pratique sociale de la φρονήσις (phronésis). Cet exercice conjoint (d'abord minimal puisque réduit à deux individus) ouvre par suite, dans son prolongement, sur la pratique plus globalement politique de toute *philia*. Pour un exemple de cette utilisation sociale, nous pouvons reprendre un passage du livre VIII. Cheminant à travers les différents types d'amitié, avant de conclure sur l'amitié vertueuse, Aristote s'imagine être dans n'importe quel type d'amitié qui aurait été mal comprise, ou qui comporterait des pratiques similaires à l'amitié véritable. Au milieu de ces confusions, il pointe le malentendu propre aux amitiés qui ne se connaissent pas bien, dans laquelle un ami pense être aimé en vertu de la valeur de l'amitié tandis que l'autre pense s'y trouver pour l'utilité : « Reconnaissant par suite que nous avons commis une erreur au début en recevant un bienfait d'une personne qui n'avait pas à nous l'octroyer, puisqu'elle n'était pas notre amie et qu'elle n'agissait pas pour le plaisir de donner, nous devons nous libérer comme si la prestation dont nous avons bénéficié résultait de causes strictement déterminées » [E.N., 1163a4-5].

Si l'amitié vertueuse suit sa propre loi (« Et quand les hommes sont amis il n'y a plus besoin de justice [E.N. 1155a25] »), il n'en est pas de même pour les autres types d'amitié, qui restent assujettis à un étalon extérieur. En l'occurrence, dans le commerce, les lois commerciales président. Au plus les amis s'en remettent, pour leur confiance partagée, à leur propre loi, sans passer par un tiers, au plus ils prennent le risque d'être lésés. Dans le cas des amitiés proprement politiques, les amis sont utiles les uns aux autres, en tant qu'ils partagent un intérêt politique commun. Une amitié par utilité et une amitié vertueuse peuvent bien partager la spécificité d'être des amitiés égales : Aristote définit l'amitié politique comme

amitié fondée sur l'égalité (« L'amitié fondée sur l'égalité est l'amitié politique » [E.E. 1242b20]) ; ce qui est également le cas de l'amitié vertueuse (« ne sont <vraiment> amis que ceux qui ont un rapport d'égalité » [E.E. 1239a4]). Mais ce sont pourtant là deux types d'amitié distincte, et selon qu'on cherche le profit plutôt que la vertu, l'égalité n'a certes pas recours au même étalon ; et la justice, le principe qui tranche entre les dus des deux amis, ne peut non plus être similaire, lorsqu'il s'agit d'un pacte marchand ou d'une promesse amicale. Il faudrait pouvoir distinguer deux types d'égalité et deux types de justice qui correspondent à ces cas. Aristote distingue alors deux formes de justice : « Donc, chaque fois qu'elle repose sur un pacte, cette amitié politique est aussi légale ; en revanche, chaque fois que <les partenaires> s'en remettent les uns aux autres, elle tend à être une amitié éthique, l'amitié des camarades [E.E. 1242b35] ». Mais l'amitié politique possède bien des limites. Aristote est tranchant pour la désigner comme une amitié utilitaire, bien qu'il dise qu'elle soit la seule à rechercher activement « l'égalité », au sens d'un accord démocratique au sein de la *polis*. Il existe deux types d'amitié utilitaire, celle qui est légale, et celle qui est éthique. C'est bien le fait de mélanger les deux qui amène à la confusion contre laquelle Aristote met en garde : « mais ces gens-là voudraient les deux à la fois : ils ont des rapports d'utilité mais en font une relation éthique comme entre gens de qualité, ce qui revient à se passer de la loi sous prétexte qu'ils se fient les uns aux autres [1243a] ».

L'amitié vertueuse est quant à elle sa propre législatrice ; en cela, elle est absolument éthique. Puisqu'elle n'est pas accidentelle mais rejoint l'ordre de la nécessité, les deux amis s'aimeront pour ce qu'ils sont en eux-mêmes, et non pas en fonction d'un bénéfice extérieur. Bien sûr, l'utilité comme le plaisir la composeront, mais seulement secondairement, si bien qu'elle demeurera un certain temps active en dépit des mauvaises fortunes et des circonstances (mais ce jusqu'à un certain point, car il faut tout de même aux deux amis vertueux qu'ils partagent le quotidien ensemble pour qu'elle continue de s'actualiser).

Il est utile d'approfondir ici le lien entre la justice et l'amitié, pour cerner son aspect politique. Un élément peut nous aider pour commencer : de même que les régimes politiques dégradés perdent en justice, les amitiés sous ces régimes (et qui sont à l'image de ces régimes) perdent en justice, et l'« amitié est réduite à un rôle insignifiant dans la forme la plus pervertie, je veux dire dans la tyrannie, où l'amitié est nulle ou faible » [1161a32]. La justice, c'est ce qu'il y a de commun entre gouvernants et gouvernés : « là où il n'y a rien de commun entre gouvernant et gouverné, il n'y a non plus aucune amitié, puisqu'il n'y a pas même de justice » [1161a34]. Il existe donc deux types de justice : une justice morale et une justice proprement juridique. Dans la politique comme dans l'éthique, ce principe prévaut chez Aristote : « de

même que la justice est de deux espèces, la justice non écrite et la justice selon la loi, de même il apparaît que l'amitié utilitaire peut être soit morale soit légale » [1162b22]. Mais le point qui différencie véritablement l'amitié d'un régime juridique, et ce qui fait que l'amitié appartient proprement à la sphère de l'éthique et gagne son indépendance relative par rapport à la Cité, c'est celui que donne Aristote un peu plus loin : « L'amitié, en effet [à la différence de la justice], ne réclame que ce qui rentre dans les possibilités de chacun, et non ce que le mérite exigerait » [1163b16]. Aussi, l'amitié n'est jamais un devoir, mais toujours fonction des capacités de chacun. Si bien qu'une amitié de plaisir, par exemple, ne pourrait pas se plaindre de la présence de l'autre, puisqu'il est loisible à chacun des deux de ne pas passer son temps avec l'autre. De même, l'amitié par utilité qui passe par un contrat légal est un cas tellement extrême d'utilitarisme qu'Aristote la définit comme une « amitié de marchands » et hésite presque à la nommer *philia*.

1.2. Le bon nombre des *politikoi Philoi*

Mais l'amitié politique semble aussi être soumise à une ambiguïté fondamentale chez Aristote, en ce qui concerne le nombre des amis. Cet aspect est d'un grand intérêt pour notre propos. Car « on ne peut être un ami pour plusieurs personnes, dans l'amitié parfaite » [1158a11], et pourtant, tout à la fois « c'est dans une mise en commun que consiste l'amitié » [1159b32-33]. L'amitié tend vers la perfection dans la mise en commun, dans la communauté d'intérêt et de vie. Pour pallier ce souci de définition, nous pourrions dégager la distinction entre « amitié » et « amitié parfaite », mais cela ne ferait que déplacer d'un cran la question, dans la mesure où chez Aristote toute amitié éthique doit tendre vers la perfection. Aussi il parle des amitiés communautaires sur le même registre, et tente de dégager les conditions de possibilités de leur perfection. En outre, comme le précise la note de J. Tricot en commentaire de l'Éthique à Nicomaque : « Mise en commun qui porte sur les biens comme sur les sentiments et les idées. Plus cette mise en commun est complète, plus l'amitié est parfaite. Elle se réalise entre frères et entre camarades, mais surtout dans la cité, qui吸orbe tous les intérêts particuliers. Les *autres formes* d'amitié moins parfaites et plus fragiles sont par exemple celles des compagnons de navigation et des compagnons d'armes : elles ne mettent en commun qu'un certain nombre de choses ; l'amitié ressentie est elle-même plus ou moins intense, et varie en fonction du nombre et de l'importance des choses mises en commun ». [cf. E.N., 1159b33, *infra*, 5, note].

Cette ambiguïté réside peut-être dans la méthode aristotélicienne elle-même : les registres d'analyse paraissent différents entre VIII, 1-5 (éthique) et VIII, 6-14 (empirique). Pour

cause, la dialectique suppose d'épuiser les divers raisonnements, qui contiennent toujours une part de la vérité. C'est pourquoi, un peu plus loin, Aristote peut conclure et trouver une réponse temporaire en [1161b11] : « L'amitié qui unit les membres d'une cité ou d'une tribu ou celle contractée au cours d'une traversée commune, et tous les autres liens de ce genre, se rapprochent davantage des amitiés caractérisant les membres d'une communauté, car elles semblent reposer pour ainsi dire sur une convention déterminée ».

Ainsi, l'agrément et la communauté de goûts forment l'amitié entre camarades. « Mais il n'est pas possible de vivre les uns avec les autres si on n'en retire aucun agrément et s'il n'y a pas de communauté de goûts, ce qui, semble-t-il, est le lien de l'amitié entre camarades » [1157b24]. La camaraderie est une des formes de l'amitié, une forme qu'elle peut prendre, et dont Aristote semble laisser entendre qu'elle tend vers la perfection au plus elle totalise les goûts et la vie communes. Dans une note de bas de page, le commentateur Jules Tricot note que l'*« ἔταιρεια* est, suivant *Rhét.*, II, 4, 1381b34, l'une des espèces de l'amitié. Au temps d'Aristote c'était une sorte d'association qui groupait les personnes professant des goûts communs [!] et mettant une partie de leurs ressources à la disposition des co-associés » [cf. *infra*, 6, 1157b24, note]. On peut d'ores et déjà avancer qu'il suffirait à la communauté de goûts de partager son amour pour la vertu, pour qu'elle complète les conditions de l'amitié vertueuse, et qu'elle puisse en plus se pratiquer *dans une communauté politique élargie*.

Encore plus qu'une ambiguïté locale (sur telle ou telle question casuistique de la *philia*), l'opacité est jetée sur l'ensemble de la théorie politique aristotélicienne lorsque la *philia* entre en jeu. Jusqu'où peut s'étendre l'amitié vertueuse ? Peut-elle constituer une politique ? Aristote souhaite-t-il que celle-ci s'étende à la cité, ou préfère-t-il laisser les liens politiques du côté des intérêts partagés et de l'utile ? Voici tant de questions qui n'ont pas de dénouement univoque. Au fond, l'obstacle le plus direct à l'extension de la *philia* se trouve dans l'élément de réciprocité directe qui la fonde, sa face « élective », celle qui annonce à l'instar de la célèbre phrase de Montaigne : « parce que c'estoit luy, parce que c'estoit moy »³⁵. À cet endroit Derrida se demande par quel procédé « le modèle gréco-romain qui paraît dominé par la valeur de réciprocité »³⁶ pourrait-il permettre une extension politique sans retomber immédiatement dans une *philia* qui lie entre eux les hommes sur le partage d'intérêts marchands et sans qu'ils se connaissent ?

³⁵ M. de Montaigne, *Les essais*, « chapitre XXVII : De l'Amitié », éd. Gallimard, coll. « Pléiade », Paris, 2011, p.194.

³⁶ J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, éd. Galilée, coll. « La philosophie en effet », Paris, 1994, p.323.

À cet égard, il est utile de reprendre à notre compte les questions posées par Derrida, lorsqu'il se demande dans quelle mesure le modèle gréco-romain, qui paraît dominé par la valeur de réciprocité pourrait être élargi sur le plan politique, sans retomber dans l'idée d'une *philia* basée uniquement sur le partage d'intérêts marchands entre des sujets qui ne connaissent pas directement entre eux. Derrida souligne en effet que la *philia* a déjà « en puissance, le pouvoir de s'infinir et de se dissymétriser »³⁷. Il faudrait dès lors se questionner sur le nombre des amis, sur le point à partir duquel, chez Aristote, on finit par ne plus avoir aucun ami, puisqu'on en a trop. Y a-t-il une mesure ? Une limite, comme dans le cas de la Cité ? Le livre de Derrida débute et termine sur cette question, autour de laquelle il mobilise une dizaine d'auteurs. Il semble que pour chacun, l'amitié soit l'affaire d'un petit nombre, auquel il faut se limiter. Peut-être même que les amis formant communauté perdent en intensité de relation ce qu'ils gagnent en nombre d'amis et qu'alors, la communauté amicale (*koinonia, hetaireia*) serait une entreprise courant toujours le risque de sa dissolution. Au point où nous sommes arrivés, nous pouvons reformuler et préciser l'enjeu de cette question comme suit. Il s'agira avant tout de se demander si une amitié peut bel et bien s'étendre entre plusieurs personnes, quitte à former une communauté, tout en restant « juste » et vertueuse ; ou si au contraire il y a une mesure à ne pas dépasser. De manière quelque peu provocatrice, nous pourrions formuler : l'ami disparaît-il quand le citoyen apparaît ?

2. La *philia* peut-elle fonder une citoyenneté ?

2.1. Le débat communautarien : une discussion infinie

La littérature sur la question « communautarienne » fait état de cette ambiguïté. Dans le but de clarifier les polarités à l'œuvre dans les pensées politiques de la Grèce antique, l'article « The role of friendship in Aristotle's political theory »³⁸ de Richard Mulgan dresse un premier état de cette difficulté : « Encore davantage, tandis que dans les *Éthiques* le concept d'amitié politique est textuellement obscur, il est même largement absent dans les *Politiques* »³⁹. Aristote semble même utiliser l'amitié pour empêcher l'extension de la *philia* : « Aristote s'appuie sur l'amitié pour souligner des arguments importants, notamment l'impossibilité de la thèse platonicienne de la collectivisation de la famille [Pol 1262b 7-23] »⁴⁰. La notion aristotélicienne

³⁷ *Ibid*, p323

³⁸ R. Mulgan, « The role of Friendship in Aristotle's political theory », Critical Review of International Social and Political Philosophy, 2:4, 15-32.

³⁹ R. Mulgan, « The role of Friendship in Aristotle's political theory », op. cit., p.16

⁴⁰ *Ibid*, p.16.

de la collectivité est *koinonia*, qui signifie littéralement « communauté ». Celle-ci n'est pas extensible à l'infini. La *polis*, à ce titre, possède des limites physiques, géographiques et démographiques, qui font d'elle la *koinonia* qui contient toutes les autres (*Pol* 1252a 5-6), en l'occurrence la famille, les entreprises commerciales, l'armée et le gouvernement. Toutes ces communautés partagent en commun le souci de l'égalité entre ses membres. Celui-ci est très souvent décidé par une législation externe aux relations elles-mêmes (la législation est dès lors proprement « politique », et non plus éthique). Mais encore plus troublant est l'argument aristotélicien relativement contraire selon lequel chaque communauté ne possède pas seulement la justice mais aussi l'amitié : « En effet, en toute communauté, on trouve, semble-t-il, quelque forme de justice et aussi d'amitié coextensive : aussi les hommes appellent-ils du nom d'amis leurs compagnons de navigation et leurs compagnons d'armes, ainsi que ceux qui leur sont associés dans les autres genres de communautés [E.N. 1159b27] ». Cette dernière proposition pourrait facilement sembler contre-intuitive au regard des arguments précédents, si l'on perdait de vue l'existence de différents degrés de la *philia*. À ce titre, n'oublions pas qu'« il y a autant d'amitié qu'il y a d'espèces de justices et de communautés [E.E. 1241b15] ».

Un peu plus loin dans son article, Mulgan insiste sur le fait qu'Aristote préfère une Cité où existe une pluralité de types d'amitié, en contraste avec la doctrine platonicienne qui entend étendre le lien familial à la Cité entière. La présence des confréries, des associations, des cultes religieux, etc., indique cette pluralité d'amitié politique. Chacune de degré de *philia* différent, ces *koinonia* pratiqueront une sorte de *phronésis* sociale vertueuse à la mesure de ce que leur type d'amitié leur permet *in actu*. Bien sûr, ces amitiés n'ont pas le degré d'intensité qu'atteint l'amitié vertueuse, mais elles sont utiles et même constitutives de ces *koinonia*, qui sont elles-mêmes les composantes de la Cité. « Plus lointaine encore en termes d'intimité et d'action, existe tout le réseau de relations d'affaires généré par les activités économiques de la ville. L'amitié des concitoyens est, elle aussi, plus lointaine et n'a pas l'intensité de l'amitié intime »⁴¹.

Aussi, le portrait qui ressort de l'analyse des communautés se présente sous la forme d'une gamme de groupes sociaux variant en intimité et en intensité. Partant, c'est la proximité relative que ces *koinonia* entretiennent vis-à-vis de l'amitié vertueuse qui détermine leur « genre ». Cette traduction est rendue possible parce que, dans un cas comme dans l'autre, c'est en vertu du même critère que l'on juge la nature de ces relations, à savoir l'objet recherché. Des compagnons de navigation sont liés utilitaire ment par le désir d'un butin ; des convives et

⁴¹ *Ibid*, p.19.

amphitryons en vue de l'agrément, du plaisir de la vie sociale, etc. (E.N., 1160a 20). De la même manière, le type de constitution peut se traduire en termes amicaux (E.N., 1661b 10). La monarchie est semblable à une relation inégale entre père et fils ; l'aristocratie ressemble au rapport qu'entretient un mari pour sa femme ; et la démocratie, par son égalité, rappelle l'amitié des camarades. Pourtant, si beaucoup de formes d'amitié trouvent leur traduction en termes de régimes de *koinonia*, l'amitié vertueuse manque à l'appel. Celle-ci ne semble pas avoir d'équivalent politique précis.

Au vu des arguments d'Aristote, on peut dès lors avancer que les citoyens athéniens ne sont pas capables d'accorder autant d'importance, à aimer aussi intensément un nombre important de concitoyens que les membres rapprochés de leurs familles, qui leur sont plus intimes. En outre, l'élément de la bienveillance (*eunoia*) redouble encore la fracture entre amitié vertueuse et amitié politique. En effet, ces types de communautés ne peuvent pas se fonder sur la bienveillance, qui requiert une forme d'altruisme, d'inquiétude sincère et désintéressée, ce qui est le propre de l'amitié vertueuse. Plus encore, tout type de communauté au sein de laquelle ce sont les intérêts partagés qui priment (c'est-à-dire toute communauté politique) sera instrumentale, et au sens de la vertu, non amicale : le commerce ne permet pas l'altruisme. Nous retombons ici sur l'un de nos précédents arguments, qui concernait l'amitié par utilité : celle-ci, pour être honnête, ne devrait pas se prétendre vertueuse. Il est donc capital de noter, à cet endroit, que les critères de l'*intensité*, de la *bienveillance* et de l'*intimité* font pencher toute analyse de l'amitié politique du côté d'une séparation nette entre *philia* et *philia politikè*.

Lorsque Mulgan dresse l'état du débat, il positionne plusieurs auteurs dans deux tendances principales. Il y a ceux qui, à l'instar de Cooper, cherchent à élargir la *philia* : ce sont les « communautaristes »⁴². De l'autre côté, ceux qui maintiennent fermement l'amitié dans sa dimension privée – Mulgan les place plutôt du côté de l'individualisme libéral.

Les communautaristes souhaitent globalement raviver l'amitié comme lien politique, en réponse à l'hégémonie marchande moderne, qui façonne les relations humaines à l'image de relations marchandes. Pour cela, ils procèdent à une réactivation d'Aristote en soutenant une *philia* largement bienveillante. Un représentant emblématique de ce courant, Alastair MacIntyre motive son utilisation d'Aristote dans son livre *After Virtue* : « Il n'y a aucun doute sur le fait que l'amitié s'est vu reléguer à la vie privée, avec pour conséquence son affaiblissement en comparaison à ce qu'elle fut un jour »⁴³. Le projet est dès lors de lutter contre cet affaiblissement

⁴² Dont les principaux ouvrages sont A. MacIntyre, *After virtue*, cf. infra. ; B. Barber, *Strong Democracy : Participatory Politics for a New Age*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1984.

⁴³ A. MacIntyre, *After Virtue : A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1981, p.171.

en valorisant un type de lien qui ne soit pas individualiste-libéral. Pour ce faire, il faudrait trouver un lien qui garantisse une bienveillance à priori entre des inconnus, une sorte de base commune d'appartenance aux mêmes sentiments nationaux, qui induira sinon des sentiments positifs réciproques (confiance, bienveillance), du moins des sentiments « non négatifs » (respect, tolérance). Sur cette question, Hannah Arendt se place dans le camp communautarien, malgré qu'elle propose une définition minimale d'un lien politique large. Dans *La condition de l'homme moderne*, Arendt passe quelques pages à discuter de l'amour et de sa puissance antipolitique. Au sens grec, l'amour ne peut se passer de proximité ; au sens chrétien, bien qu'il se soit élargi, il demeure pourtant dans une sphère bien close. Lorsque ce lien élargi devient *public*, c'est-à-dire politique, Arendt parle de respect : « comparable à la *philia politikè* d'Aristote, [le respect] est une sorte d'amitié sans intimité, sans proximité ; c'est une considération pour la personne à travers la distance que l'espace du monde met entre nous, et cette considération ne dépend pas de finalités que nous pouvons admirer, ni d'œuvres qui peuvent mériter toute notre estime »⁴⁴. En d'autres termes, on retrouve le lieu désormais commun d'une *philia* étendue, quoique moins intense, en résistance aux rapports purement intéressés du marché. Un peu plus loin, Arendt sonne le glas de ce type de rapports qui constituaient la Cité grecque - le « respect » n'existe plus aujourd'hui. Mais encore plus que le « respect », on entrevoit que ce qui disparaît réellement, c'est surtout le sentiment politique « désintéressé » et non marchand. Pourtant, bien que nous puissions partager pratiquement le même constat, la même « critique », la réponse apportée n'est pas du tout univoque. Est-on sûr que *mobiliser de nouveau*, polariser de nouveau l'amitié pour penser la vie politique, dois se faire en élargissant l'amitié ? En d'autres termes, n'y a-t-il pas bien d'autres pistes pour réarmer le lien politique que d'*étendre* l'amitié, au risque de lui faire perdre, par cette opération d'extension, la chose même que nous rechercherions chez elle, son intensité ?

Bien sûr, l'individualisme marchand a durablement corrompu, désintensifié et affaibli les relations humaines⁴⁵. À ce titre il apparaît tout à fait raisonnable de mobiliser Aristote dans le sens de cette critique et de marcher contre une certaine tendance traditionnelle de « gardien du temple ». Les auteurs qui s'y opposent⁴⁶ rejettent globalement la possibilité qu'existent, dans

⁴⁴ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p.254.

⁴⁵ Sur la question de l'individualité comme constituée par des réseaux pluriels de référence culturelles et de liens sociaux plus ou moins puissant, l'ouvrage de Charles Taylor « *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* » (Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1989) est particulièrement instructif. Ce dernier propose une voie hybride pour faire coexister les droits individuels avec la reconnaissance des identités collectives ; c'est-à-dire aussi d'un lien social (prenant la forme des sentiments moraux) permettant une forme de bienveillance générale à l'égard de la différence, sans se soumettre à un régime.

⁴⁶ B. Yack « The Problems of a Political Animal : Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political

les textes d'Aristote, des passages qui défendent clairement l'existence de sentiments désintéressés entre citoyens inconnus, en vue de fonder la *polis*. Dans son texte « The Problems of a Political Animal⁴⁷ », Bernard Yack reproche par exemple aux communautariens d'oublier régulièrement qu'Aristote qualifie la *philia politikè* d'abord comme un type d'amitié utilitaire. Il indique, à l'endroit de leurs interprétations, qu'on aurait toutes les peines du monde à trouver dans les textes d'Aristote la moindre conclusion à laquelle ils arrivent ; et qu'en ce sens, « nous ne pouvons pas aussi simplement retailler l'amitié pour qu'elle seille à nos objectifs politiques »⁴⁸. Ce faisant, il condamne presque toute mobilisation d'Aristote hors de l'exégèse traditionnelle. Chacun qui voudrait défendre sa thèse en invoquant Aristote donnerait l'impression qu'il lui faut faire ce genre d'acrobaties. La question est si équivoque, elle fait l'objet d'un débat à ce point inachevé et sans doute inachevable, qu'il faudrait sans doute se retenir de toute conclusion si l'on ne souhaite pas outrepasser Aristote. Là-dessus, les communautariens pourraient arguer que pour Aristote, certes « la justice amicale est la plus belle », mais « la justice politique, quant à elle, est plus nécessaire » [E.E., 1243a35]. Et sans doute que Miller pourrait encore lui répondre que [E.E. 1234b 24] la politique sert d'abord à fonder une amitié, etc., etc.

La complexité du débat et l'impossibilité de trancher pour une interprétation en écartant les autres donnent à penser que la question de l'amitié politique est ambiguë chez Aristote lui-même. Comme l'exprime Mulgan, ce dernier « donne l'impression d'être incapable de décider si, oui ou non, toute activité sociale, et au premier chef celles qui sont strictement utilitaires, doivent inclure un élément d'altruisme authentique ou de préoccupation collective qui dépasse la poursuite de l'intérêt individuel »⁴⁹. D'une part, Aristote semble considérer que toute action en vue de l'intérêt commun doive non seulement se plier à des lois, mais également partager des sentiments de préoccupation mutuels. D'autre part, il maintient que de nombreuses relations sociales sont basées dans l'intérêt privé, et ne peuvent en aucun cas partager le désintéret authentique de l'amitié vertueuse [E.N., 1242b 34].

Pour sortir du labyrinthe des controverses et des interprétations, nous devrions chercher des alternatives à l'opération qui consiste à penser le rapport entre amitié et politiques en termes

Thought », University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1993 ; F. Miller, « *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics* », Clarendon Press / Oxford University Press, 1995 ; S. Bickford, « *The Dissonance of Democracy : Listening, Conflict, and Citizenship* », Cornell University Press, 1996.

⁴⁷ B. Yack, op. Cit.

⁴⁸ B. Yack, « The Problems of a Political Animal, op. cit., p.110 (l'extrait présent est traduit par l'auteur de ces lignes).

⁴⁹ R. Mulgan, « The role of Friendship in Aristotle's political theory », op. cit., p.23. (l'extrait présent ainsi que les suivants sont traduits par l'auteur de ces lignes).

d’élargissement de la première dans un horizon plus « vaste » qui serait propre à la seconde. Une « repolarisation », « réintensification », « désambiguïsation » – voici toutes des pistes qu’il reste possible de parcourir. Pour ce qui est du débat communautarien, il nous faut pour l’instant accepter de l’abandonner les mains vides. Par prudence, et pour tenter la construction d’une approche transversale de l’amitié politique, nous nous alignons sur l’avis de Richard Mulgan : « la conclusion la plus prudente serait de laisser cette question ouverte, en soulignant à nouveau, cependant, le thème central du récit d’Aristote sur l’amitié, à savoir la supériorité morale de l’amitié des quelques personnes vertueuses les unes pour les autres⁵⁰ ».

En vue de dresser un tableau final, il paraît important de rappeler ce qui fait la spécificité de l’amitié au regard d’autres formes de liens politiques. Rappelons donc une dernière fois que « l’effet de la politique est avant tout de produire une amitié » [E.E. 1234b 24], et que l’amitié, elle, est le lien le plus stable, le plus solide entre tous. Et puisque la *polis* est une relation nécessaire entre les différentes communautés qui la composent, la stabilité de ces relations est elle aussi nécessaire, face à la nature accidentelle des relations d’autre nature. Il apparaît, sous cet angle, qu’un certain *telos* aristocratique guide la constitution de la *polis*, en vue d’assurer au lien politique la stabilité qui pourrait lui éviter les méprises, les conflits et même, plus loin, les guerres civiles.

Bernard Yack indique à cet endroit que la stabilité politique est d’abord un juste-milieu par rapport aux extrêmes, représentés dans les relations commerciales, d’entreprise, de famille, etc. Celles-ci sont certes très efficaces sur un temps court, mais peuvent dégénérer rapidement vers le conflit. En d’autres termes, les types « inférieurs » d’amitié ne peuvent fonder les liens politiques de façon solide et stable, comme le voudraient peut-être les communautariens, car ceux-ci ressembleraient dans la pratique aux associations familiales ou à d’autres formes d’entreprise, qui sont connues à la fois pour leur succès rapide, mais aussi pour leur risque élevé de conflit.

Notons que sur la question de cette extension, Aristote s’est déjà positionné contre Platon. Il rejette en effet toute théorie politique qui tente, à l’instar de Platon, de fonder la vie politique sur des sentiments de supposée « fraternité » ou « camaraderie ». Sous ces lumières, on pourrait légitimement voir le projet communautarien comme un renouvellement de la tentative platonicienne de l’extension des liens de famille (fraternité) et de camaraderie à la Cité entière ; projet qui, selon Aristote, n’est pas seulement indésirable, mais avant tout dangereux.

⁵⁰ *Ibid*, p.23.

Dès lors, on peut opposer au communautarisme les mêmes arguments et en particulier celui, non négligeable, du danger public que présente la fraternité, et de son « équilibre » précaire au sein de l'ordre politique.

Le risque politique que fait courir à la Cité une fraternité trop intense ou une organisation politique trop basée sur l'*oikos*, c'est l'inimitié à l'intérieur, c'est-à-dire la guerre civile. Dans son texte « La guerre civile »⁵¹, le philosophe italien Giorgio Agamben théorise ce rapport ambigu entre *polis* et *oikos* comme un jeu constant de « politisation - dépolitisation » animant la Cité. Agamben n'a pas la prétention de continuer les travaux déjà existants sur la guerre civile. Dans son texte, il se contente d'y apporter quelques éléments personnels, et de résumer les thèses fondamentales de Nicole Loraux, anthropologue et historienne de l'époque hellénistique qui a consacré un livre entier à la *stasis*. La grande originalité des thèses de Loraux se situe, d'après Agamben, dans l'identification du « lieu » de la guerre civile, divisé en trois termes : « la *stasis*, la cité, la famille ». Elle est originale, car « il ne s'agit pas, selon le paradigme communément admis, d'un dépassement de la famille dans la cité, du privé dans le public, du particulier dans le général, mais d'une relation plus ambiguë et complexe »⁵². Agamben définit plus loin la *stasis* comme le seuil de reconfiguration constante du binôme cité-famille : lorsque l'impolitique se politise et que le politique s'« économise ». Dans la même idée, Platon écrira que « les Grecs se battent entre eux comme s'ils étaient destinés à se réconcilier »⁵³.

Dès lors, la position communautariste selon laquelle on pourrait étendre à la cité des liens touchant à l'*oikos* en vue de la politiser différemment paraît difficilement tenable. De fait, une bienveillance généralisée, une « fraternité » politique est à double tranchant : elle fonderait certes l'*oikos* essentiel à la cité ; et même un *oikos* étendu ; mais elle participerait également aux phases de dépolitisation de celle-ci. Pour clarifier ces notions, il semble utile de se plonger ici dans le texte que Nicole Loraux consacre à cette question.

2.2. Fraternité et *stasis*

Dans *La cité divisée*⁵⁴, Nicole Loraux étudie les termes au centre du phénomène social de *stasis*, donc de guerre civile. Après s'être concentrée sur l'instabilité politique au cœur de la *stasis* en tant que telle, Loraux s'intéresse aux processus de réconciliation des citoyens. À cette

⁵¹ G. Agamben, *La guerre civile : pour une théorie politique de la stasis*, éd. Points, Paris, 2015.

⁵² G. Agamben, *La guerre civile*, op. cit., p.14.

⁵³ Platon, *République*, 471a, cité dans *La guerre civile*, op. cit., p.15.

⁵⁴ N. Loraux, *La cité divisée, l'oubli dans la mémoire d'Athènes*, éd. Payot-Rivages, Paris, 2019, pp.202-221.

occasion, l'autrice décrit la « fraternité » comme un lien politique à double tranchant. D'un côté, la fraternité semble conjurer la discorde au sein de la Cité, mais seulement à titre imaginaire, comme l'indique le projet platonicien. Le recours au mythe est dès lors nécessaire pour « convaincre les citoyens de leur commune appartenance autochtone en vertu de laquelle, tous nés de la terre, ils sont « tous frères », après quoi la construction politique organisera une parenté civique généralisée où les citoyens sont comme autant de frères »⁵⁵. L'unité de la Cité est maintenue en vertu de l'appartenance figurée, métaphoriquement familiale, au même sol, mais également aux mêmes ancêtres. À ce titre, la fraternité fonde véritablement la citoyenneté, ancrée à son tour dans une dimension d'autochtonie. Pour éviter la *stasis*, il suffirait aux Athéniens de se souvenir qu'à la base, ils sont tous frères.

Mais d'un autre côté, le mythe ne suffit pas toujours, et les circonstances politiques le dépassent régulièrement. Sans doute Aristote pense-t-il à tous ces célèbres exemples de déchirements civils lorsqu'il juge la Cité platonicienne irréalisable. Encore davantage, le mythe fraternel ne suffit pas toujours, mais parfois il alimente même la discorde – si bien que le reproche d'Aristote n'est plus seulement axé sur l'« irréalisabilité » du projet platonicien, mais sur son danger.

Il existe en effet un autre modèle de la fraternité dans lequel le statut de frère est origine de discorde. « Loin d'entraîner par soi la concorde, [celui-ci] est indissociablement associé à une *eris* sans concession. S'il y a la collectivité des frères contre la *stasis*, il y a aussi les frères nés pour se déchirer »⁵⁶. Platon lui-même, cette fois-ci d'un œil observateur et non plus mythique, indique dans *Les Lois* que seul l'exemple des frères est associé à la guerre civile. Le même combat le même, le citoyen tue le citoyen, sur le modèle de la ressemblance fraternelle.

La thèse de Loraux au sujet du caractère toujours potentiellement meurtrier du statut de frères est qu'il faut questionner, à l'origine, le principe de similarité entre les frères (réciprocité, ressemblance, égalité). À la différence d'une relation père-fils, la relation fraternelle est symétrique. Mais au vu de la récurrente discorde fraternelle, qu'on lit souvent chez les auteurs grecs, quel type de réciprocité cela produit-il ? Une réciprocité discordante ? Une égalité sans concorde ? Pour Loraux, « la réciprocité serait sauve, à cela près qu'il faudrait alors lui donner un tout autre contenu que la *philia*... »⁵⁷. Le danger de la fraternité comme lien politique se situerait moins dans le manque de ressemblance que dans le manque de solidité, de concorde et de confiance. En d'autres termes, ce n'est pas ici l'étranger, mais l'être le plus proche qui

⁵⁵ N. Loraux, *La cité divisée*, op. cit., pp.203-204.

⁵⁶ *Idem*, p.205.

⁵⁷ *Idem*, p.207.

polarise le couple « guerre-paix » au sein de la Cité. L'intimité des liens semble créer une forme d'intensité à double tranchant. Le frère aimera son frère mieux que quiconque, et c'est un impératif de la Cité, mais au même titre, sa haine sera plus forte que celle sévissant entre des citoyens que ne lie qu'une appartenance distante. On pourrait avancer que l'*autre* de la haine, de l'inimitié n'est pas tant la *philia* (ces deux-là sont « frères » ou « sœurs »), que l'*hostis*, le rapport non-fraternel et non-amical, qui est rapport « public »⁵⁸.

Qu'il aime ou qu'il haïsse, le statut doublement intime du frère, dans son ambiguïté, remonte même à Homère. D'un point de vue historiographique, il semble difficile de relever une trace d'évolution quelconque dans les descriptions de la fraternité : celle-ci penche toujours soit vers la guerre, soit vers la paix, et les auteurs, d'un passage à l'autre, peuvent défendre tour à tour les deux positions. En bref, les coordonnées du problème ont très peu avancé d'Homère à Aristote.

Pourtant, Nicole Loraux relève le point essentiel qui distingue en propre la fraternité, en face des autres liens. La guerre civile sépare le plus petit atome social : l'*oikos*, mais lui permet paradoxalement de se recomposer. La figure du frère encapsule dans un symbolisme fort cette relation à la fois meurtrière et génératrice du « très proche », du « semblable ». La proximité excessive semble créer le risque de la séparation au sein du foyer.

Le phénomène social de la guerre civile ne permet certes pas de distinguer immédiatement la fraternité d'autres liens, car l'inimitié se situe à tous les niveaux de la société ; mais elle le permet tout de même de façon indirecte, dans la mesure où elle laisse entrevoir deux types différents de similarité : « tout au plus l'idée se fait-elle jour peu à peu de la difficulté qu'il y a à penser la frontière entre le réciproque, où s'exprime l'"amitié" (*philotes, philia*) de l'un pour l'autre (*allelous*), et le réfléchi, qui du même au même et de soi à soi se mue volontiers en relation meurtrière »⁵⁹. La question fondamentale est dès lors la suivante : dans la fraternité comme dans l'amitié, qu'est-ce qui se dit du même dans son rapport avec le même ? Parle-t-on de la même ressemblance ?

⁵⁸ Si l'on continue ce raisonnement plus loin, c'est-à-dire si l'on étend la haine et la *philia* dans des termes politiques et non plus éthiques ; si l'on dépasse le seuil du rapport intersubjectif, on arrive dans le domaine proprement politique. En dépassant cette frontière, on parlerait d'un sujet différent tout en gardant les mêmes concepts, ce qui ferait naître beaucoup d'ambiguïté. En vue d'éclaircir cela on peut donner une idée de ce changement de paradigme (glissement depuis les sentiments d'amour jusqu'aux rapports politiques impersonnels), en notant qu'un dialogue se crée ici avec Carl Schmitt, en prévision de la suite de ce travail : l'ennemi public n'est pas *inimicus*, mais *hostis* (*La notion de politique*, éd. Flammarion, Paris, 2009, p.67). En d'autres termes, l'*hostis* est moins intense mais plus étendue et systématique en vertu précisément qu'elle ne porte aucun « conflit d'intérêts privés ». L'opposé de l'amitié est l'inimitié ; son « autre » est l'*hostis*. Carl Schmitt, nous le verrons, considère qu'il n'y a aucun lien, sur la question de la politique, entre *amicus-inimicus* (ami-ennemi privé) et *civis-hostis* (ami-ennemi public).

⁵⁹ N. Loraux, *La cité divisée*, op. cit., p.207.

Et si l'on vise à garantir la stabilité, la solidité de la communauté politique, n'est-on pas en droit, comme Aristote, de se méfier des paradigmes fraternels ? À ce titre, étendre l'amitié sur le modèle d'une extension de la fraternité, n'est-ce pas ôter à l'amitié sa spécificité, c'est-à-dire la confiance, la stabilité qui ne peut se gagner qu'auprès de très peu de personnes – précisément auprès d'amis ?

3. L'amitié, un problème saturé

La *stasis*, au même titre que nombre d'indéterminations précédemment citées, met en garde contre la fondation de l'amitié politique. Le problème semble, à ce point, véritablement saturé. Un auteur parle précisément de cet effet de saturation. Dans l'introduction qu'il consacre à son corpus de textes philosophiques sur l'amitié, Dimitri El Murr donne à penser que cette oscillation perpétuelle entre amitié et lien politique provient d'une saturation, mais aussi d'un oubli de la question de l'amitié, au sein de la tradition philosophique. À cet endroit, il indique que

si l'on considère l'amitié dans son histoire singulière de catégorie de philosophie ancienne, elle semble constituer un problème philosophique saturé. Une notion engoncée dans un mode de pensée casuistique, réitérant un ensemble de lieux communs, de sentences et de conceptualisations héritées. L'amitié, comme problème philosophique, serait-elle morte de ne pas s'être renouvelée ?⁶⁰

On peut dès lors tenter d'expliquer cette disparition par une saturation de catégories qui n'ont pas su être repensées. Cette impuissance peut elle-même être située dans deux grands moments historiques. Le problème philosophique de l'amitié se serait perdu avec l'Antiquité elle-même. Engoncé dans des catégories figées, le thème de l'amitié se serait limité à des réécritures topiques et casuistiques d'Aristote. Ou bien, il se serait véritablement évanoui avec la venue de l'individualisme libéral qui, dans le paradigme politique totalement nouveau qu'il pose, rend tout à fait obsolètes les catégories politiques antiques.

Quant aux positions que nous avons évoquées, elles semblent s'orienter soit vers une « désaturation » de la question (les « communautariens »), soit vers une acceptation/validation de cette saturation (les approches plus « exégétiques »).

Pour sortir du refoulement de la question de l'amitié du domaine politique, il nous faudra considérer comme insuffisantes aussi bien la première que la deuxième voie. En effet, quoique nous partagions le sentiment des communautariens en matière de dépassement de la division privé/public, nous ne pouvons cependant nous résoudre à abandonner ce qui fait le propre de

⁶⁰ D. El Murr, *L'amitié (textes choisis et présentés)*, op. cit., p.22.

l'amitié - son intensité - en l'élargissant d'une telle manière. Ceci nous rapproche donc des vues plus « individualistes », des lectures plus aristocratiques de la *philia*. Mais ici encore, nous voudrions sortir de la division privé/public, et nous donner les moyens d'imaginer cette sortie en pratique.

Comme anticipé dans l'Introduction, Jacques Derrida propose une nouvelle approche de l'amitié, consistant à refuser volontairement toute la vieille axiomatique, y voyant l'origine de cette saturation. Il semble dès lors intéressant d'explorer ce versant de la question et de se demander à cette occasion : que devient une amitié politique qui n'a aucun critère, aucun concept fixe et qui ne peut, à priori, laisser entrevoir aucun type déjà existant de communauté ? Cette amitié est-elle toujours capable d'indiquer la possibilité d'un vivre ensemble politique ?

CHAPITRE II

DERRIDA, L’AMITIÉ SANS AMITIÉ

L’approche déconstructrice que Derrida propose de l’amitié dialogue étroitement avec la question de la communauté. Les deux thèmes sont en opposition constante. Il s’agirait de concevoir une amitié politique qui conserverait la différence irréductible des individus. Derrida s’insère dans une discussion entre plusieurs auteurs, à travers plusieurs livres qui se répondent l’un l’autre, mais qui ne nous restituent pas une notion d’amitié aux contours nets. Dans *L’amitié* (1973), Maurice Blanchot pose ses premières réflexions sur ce sentiment, qu’il qualifie d’« insondable ». À la différence d’autres sentiments plus globaux, en amitié il est impossible de connaître les raisons de pourquoi on aime un tel : elle échappe au « pourquoi ». Le « qui » de l’amitié est un non-lieu, impropre au discours. Plus tard, en 1983, Blanchot publie *La communauté inavouable*, une sorte de suite qui élargit ses premières réflexions sur l’amitié. En discussion serrée avec Georges Bataille et Marguerite Duras, l’accent est mis sur plusieurs expériences d’amitié hors des radars (communauté littéraire, des amants, « l’amitié-et-la-mort », etc.) qu’il semble présenter comme des amorces à saisir pour les expérimenter soi-même plus avant.

Un de ses amis, Jean-Luc Nancy, répondra à cet « appel » par la publication de *La communauté désœuvrée*, en 1986 : on y trouve discutées plusieurs idées de Blanchot, notamment l’idée de l’absence d’œuvre pour ce nouveau type de communauté. La « communauté sans communauté » se définit par son refus d’un but, par son refus de produire des modes d’existence sur un modèle. A la place, la différence irréductible permet la création, plutôt que la production. En dernier lieu, Jacques Derrida publie *Politiques de l’amitié* en 1993. Cet essai fait suite à un séminaire donné entre 1988 et 1989, dont il ouvrit chaque séance par la fameuse phrase : « ô mes amis, il n’y a nul amy », autour de laquelle plusieurs figures rejouent, dans des voix et des modes différents, pour reprendre ses propres mots, les questions de l’amitié, de la mort, de la fraternité et du politique. Derrida reconnaît la difficulté à laquelle il s’est confronté en préparant ce séminaire : à chaque fois qu’il posait l’amitié comme catégorie, « la figure de l’ami [semblait] spontanément appartenir à une configuration *familiale, fraternaliste* et donc *androcentrée* du politique »⁶¹. Il s’est donc agi de contourner ce problème, en cherchant le plus de perspectives possible, en faisant parler la tradition, et en complétant le dialogue amical que ses amis avaient précédemment écrit.

⁶¹ J. Derrida, *Politiques de l’amitié*, op. cit., p.12.

Dans *Politiques de l'amitié*, Derrida réactive le concept oublié de la *philia*, face à ce qu'il nomme « la mort du politique ». Il s'agit moins de le « réarmer » pour proposer des réponses, pour lui insuffler une direction, un contenu, que d'en faire une perspective, par laquelle il devient possible de questionner les catégories politiques (citoyenneté, fraternité, civisme, etc.) dont Derrida perçoit l'échec dans ce qu'il nomme la « dépolitisation planétaire » qui suit la chute du mur de Berlin.

Les *Politiques de l'amitié* jouent pleinement à l'intérieur de ce constat. L'ouvrage entier peut être considéré, dans les termes de Derrida, comme « une longue préface [...] préliminaire plutôt que programmatique »⁶². Il ne s'agit pas d'un programme pour une définition révolutionnaire de l'amitié, il ne s'agit ni de fonder, ni de refonder un concept. Il s'agit avant tout de chercher ce qui, dans l'amitié, échappe toujours au politique ; et ce qui, dans le politique, suppose toujours au fond une logique « fraternelle » (du semblable), comme l'indiquent les larges difficultés, rencontrées par Derrida lui-même, qui se situent au croisement de ces deux termes. Derrida se demande : « Pourquoi l'ami serait-il *comme* un frère ? »⁶³. Comme réponse, il propose : « révons d'une amitié qui se porte au-delà de cette proximité du double congénère »⁶⁴. Cette dernière phrase est également exprimée par un questionnement, fil rouge de l'essai, qu'il est possible de résumer comme suit : quel type de lien les pensées sur l'amitié indiquent, à partir desquelles on pourrait penser non pas l'émergence de nouvelles tentatives communautaires sur le même modèle traditionnel (l'appartenance, la ressemblance), ni l'émergence de quelque modèle que ce soit ; mais plutôt la libération d'un affect puissant et premier, la *philia*, dont tout modèle restreindrait le développement ? À ce titre, l'entreprise déconstructrice cherchera d'abord à fouiller dans les recoins du canon de la *philia* l'élément a-politique de l'amitié, les moments importants dans lesquels l'amitié apparaît *avant* le politique, avant toute catégorisation, et même avant toute ontologie.

Dans ce contexte alors, aucun besoin de critiquer le politique. Comme l'indique H. Faes dans son article « Une amitié sans fraternité », la philosophie déconstructrice « n'est pas la critique d'une construction en vue d'en éléver une autre (critique dogmatique) ; elle ne vise pas à délimiter la ou les constructions possibles (criticisme kantien) ni à nier toute construction (scepticisme) »⁶⁵. Avant tout, elle veut procéder à des constats, mais en inversant la démarche herméneutique : plutôt que de construire le sens en empruntant une voix, une perspective, et en

⁶² J. Derrida, *Les politiques de l'amitié*, op. cit., p.11.

⁶³ *Idem*, p.12.

⁶⁴ *Ibidem*

⁶⁵ H. Faes, « Une amitié sans fraternité ? », *Transversalités*, janvier-mars 2010, n°113, p.83.

la poussant dans une certaine direction, elle cherche à *capter* le sens en invoquant, en acceptant, que parlent et que s'ouvrent une multitude de perspectives et de voix différentes. Ce faisant, elle n'a rien de la systématичit  ni de l'efficacité constructrice d'un modèle philosophique classique. Elle questionne, constate, met en lumière, passant d'une perspective 脿 l'autre sans jamais s'y figer. En 脡claircissant, elle est loin de chercher la « pureté conceptuelle ». 脿 l'inverse, cette méthode a plutôt tendance 脿 mettre les concepts en crise, en puisant dans le travail du langage, dans l'analyse de phrases 脿 grandes réserves de sens oubliés, insoupçonnés en temps normal, 脿 cause des habitudes syntaxiques.

Les *Politiques de l'amitié* reprennent synthétiquement toute la tradition de la *philia*, pour l'envisager sous de multiples perspectives, dont certaines pourraient même paraître contradictoires : la différence, la rupture, le thème nietzschéen de l'« amitié du lointain ». En effet, du point de vue de la création politique et de l'apparition de nouveaux modes de vie quotidienne, la distance, la solitude et l'irréductiblement autre, surgissant au sein d'une communauté, la met en doute et parfois en crise. Certes, mais avant que ces perspectives « apolitiques » soient des problèmes, la communauté en elle-même est un problème pour Derrida. Derrière la réunion, le principe fondateur des communautés humaines reste bien souvent l'appartenance par exclusion de l'altérité. De plus, dans la mesure où elle produit les existences qui la composent sur un modèle de valeurs (pré) d fini, elle porte en elle comme logique dominante une conservation sociale du même par le même. Le danger de la ressemblance accompagne constamment l'apparition des communautés. Il faudrait donc questionner la ressemblance 脿 茅gale mesure de la dissemblance : il n'y a pas de raison de faire confiance 脿 l'une plutôt qu'à l'autre de ces perspectives.

Pour ce faire, Derrida essaie de trouver dans l'amitié une sorte de « pré-affect » capable de réunir des individus tout en conservant leurs différences. Mais puisque la communauté se base, selon les catégories politiques occidentales, sur la ressemblance, ce type de communauté ne peut qu'être « impossible » sans « œuvre » et sans mission. Inversement, dès qu'elle se donne un contenu, elle forme un modèle. Pour ne pas se figer dans les grilles de l'appartenance, elle ne devrait se donner aucun contenu réglé (elle serait inavouable : Maurice Blanchot), ni le but de produire quelque chose, mais plutôt de créer (elle serait d s euvr e : Jean-Luc Nancy). C'est en ce sens que ces auteurs annoncent leur projet de repenser la « communauté » au-delà de la « crise des communautés », c'est-à-dire de l'aspect fondamentalement problématique de la logique d'appartenance au regard de l'apparition de l'altérité.

1. La communauté sans communauté

1.1. Panorama : de Bataille à Blanchot

Nous le notions précédemment à la suite de Nicole Loraux, il existe une frontière entre le réciproque et le réfléchi (c'est-à-dire la plus grande des ressemblances, l'*heteros autos*, l'autre soi-même) qui permet de distinguer deux types de lien. Face à la fraternité, à la « co-appartenance » au mythe autochtone qui demande un réfléchissement du même au même, se trouve la réciprocité de l'amitié, sorte de miroir, mais qui tolère que l'autre ne soit pas entièrement un « autre soi-même », ni au sens physique ou de caractère, ni au sens mythique et politique. Pareille distinction nous débloque, mais elle se fait cependant au prix d'un renoncement aux catégories aristotéliciennes, avec lesquelles Derrida entrera bientôt en conflit.

Dans *La communauté inavouable*⁶⁶, Maurice Blanchot indique un point commun entre le communisme et l'individualisme : la fondation d'une réciprocité *symétrique* et « du même au même » entre tous les individus des deux sociétés. Dans les faits, la fondation communautaire communiste répéterait bien le plus vieux principe politique : produire des subjectivités sur un certain mode. Le sort que tout régime politique fait à l'altérité revient alors « au même », parce qu'une des conditions du politique (au sens classique), est précisément la production du même. L'intention de Blanchot, en soulevant ce problème fondamental, c'est moins de faire une critique de la politique que d'inviter à déconstruire, et peut-être reconstruire autrement la notion si problématique de « réciprocité » :

Mais, si le rapport de l'homme à l'homme cesse d'être le rapport du Même avec le Même mais introduit l'Autre comme irréductible et, dans son égalité, toujours en dissymétrie par rapport à celui qui le considère, c'est une tout autre sorte de relation qui s'impose et qui impose une autre forme de société qu'on osera à peine nommer « communauté »⁶⁷.

Si l'amitié politique – l'amitié politique, le civisme, au sens formel (et schmittien) – n'est plus le ciment de la communauté traditionnelle, s'il n'existe plus de « mythe » de co-appartenance, de valeurs soudant ce « beau mensonge », pour parler comme Platon, qu'advient-il de la communauté ? N'y aurait-il plus que des relations marchandes dans les sociétés occidentales ? Mais n'est-ce pas déjà le cas ? Sans apercevoir de similarité nationale, d'affinités sociales, d'habitus de classes, dans les nombreuses communautés qui composent la société, et si le modèle proposé est un modèle qui lie sur la différence, peut-on encore légitimement parler de communauté, de société ? Blanchot approfondit encore la question. On osera à peine nommer

⁶⁶ M. Blanchot, *La communauté inavouable*, éd. De Minuit, Paris, 1983.

⁶⁷ M. Blanchot, *La communauté inavouable*, op. cit., p.12.

cela communauté, « ou on acceptera de l'appeler ainsi en se demandant ce qui est en jeu dans la pensée d'une communauté et si celle-ci, qu'elle ait existé ou non, ne pose pas toujours à la fin l'*absence* de communauté⁶⁸ ».

Blanchot s'inspire de Georges Bataille. Un élément idiosyncrasique est à l'origine de la « communauté sans communauté» de Bataille, à savoir se sentir lassé d'appartenir à telle communauté, ce qui amène à percevoir de plus en plus nettement, de mutation en mutation, que l'appartenance communautaire et sa recherche ne sont vivantes, comme mouvement, autrement que dans ce cycle perpétuel. Autrement, la communauté est «aliénante». Alors, en termes d'expérience personnelle, on vit la communauté constamment sur le mode de sa disparition. Le rejet de la communauté peut ainsi être perçu chez Bataille moins comme un projet politique que comme une forme d'existence à éprouver, à travers l'évolution perpétuelle, le refus de «s'appartenir», de se figer dans une expérience qui deviendrait l'unique, qui identifierait trop l'existence de l'individu et ses actions politiques au sein d'une logique du «même». À propos de la pensée de Bataille, Blanchot rappelle qu'« il ne faut cependant pas perdre de vue que l'on ne saurait être fidèle à une telle pensée si l'on ne prend aussi en charge sa propre infidélité ou une mutation nécessaire qui obligea [Bataille], tout en restant lui-même, à ne pas cesser d'être autre, et de développer d'autres exigences qui, répondant soit aux modifications de l'histoire, soit à l'épuisement de telles expériences qui ne veulent pas se répéter, répugnaient à s'unifier»⁶⁹. La communauté ne vaut que pour ceux qui savent changer et qui changent de communauté, mais elle est alors une communauté de solitaires, passant d'un *modèle* d'existence (fourni par le groupe) à un autre, se constituant au passage. Le refus que les modes d'être soient produits selon un modèle, le goût pour la création partagée, empêche la fonction première des communautés telles qu'elles ont existé jusqu'alors : une standardisation des existences, basées sur le partage, la vie commune. Une communauté qui inclurait la différence irréductible, condition à la création, devrait partager sans «mélanger», partager autre chose que les ressources, sur le modèle traditionnel du foyer. Blanchot l'affirme : «La communauté n'est pas pour autant la simple mise en commun, dans les limites qu'elle se tracerait, d'une volonté partagée d'être à plusieurs, fût-ce pour ne rien faire, c'est-à-dire ne rien faire d'autre que de maintenir le partage de «quelque chose» qui précisément semble s'être toujours déjà soustrait à la possibilité d'être considéré comme part à un partage : parole, silence»⁷⁰. Il faudrait, pour y contrevenir, une communauté de solitaires ; une sorte d'amicale qui accueille la solitude, dans

⁶⁸ *Ibidem*

⁶⁹ *Idem.*, pp.12-13.

⁷⁰ *Idem*, p.19.

l'idée de Nietzsche lorsqu'il écrit : « Amis. Vous me croyez seul. Accueillez donc le compagnon du solitaire »⁷¹.

Une deuxième figure de communauté, en tout cas une nouvelle exigence des communautés sans communautés, Blanchot la trouve dans le phénomène de l'élection. Pourtant, la difficulté réside maintenant à savoir pour quelles raisons deux êtres se lient ; Blanchot semble se demander si cette question n'est pas même un contre-sens. Pourquoi une communauté est-elle liée, entre l'agrégation traditionnelle, et l'affinité élective ? Quel chemin suivent ses membres ? Dans *La communauté inavouable*, Blanchot nous précise la distinction. La communauté traditionnelle « nous est imposée sans que notre liberté en décide : c'est la socialité de fait, ou encore la glorification de la terre, du sang, voire de la race ; mais la seconde ? On l'appelle élective en ce sens qu'elle n'existerait que par une décision qui rassemble ses membres autour d'un choix sans lequel elle n'aurait pu avoir lieu »⁷². On peut noter ici que dans la perspective de Blanchot (et de Derrida), tous les modèles politiques de l'amitié qui ne furent jamais proposés, du « beau mensonge » platonicien aux thèses communautaristes, en passant par la fraternité, échouent sans concession dans la socialité de fait. En un mot, ce sont encore « trop » des politiques, par leur programmatique applicable à large échelle, pour être des amitiés.

On peut légitimement remarquer, ici, que chaque occurrence du terme communauté pourrait être remplacée par « amitié », sans que l'on quitte la pensée de Blanchot (ou de Derrida, ou de Jean-Luc Nancy – ceux-ci partageant une idée fortement similaire de l'amitié). La transposition de la distinction « traditionnel / électif » dans le langage de l'amour, du mouvement qui lie les êtres en communautés, donne une nouvelle distinction. Quel est le sentiment électif par excellence, et qui contrecarre la socialité de fait ? « S'agit-il de l'amour (heureux ou malheureux) qui forme société dans la société et reçoit de celle-ci son droit à être connu comme société légale ou conjugale ? Ou bien s'agit-il d'un mouvement qui ne supporte aucun nom – ni amour ni désir – mais qui attire les êtres pour les jeter les uns vers les autres (deux par deux ou plus collectivement), selon leur corps ou selon leur cœur et leur pensée, en les arrachant à la société ordinaire ? »⁷³. S'agit-il de l'amour romantique idéalisé, qui passe pour le plus puissant, le plus originaire des sentiments ? Est-il encore plus premier que l'amitié, qui ne serait alors qu'un dérivé non-érotique du premier ? L'amitié serait-elle l'amour, moins

⁷¹ F. Nietzsche, *Fragment posthume*, 1877, 22 [68], cité dans F. Nietzsche, *Hymne à l'amitié. Aphorismes et poèmes choisis*, traduits de l'allemand et annotés par Nicolas Waquet, éd. Payot & Rivages, Paris, 2019.

⁷² M. Blanchot, *La communauté inavouable*, op. cit., p.78.

⁷³ *Idem*, pp.78-79.

quelque chose ? Ou bien l'intensité de l'amour n'existe-t-elle qu'en vertu de la forme de relation que notre culture moderne a fait valoir – l'amour romantique - propulsée comme l'unique relation désirable et lieu d'engagement, et pour laquelle les pratiques existent déjà *en modèle* ? N'est-il pas vrai qu'en dépit des codes sociaux explicites, des rituels existants du couple, transmis par la culture (de la Nouvelle Héloïse jusqu'au cinéma contemporain), l'amitié est pourtant invariablement pratiquée ? Cela voudrait-il dire qu'elle peut se passer à la fois de codes, et à la fois de la nécessité de savoir *pourquoi* on aime telle personne ?

1.2. La communauté comme subversion de la « sociabilité de fait »

Le roman « La nouvelle Héloïse » de Jean-Jacques Rousseau, que nous aborderons plus loin dans le présent travail, raconte la lente transformation d'un lien d'amour en lien d'amitié. Aux côtés des théories du Contrat social, ce roman épistolaire traçant la romance de Julie avec St-Preux possède un objectif politique explicite : proposer un modèle de lien, de sentiment, d'amitié, qui permettrait aux communautés imaginées par Rousseau d'être stables. Rousseau considère l'amour comme un lien très puissant, trop puissant sans doute pour permettre l'établissement d'une vie commune sur un temps long. Dès lors, il faudrait pour lui privilégier une forme de bienveillance, mais une bienveillance qui ne trahisse pas l'amour premier par lequel les humains se lient entre eux. Allégoriquement, l'amour des deux personnages se transmuant en amitié représente la transmutation des liens politiques traditionnels vers une nouvelle forme moins fragile – et qui est l'idéal de Rousseau. La Nouvelle Héloïse est un roman de tension affective : à plusieurs reprises, on pense les liens entre les deux amoureux rompus à jamais. L'enjeu se transforme, au fur et à mesure, dans la possibilité que le lien entre les deux personnages puisse perdurer assez longtemps, pendant sa transformation, sans que l'affect originaire qui les lie ne se brise. L'entreprise est de sauvegarder cette sorte d'amour originaire – tout en lui permettant une adaptation.

Voilà un point commun frappant entre Blanchot et Rousseau, au sujet de l'affect qui lie les communautés à venir. L'existence d'un « pré-affect », d'une amitié d'avant l'amour mais aussi d'avant l'amitié, rend possible, chez Rousseau, la métamorphose d'une passion en une autre, et chez Blanchot, le dévoilement d'une certaine structure d'élection, toujours mobile (qu'il présente avec un clin d'œil comme une « machine de guerre »⁷⁴) et qui déjoue la socialité

⁷⁴À la section intitulée « La destruction de la société, l'apathie », dans *La communauté inavouable*, op. cit., p.80, Blanchot écrit : « La communauté des amants [amis ou amoureux] a pour fin essentielle la destruction de la société. Là où se forme une communauté épisodique entre deux êtres qui sont faits l'un pour l'autre, se constitue une machine de guerre ou pour mieux dire une possibilité de désastre qui porte en elle, fût-ce à dose infinitésimale, la menace de l'annihilation universelle ».

de fait en permettant de vivre un mode de vie loin de ceux déjà préprogrammés.

Dans les deux cas, l'élection continue à définir l'amitié. Non pas arbitrairement, mais parce que seule l'élection permet à la relation l'intensité suffisante, l'enjeu suffisant, à prendre une forme propre aux deux amis. Cette malléabilité relationnelle n'est pas possible à la « socialité de fait », qui n'existe que par forme rigide et, partant, fragile à la moindre déformation (si l'un des amis change, l'amour entre les deux cesse, puisque ceux-ci ont investi une forme relationnelle reproductible qu'ils ne maîtrisent pas en propre ; ils ne disposent pas du pouvoir de changer la structure relationnelle, bien plus ancienne, puissante et instituée qu'eux). Mais le revers de la médaille, c'est que celle-ci, élective et donc hasardeuse *du point de vue politique*, ne permet pas de fonder de communauté, n'est pas reproductible, tant ce qui lie les individus échappe précisément au but, à l'utile, à l'œuvre. Sans doute que le cœur de cette pensée de l'amitié, de la communauté, chez Derrida-Blanchot-Nancy, trouve son point d'orgue autour de cette ambivalence fondamentale. À ce propos, ceux-ci diraient sans doute : s'il y a amitié politique, communauté amicale, jamais *n'importe qui* d'autre que les amis ne peut en décider, ni politicien, ni philosophe, ni idéologue ; et encore moins ceux-ci pourraient-ils faire des amitiés électives un modèle transposable ailleurs et pour d'autres, pour une raison simple : si notre amitié ne peut être copiée, c'est, pour citer Montaigne, « parce que c'estoit lui, parce que c'estoit moy »⁷⁵.

Selon Dimitri El Murr, l'entreprise de Blanchot, qui inspirera grandement Derrida, est d'abord « la neutralisation de toutes les valeurs héritées de l'amitié »⁷⁶, pour se conclure dans le constat d'une « rupture innommable » avec tous les rapports humains déjà existants. L'amitié laisse à voir, dans son origine préaffective, l'impossibilité de toute communauté qui se donnerait un but, précisément car jamais ce ne sont les buts qui lient les êtres, mais cette rupture de l'ordre des fins, l'amitié. Mais dans ce cadre, à quoi bon écrire sur l'amitié, « pourquoi encore parler de “communauté” pour dire que l'amitié est finalement par-delà tout partage, toute appartenance, tout lien social ? Peut-être s'agit-il de souligner que l'amitié dépasse toute catégorisation en termes d'identité et d'altérité, de ressemblance et de dissemblance »⁷⁷.

Rien ne peut nous indiquer *ce qui rend ami* ou ennemi. Il n'y a plus de vertu, plus de modèles comme il y avait chez Aristote. Il n'y a plus qu'une *structure hiérarchique d'élection*, un principe vital d'élection. Mais cette structure est vidée pour être rendue applicable comme outil. L'amitié élective est rendue disponible, ici sans vertu. On peut s'imaginer les auteurs

⁷⁵ M. de Montaigne, *Les essais*, op. cit., p.194.

⁷⁶ *L'amitié*, corpus compilé et présenté par D. El Murr, op. cit., p.210.

⁷⁷ *Idem*, pp.210-211.

dire : en élisant, que vous le sachiez ou non, vous formez des valeurs. Quant à ce qui vous lie, je ne peux vous le dire, et si votre amitié est véritable, personne, en vérité, ne pourra vous expliquer ce qui vous lie, car votre amour est loin d'être traditionnel : il ouvre sur votre propre chemin, sur la création, sur le futur. Dans son livre *Amitié*, Blanchot n'aborde spécifiquement le thème qu'à l'occasion du dernier chapitre. Celui-ci résume l'intégralité de ce que nous avons dit des thèses déconstructrices, et à ce titre, elles nous permettent d'introduire la pensée de Derrida. D. El Murr, qui y consacre quelques pages, conclut sur ce texte :

Si l'amitié n'est pas une communauté telle qu'on l'entend habituellement, si elle n'est pas proximité mais désir de franchir une distance infinie et irréductible, bref si l'autre est ami parce qu'il est étranger, sans commune mesure avec moi, si ce n'est celle de nos « mouvements de mourir » respectifs, pourquoi aime-t-on tel ou tel ami et pas n'importe qui ? Face à cette question de la singularité (que Derrida nomme “la question du ‘qui’” [*Politiques de l'amitié*, op. cit., p.331]) Blanchot nous laisse sans réponse⁷⁸.

S'il nous laisse sans réponse, c'est sans doute parce qu'en laissant cette structure hiérarchique de l'élection, il permet de toujours poser la question de l'élection, de la réappliquer aux amitiés ; mais qu'en même temps, par son entreprise de purge de toutes les catégories traditionnelles, il accepte de ne plus pouvoir donner de réponse. Blanchot, Derrida et Nancy distinguent bel et bien les amitiés communes et les amitiés rares. Ce faisant, ils rejouent la hiérarchie éthique propre aux auteurs dits aristocratiques de la *philia* – Aristote, Montaigne, Nietzsche. Mais sans aucun contenu, l'amitié ne peut plus être une catégorie, ni même véritablement un concept. La *philia*, chez ces auteurs, semble se transformer en outil négatif, propre à sonder, puisque dépouillée de détermination ; un outil conceptuel capable de questionner les catégories politiques, car ils en ont retiré tout ce qu'il y avait de politique – et qui aurait pu biaiser le questionnement de la modernité occidentale qu'ils entreprennent. Au fond, ils rejoignent l'axe méthodologique que nous nous proposons plus tôt, à savoir de questionner le politique depuis l'amitié. Dans ce cadre, « l'amitié serait alors une relation totalement neutre où la neutralité ne serait que l'autre nom de “l'interruption d'être [...] qui, loin d'empêcher toute communication, nous rapporte l'un à l'autre” »⁷⁹.

Questionner le politique depuis l'amitié, c'est-à-dire le déconstruire depuis ce concept d'« aimance », Derrida le fait en deux temps : d'abord, questionner le politique, depuis la modernité, sur les raisons de l'oubli de l'amitié. Pour ce faire, il aborde l'œuvre du juriste allemand Carl Schmitt, que nous avons déjà évoqué dans l'introduction de ce travail. Derrida

⁷⁸ *Idem*, p.211.

⁷⁹ *Idem*, pp.210-211.

en tire un certain nombre de conséquences, qui lui permettront dans un second temps de proposer des exemples de l' « aimance », c'est-à-dire d'une « amitié avant le politique » (dont on peut trouver des traces chez Aristote, Montaigne et Nietzsche). Dans un premier temps, nous nous intéresserons à la lecture que Derrida fait de Carl Schmitt. Nous essaierons ensuite de dégager les principales caractéristiques de l' « aimance ». Finalement, nous mettrons la *philia* derridienne à l'épreuve de l'intuition qui guide le présent mémoire : une amitié sans détermination de but ou de valeurs est-elle *praticable* et politiquement efficace ?

1.3. Le problème de la réciprocité dans la *koinonia*

Derrida identifie l'origine de ces difficultés, de cet oubli de la question de l'amitié à l'intérieur même de l'appareil conceptuel aristotélicien. Ce sont les catégories d'Aristote qui posent *un certain type de rapport*, qui définissent une relation affective (universellement éprouvée) en fonction d'une axiomatique particulière, d'une certaine vertu. Comme conséquence, une forme particulière d'amitié se stabilise, ancrée à un *telos* grec, au mode de vie grec. Celle-ci, lorsqu'elle vient à devoir évoluer, peut alors ne jamais trouver le terreau historique qui permettrait de la faire revivre, sans la trahir. En effet, la *philia* possède des critères si stricts qu'une adaptation *fidèle* à un modèle politique différent de celui d'Athènes paraît extrêmement complexe. Autrement dit : rendre la catégorie d'amitié « historiquement disponible », extensible, applicable comme « modèle », tout en conservant l'élément électif qui la définit (et alors même qu'une forme de propagation éthique était le projet d'Aristote), tout cela apparaît comme une impossibilité pratique fondamentale.

Poser la ressemblance, la réciprocité ou l'intimité comme axiomes indépassables de l'amitié tout en souhaitant l'insérer dans une politique moderne mène finalement à certaines apories avec lesquelles nous sommes maintenant familiers. Penser le politique depuis l'amitié *au sens traditionnel du terme* nous mène à ce constat : l'application de cette *philia* à plus de deux amis pose un certain type de communauté - de *koinonia* - qui se révèle souvent être un reflux de la logique quasi fraternelle de la réflexion. En tout cas, elle n'échappe jamais à ce risque.

Pour Derrida, ce risque est d'abord historique. Le XXe siècle regorge d'exemples de communautarisme exalté, d'esprit nationaliste, de fondement mythique des peuples, en un mot, d'idéologie. Derrida s'en prend explicitement aux grands appareils conceptuels qui permirent de fonder ces logiques politiques de l'appartenance nationale. Il y sonde un procédé occidental, une logique politique poussée à son terme, et dresse le constat de sa fin proclamée. Il identifie Nietzsche et Carl Schmitt comme des marqueurs de cette période de crise, et leurs textes comme

des réactions historiques à une certaine tendance politique grandissante. Derrida cherche à les faire parler, face à Aristote (la « matrice » première de l'amitié aristocratique) ainsi que face à Montaigne, pour au moins deux objectifs. D'abord, dans l'idée de dresser des esquisses de rupture dans l'histoire occidentale. Ensuite, à partir de ce constat, dans la perspective d'y faire surgir comme en négatif l'existence d'une « amitié avant l'amitié », c'est-à-dire d'une amitié avant toute politique. En faisant cela, Derrida n'interdit pas pour autant à l'amitié toute existence politique. Son axe n'est pas prescriptif, mais ramène avant tout à cette question essentielle : dans l'Histoire, comment a-t-on fondé le plus efficacement un lien unissant le disparate sur un territoire donné ? Il répond : le processus du mythe fraternel – la fraternité politique. La question conséquente à ce constat est dès lors la suivante : et si l'amitié avait encore beaucoup de ressemblance avec son concept sœur (ressemblance, intimité, réciprocité) ? Et si, au fond, l'amitié souffrait d'avoir été mise progressivement aux ordres du politique, sans que la tradition s'en rende bien compte – c'est-à-dire qu'elle serait devenue une catégorie du politique ? Dès lors, la crise des communautés dans les années 1990 serait le signe d'une dépolitisation planétaire qui ferait apparaître la caducité nouvelle des idéologies. La dépolitisation planétaire aurait non seulement rendu invalides les concepts politiques et communautaires, mais aurait également rendu inutile le dernier endroit où l'amitié pouvait encore avoir une quelconque importance comme concept et comme catégorie de pensée.

Accompagnant la crise historique de l'appartenance communautaire - depuis le XIX^e siècle de Nietzsche et jusqu'à la « chute-du-mur-de-Berlin »⁸⁰ - les dernières possibilités de penser l'amitié depuis le politique sont mortes et enterrées. Dans les décennies précédentes (années 1930), Derrida trouve une dernière trace, un dernier sursaut de la question amicale (dans sa mort « inévitable » comme catégorie politique) dans la pensée de Carl Schmitt, en particulier dans son fameux texte *La notion du politique*.

Il faudrait dès lors questionner cette « crise des communautés » dont la pensée de Carl Schmitt est un symptôme frappant, pour savoir s'il est pertinent de mobiliser cette « aimance ». Voici la seconde approche de Derrida, la deuxième face du même projet. Celle-ci recoupe presque intégralement la première, si bien qu'il est très difficile, pour Derrida, de déconstruire les logiques d'appartenance communautaire au nom d'une démocratie future, sans rejouer ces

⁸⁰ J. Derrida, *Les politiques de l'amitié*, op. cit. p.95. Derrida semble créer un concept historico-politique avec ces traits d'union. Sans doute est-ce en vue, premièrement, de prendre les précautions nécessaires à l'égard d'un découpage historique pouvant sembler rapide et arbitraire, et secondement, d'appuyer sur une véritable fracture dans « le politique » : les contours de ce que c'est qu'une guerre s'opacifient nettement à partir du XXI^e siècle (guerre non-conventionnelle, « black ops », « MOOTW », etc.), ce qui transforme et met en crise, en retour, les valeurs et sentiments d'appartenance communautaire. En outre, poser une borne à cet endroit permet à Derrida d'encapsuler la tradition tout en motivant la nécessité de la renouveler.

mêmes logiques. Derrida ne cache pas cette difficulté fondamentale qu'il adresse à son propre projet, et dont nous pensons qu'elle est presque la cause de l'indécision fondamentale par laquelle il termine son ouvrage. En un mot, Derrida se demande : peut-on mobiliser à son compte la cause qui a engendré la crise contre laquelle on se dresse ? Ou encore :

Est-ce encore *au nom de la démocratie* qu'on tentera de critiquer telle ou telle détermination de la démocratie [...] qu'on tentera de déconstruire un concept, tous les prédictats 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.⁸¹

L'étape suivante est dès lors d'aller questionner Carl Schmitt qui, pour Derrida, est l'interlocuteur par excellence par son appartenance idéologique à ce qu'il nomme la « politique moderne au sens classique ». Carl Schmitt cryogénise en quelque sorte, dans un dernier cri politique, cet héritage de la communauté politique nationale, au milieu d'une mutation historique sans précédent. Comme le rappelle Derrida : « Nous appartenons au temps de cette mutation, qui est justement une terrible secousse dans la structure ou l'expérience de l'appartenance »⁸².

2. Déconstruire la notion de politique

Dans son ouvrage *La notion de politique*⁸³, Carl Schmitt propose une définition du politique en termes d'ami-ennemi. « Politique » est tout acte qui présuppose la désignation d'un ennemi ; « politique » est tout groupement qui fonde sa souveraineté par l'acte de cette discrimination, ayant la puissance effective pour se défendre contre l'extérieur. Dans le second chapitre de son ouvrage, Schmitt cherche le binôme de valeurs qui détermine le domaine politique. Marquant des distinctions nettes entre les différentes sphères de l'activité humaine, il évoque l'esthétique, dont les valeurs sont le beau et le laid ; la morale, polarisée par le bien et le mal, etc. Quant au politique, d'après Schmitt, il trouve son critère de décision dans l'amitié et l'inimitié. En outre, bien qu'on puisse dire d'un ennemi qu'il est laid, mauvais, etc., le politique n'a pas besoin *stricto sensu* de ces définitions ; celles-ci peuvent exister, mais elles auront seulement le rôle d'intensifier cette distinction préexistante : « l'ennemi politique ne sera pas forcément mauvais dans l'ordre de la moralité ou laid dans l'ordre esthétique [...] Il se

⁸¹ J. Derrida, *Les politiques de l'amitié*, op. cit., pp126-127.

⁸² *Idem*, p.98.

⁸³ C. Schmitt, *La notion de politique*, éd. Flammarion, coll. « Champs classiques », Paris, 2009.

trouve simplement qu'il est l'autre, l'étranger, et il suffit, pour définir sa nature, qu'il soit cet être autre, étranger »⁸⁴ ; avec qui un conflit armé est possible.

L'entreprise définitionnelle de Schmitt paraît suivre un chemin particulier : celui d'une épuration du concept d'ennemi de tout domaine qui ne renverrait pas à l'acte de souveraineté étatique. Au fil des chapitres, il apparaît que l'ennemi n'existe que comme ennemi public : « L'ennemi, ce ne peut être qu'un ensemble d'individus groupés. [Celui-ci] ne saurait être qu'un ennemi public, parce que tout ce qui est relatif à une collectivité, et particulièrement à un peuple tout entier, devient de ce fait affaire publique »⁸⁵.

La désignation de l'ennemi et par suite tous les concepts politiques ne trouvent de signification pour eux-mêmes. Il leur faut toujours présente, comme à l'horizon, la possibilité d'une concrétisation, c'est-à-dire la guerre. Des mots tels que « État », « société », « classe » sont dès lors inintelligibles « si l'on ignore qui, concrètement, est censé être atteint, combattu, contesté et réfuté au moyen de ces mots »⁸⁶. Cette « potentialité réelle » du concept de politique permet à Schmitt de prétendre à une sorte de concrétisation de son appareil théorique, qui dès lors, trouve un appui sur grand nombre d'exemples historiques. Ce dernier insiste qu'il ne s'agit pas seulement de reconnaître son ennemi, mais d'avoir la puissance d'agir en conséquence. Derrida résume cette idée en ces termes : « 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 »⁸⁷.

2.1. Dépolitisation

La désignation théorique de l'ennemi est immédiatement liée à sa désignation pratique : l'éventualité d'une lutte. Cette éventualité constante motive la pertinence de l'appareil conceptuel qu'il pose : dans la mesure où le XX^e siècle de Schmitt est le théâtre de deux mouvements en apparence contradictoires (dans sa première moitié, une « surpolitisation » nationaliste dont l'éventualité se réalise dans la guerre ; dans sa seconde, une « dépolitisation » dont l'éventualité existe toujours à l'état latent au sein de la guerre froide), sa théorie cherche à les inclure tous les deux comme deux phases d'une même logique de discrimination de l'ennemi. En d'autres termes, même dans le cas d'une guerre « non-effective », d'une guerre froide, les États ont besoin d'un ennemi comme condition d'existence. Derrida commente que

⁸⁴ C. Schmitt, *La notion de politique*, op. cit., pp.64-65.

⁸⁵ *Idem*, p.67.

⁸⁶ *Idem*, p.69.

⁸⁷ J. Derrida, *Les politiques de l'amitié*, op. cit. p.136.

pour Schmitt, « en perdant l'ennemi, on perdrait simplement le politique lui-même, [ce qui] marquerait le commencement de la dépolitisation, le commencement de la fin du politique »⁸⁸.

C'est à proprement parler dans la seconde moitié de son ouvrage que Schmitt contextualise sa théorie – qui jusqu'ici restait fortement abstraite. Il ajoutera même une suite à son livre, intitulée « L'ère des neutralisations », qui se base sur l'intuition que la seule réalité d'une politique sans lutte se trouve non pas dans l'absence de lutte, mais dans l'utilisation de nouvelles notions comme de nouvelles armes. Ainsi ne va-t-on plus nommer l'ennemi comme ennemi politique mais comme terroriste, et le mettre hors-la-loi, le renvoyant hors du domaine politique « *de jure* » ; mais maintenant la lutte « *de re* ». La neutralisation recouvre autant le stade transitoire de la dépolitisation que l'horizon d'un monde entièrement dépolitisé. Il expose en ces termes : « Un monde d'où l'éventualité 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 »⁸⁹.

Ce monde-là pourrait certes présenter une diversité en termes de concurrence, d'intrigue et de compétition ; mais il n'aurait pas l'antagonisme fondamental au politique : la décision de vie ou de mort passant par la désignation d'un ennemi. Le point auquel nous amène Schmitt, c'est de s'imaginer non seulement un monde sans État (incarnation absolue du politique), mais aussi un monde sans *logique étatique*. Si un groupe politique n'a pas la prétention de se constituer comme se constitue l'État ; lorsqu'il n'a pas, même virtuellement, d'intérêt à désigner un ennemi, c'est-à-dire lorsqu'il n'a pas les moyens de faire la guerre, alors il n'est tout simplement pas souverain.

Ce qui n'est pas un problème, explique Schmitt, car il y a un équilibre politique international pour continuer à faire exister cette logique de désignation de l'ennemi, à travers la « potentialité réelle » de la guerre. En d'autres termes, quand un peuple qui n'a pas les ressources pour proclamer sa souveraineté, lorsqu' « il craint les tracas et le risque d'une existence politique, il se trouve tout simplement un autre peuple qui le décharge de ces tracas en assumant sa protection contre les ennemis extérieurs »⁹⁰. La désignation de l'ennemi n'est pas effacée pour autant : elle est seulement reléguée au plus puissant. Pour appuyer encore l'idée qu'il n'existe pas de groupe politique qui échappe à la désignation d'un ennemi (si ce n'est l'ennemi direct d'un peuple, c'est l'ennemi de son ami plus puissant, qu'il doit considérer

⁸⁸ *Idem*, p.103.

⁸⁹ C. Schmitt, *La notion de politique*, op. cit., p.73.

⁹⁰ *Idem*, p.93.

dès lors comme un ennemi), Schmitt conclut son cinquième chapitre (« La décision de guerre et la désignation de l'ennemi ») par une affirmation radicale : « Qu'un peuple n'ait plus la force ou la volonté de se maintenir dans la sphère du politique, ce n'est pas la fin du politique dans le monde. C'est seulement la fin d'un peuple faible »⁹¹.

Le véritable combat de Schmitt ne se trouve pas dans la défense d'une harmonie interétatique. Elle se trouve plutôt dans le maintien politique d'une logique souverainiste d'État. Celle-ci disparaissant, la guerre ne disparaîtrait pas, elle risquerait plutôt de s'intensifier dans la mesure où l'on perdrat la reconnaissance claire de l'ennemi qui, lui, existera néanmoins toujours. En perdant cette clarté, la guerre ne disparaît pas, elle change seulement de nature. Ce risque de dépolitisation est déjà présent à l'époque de Schmitt : il en donne comme exemple le concept d'humanité (se battre au nom de l'humanité et mettre hors l'humanité celui que l'on combat), ou plus concrètement, le principe du « partisan », brouillant les limites de la guerre traditionnelle. Pour Schmitt, le risque véritable d'une dépolitisation n'est donc pas tant en lien avec le futur de l'Humanité qu'avec ce que Derrida nomme la crise des communautés. Le texte de Schmitt est une réaction contre cette crise.

Dans le sixième chapitre (« Le monde n'est pas une unité politique, il est un pluriversum politique »), Schmitt rappelle que le propre du politique et de l'État est la possibilité qu'ils soient ennemis entre eux et que, dès lors, il ne saurait jamais y avoir « d'État universel englobant toute l'humanité et la terre entière »⁹². S'imaginant la possibilité d'une union mondiale qui effacerait jusqu'au risque de la guerre civile, il en dit qu'il n'existerait plus dès lors que des faits purement sociaux et apolitiques. De même, il n'existerait plus que des principes plus ou moins harmonieux de coopération entre des sphères sociales telles que l'économie, les transports ou la communication. L'irénisme social remplacerait intégralement le conflictuel politique.

Bien que Schmitt ne se positionne jamais sur ce qu'il imagine de ce futur irénique de l'Humanité, on ne peut s'empêcher d'y sentir un ton pour le moins gêné. N'osant trop s'exprimer dessus, il insiste sur le fait qu'il ignore si ce futur existera un jour, qu'« en attendant, il n'existe pas »⁹³, et que « ce serait une fiction bien malhonnête de le supposer réalité »⁹⁴. Il fait dès lors appel à une forme de réalisme politique (réfutant au passage une thèse adverse dont il radicalise les prémisses pour rendre la sienne vraisemblable) *mais aussi* de réalisme

⁹¹ *Idem*, p.95.

⁹² *Ibidem*

⁹³ *Ibidem*

⁹⁴ *Idem*, p.96.

anthropologique (la lecture peut se faire en filigrane : ce qui serait « bien malhonnête » à s'imaginer, c'est que l'Homme soit naturellement porté à la coopération). Ces prémisses anthropologiques s'éclairent dans le chapitre VII. Schmitt s'y positionne dans la continuité d'auteurs tels que Machiavel, Hobbes, De Maistre. À cette occasion, il constate que « toutes les théories politiques véritables postulent un homme corrompu, c'est-à-dire un être dangereux et dynamique, parfaitement problématique »⁹⁵. L'affiliation à Hobbes est ici évidente, Carl Schmitt se réclamant tout à fait ouvertement de ce dernier.

Ce réalisme arrive à point nommé et en soutien à une thèse qui parcourt en filigrane l'intégralité de son texte : les effets négatifs que produirait une dépolitisation mondiale – et pourquoi l'État (absolu) est important à conserver pour s'en prémunir. Cette thèse n'est pourtant jamais explicite, ce qui est profondément problématique dans la mesure où Schmitt poursuit une certaine tradition (un certain *telos* politique moderne, même) à laquelle il ne donne pas accès. Cette approche « à pas feutrés » caractérise, pour Derrida comme pour un bon nombre de commentateurs modernes de Schmitt, à la fois le projet schmittien dans son ensemble, sa stratégie, et plus largement (comme symptôme de l'époque) le principe moderne de l'appartenance communautaire entrant en crise.

2.2. Lire Carl Schmitt entre les lignes

Pour clarifier les thèses de Schmitt, il serait utile de décomposer *La notion du politique* en deux parties : d'une part, le constat qu'il pose (et l'appareil ontologique qu'il propose). D'autre part, les intentions de son ouvrage qu'il camoufle derrière ce réalisme à l'aspect fuyant. Il y a donc d'une part, le constat d'une dépolitisation mondiale ; et d'autre part les effets que produit cette dépolitisation ; ainsi que la solution pour y remédier (l'État, la souveraineté, la désignation ami-ennemi), dont l'*oubli* est en même temps la raison profonde de la dépolitisation et des dangers précédemment cités (cette stratégie caractérise en propre la logique réactionnaire et conservatrice : un jeu de présupposition de sa propre thèse par le rappel que l'*oubli* de celle-ci est en réalité la cause du problème que cette thèse est censé guérir, rétroactivement).

Comme bon nombre de commentateurs de Carl Schmitt l'ont suggéré, pour comprendre aujourd'hui ce qu'apporte *La notion de politique* à la réflexion politique, il faut largement en dépasser le constat, c'est-à-dire lire entre ses lignes et penser son texte comme le symptôme d'une position politique caractéristique de l'Occident – et plus profondément, le signe crypté

⁹⁵ *Idem*, p.105.

de son antisémitisme.

Dans son livre « Le mythe contre la raison : Carl Schmitt ou la triple trahison de Hobbes »⁹⁶, Yves Zarka soutient qu'en vue de saisir le projet schmittien dans son intention cachée et fondamentale, il faut saisir l'œuvre de ce dernier non pas tant comme une production intellectuelle que comme un document historique. Bien sûr, dire d'un texte philosophique qu'il est un document historique semble le reléguer à la superficie de la pensée ; mais l'intention de Zarka n'est certainement pas de prétendre que l'œuvre de Schmitt ne puisse devenir l'objet d'études philosophiques⁹⁷ ni ne puisse nourrir le débat politique. Il nous invite à penser ce qui fait également le propre d'un document, à savoir « être inscrit dans un moment historique dont il n'est qu'un témoignage »⁹⁸. Une deuxième question se pose maintenant : quel intérêt y a-t-il à saisir le texte de Schmitt en particulier sous cette perspective ? Zarka répond en citant Nicolaus Sombart, un proche de Schmitt, qui disait des textes de ce dernier qu'ils ne relèvent pas de l'explication, mais du déchiffrage. Ainsi en va-t-il de l'ensemble de la lecture schmittienne du *Léviathan* de Hobbes. Reprenant la figure mythique hobbesienne de l'État, Schmitt lui fait subir plusieurs torsions en vue d'en proposer une lecture antisémite, toujours à demi-voilée, entre d'un côté le peuple allemand (l'État, la souveraineté), de l'autre, le peuple juif (la mort du Léviathan).

En même temps, dans « La guerre civile, pour une théorie politique de la *stasis* », Agamben remarquait l'aspect cryptique et profondément ésotérique de Hobbes lui-même. Une sorte d'eschatologie politique, dont beaucoup d'éléments laissent à penser qu'elle n'a pas pour vocation d'empêcher la fin des temps, comme le pense Schmitt – mais plutôt qu'elle advient en même temps qu'elle : « Par sa nature, l'État-Léviathan, qui doit assurer aux sujets sécurité et satisfaction, est aussi ce qui précipite la fin des temps »⁹⁹. À l'époque de Hobbes, comme le note Agamben¹⁰⁰, *Léviathan* signifie encore Antéchrist. De plus, l'eschatologique et le politique restent deux domaines séparés chez Hobbes – tandis que chez Schmitt, le politique est directement lié à une signification profondément eschatologique (la crise : concept théologique sécularisé), qui n'existe pas du temps de Hobbes. Il paraît compliqué, à ce titre, de considérer la lecture schmittienne de Hobbes comme fidèle ou suffisante – tout au plus garde-t-il de son « maître à penser » un certain goût pour les symboles secrets, le chiffrement et la métaphore

⁹⁶ Y. C. Zarka, *Le mythe contre la raison : Carl Schmitt ou la triple trahison de Hobbes*, éd. Puf, Paris, 2009.

⁹⁷ En atteste la pertinence des travaux de Chantal Mouffe, par exemple : C. Mouffe, *The Challenge of Carl Schmitt*, 1999.

⁹⁸ Y. C. Zarka, *Le mythe contre la raison : Carl Schmitt ou la triple trahison de Hobbes*, p.48.

⁹⁹ G. Agamben, *La guerre civile*, op. cit., p.71.

¹⁰⁰ *Idem*, p.69.

théologique, tout en trahissant triplement le fond de sa pensée.

En écrivant *Politiques de l'amitié*, Derrida avait bien en tête le caractère voilé, hautement métaphorique, de l'axiomatique schmittienne. Il nomme cela la « part spectrale » de Carl Schmitt. Au centre de son axiomatique, il y a un jeu général de présupposition du citoyen et de l'État, qu'il fait passer en contrebande, pour justifier l'État. Cette stratégie est rendue possible par une forme de « purification » du concept de politique (le « public » pur, le « politique » pur) ; et dans un second temps d'une opération sur la notion même de « concret ». En un mot, ce que Derrida trouve comme opération chez Schmitt, c'est l'abstraction de catégories politiques de leur contexte historique, leur sélection méthodique pour les faire coïncider avec l'État, et finalement, leur réinsertion dans la réalité concrète grâce à une utilisation marquée du vocabulaire du « concret » (« possibilité réelle, puissance effective ») : « cette concrétisation 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 »¹⁰¹. Ce faisant, Schmitt ne justifie pas uniquement l'État allemand, mais l'État tout court, devant sa disparition prochaine. De même que pour Nicolaus Sombart il fallait lire l'ouvrage que Schmitt consacre au Léviathan comme « un chant mélancolique d'adieu à l'État souverain »¹⁰², *La Notion de politique* est elle aussi hantée, selon Derrida, par la guerre de tous contre tous, par la guerre civile.

Ce spectre se trouve dans la stratégie de la présupposition de l'État : en distinguant l'État du politique (« le concept d'État presuppose le concept de politique »¹⁰³), Schmitt viserait en dernière instance une coïncidence entre les deux. À ce titre, Derrida se demande : « même si [Schmitt] dénonce l'insuffisance du cercle vicieux, 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 l'un le pôle téléologique de l'autre ? Ne voit-il pas dans l'État le politique par excellence ? »¹⁰⁴.

¹⁰¹ J. Derrida, *Les politiques de l'amitié*, op. cit. p.137.

¹⁰² Y. C. Zarka, *Le mythe contre la raison : Carl Schmitt ou la triple trahison de Hobbes*, p.51.

¹⁰³ C. Schmitt, *La notion de politique*, op. cit., p.57.

¹⁰⁴ J. Derrida, *Les politiques de l'amitié*, op. cit. p.140. On peut remarquer ici avec Derrida l'aspect profondément étatiste de l'analyse politique schmittienne. Celle-ci (passant par la désignation ami-ennemi) ne peut que privilégier, dès l'origine, « la forme étatique de cette configuration : autrement dit l'ami ou l'ennemi comme citoyen ». Cette stratégie de la présupposition est encore réaffirmée lorsque Schmitt parle de la guerre civile. Il lui faut présupposer une distinction nette entre privé et public ; mais il suffit de penser à certains cas comme celui de la *stasis* pour que se brouillent ces frontières, et avec elle, la désignation d'un ennemi public. L'ennemi au sein d'une guerre civile, est-il encore « public » ? S'il n'existe plus le « citoyen », c'est-à-dire le sujet d'un Etat, pour définir en vertu de qui on discrimine, comment l'inimitié mais aussi l'amitié politique pourraient-elles être « purement politiques » ? S'il s'agit d'une guerre entre parents, entre « privés », Schmitt dira-t-il qu'il ne s'agit pas d'une guerre ?

Dans *La Notion de politique*, Schmitt parle également du cas de la guerre civile. Il la définit comme « la désintégration de l’État en tant qu’unité politique organisée »¹⁰⁵ au travers de « toutes les formes intraétatiques de désignation officielles de l’ennemi public : bannissement, mise hors la loi »¹⁰⁶, etc. À ce titre, la guerre civile répond fidèlement à la logique discriminatoire-effective de la politique, avec ce détail qu’elle est tournée vers l’intérieur. Il semble dès lors qu’on ne puisse reprocher à Schmitt de ne savoir accorder une place à la *stasis* dans sa notion de politique : dans la mesure où celle-ci est le degré suprême de la dissociation, concept opposé à l’union de l’État, elle est partie intégrante de la politique au sens schmittien. Dès lors, la désignation d’un ennemi intérieur n’est pas un acte de souveraineté (concernant l’union de l’État), mais un acte de sauvegarde. Quant à savoir au nom de qui la guerre civile a lieu, cette question ne répond qu’indirectement aux critères du politique : dans la mesure où l’État est déjà compromis, il s’agit de « désordre interne ». La *stasis* entre donc dans la théorie schmittienne. Comme le note Agamben dans *La guerre civile* : « En tant que degré extrême de la dissociation, la guerre civile est, même dans la perspective schmitienne, une partie inéliminable du système politique de l’Occident »¹⁰⁷.

Pour Schmitt, une guerre civile est bien une guerre, et elle se soumet toujours aux critères du politique. Elle n’est pas pour Schmitt, contrairement aux thèses de Nicole Loraux et d’Agamben sur la *stasis*, un moment charnière du degré de politisation d’un peuple, un lieu hybride où l’*oikos* et la *polis*, où le privé et le public montrent qu’ils sont en constante interaction l’un avec l’autre – qu’ils sont à proprement parler le politique. D’après Derrida, pour Schmitt, la *stasis* est un cas particulier de la guerre : « la guerre intraétatique ne serait qu’un cas de la guerre en général, c’est-à-dire de la guerre au sens propre, à savoir la guerre inter-étatique »¹⁰⁸.

Cependant, on peut oser pousser la lecture un peu plus loin, et voir dans la subsomption schmittienne de la *stasis* à la politique un angle mort, ou à plus forte raison un parti-pris. Lorsqu’il précise qu’ennemi est *hostis* et non *inimicus* ; *polemos* ($\piολέμιος$) et non *echthros* ($\varepsilonχθρός$)¹⁰⁹, Schmitt fait un appel de note pour préciser que selon Platon, une véritable guerre ne peut avoir lieu qu’entre les Hellènes et les Barbares. Schmitt résume ainsi sa lecture : « 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 qu’autodestruction et ne saurait signifier la naissance d’un État nouveau, voire d’un

¹⁰⁵ C. Schmitt, *La notion de politique*, op. cit., p.86.

¹⁰⁶ *Ibidem*

¹⁰⁷ G. Agamben, *La guerre civile*, op. cit., p.26.

¹⁰⁸ J. Derrida, *Les politiques de l’amitié*, op. cit. p.142.

¹⁰⁹ C. Schmitt, *La notion de politique*, op. cit., p.67.

peuple nouveau »¹¹⁰. Un État nouveau ne saurait être constitué, car l'inimitié d'une guerre civile reste purement privée. Derrida commente cet extrait en faisant remarquer que pour Schmitt, la guerre civile sous-entend l'*echthros*, tout ennemi serait dès lors « ennemi privé ». Mais, ajoute Derrida, « ne peut-on avoir des ennemis “publics” (politiques ?) dans une guerre civile (*stasis*) ? »¹¹¹.

Ici non plus, Schmitt ne néglige pas que la *stasis* agisse comme force de dépolisation. Aussi, la véritable question que pose la *stasis* à Schmitt serait plutôt axée sur la repolitisation : sur quel mode se repolitise une guerre civile terminée ? Vers la souveraineté et l'État, passage de l'inimitié privée à l'inimitié publique, comme seule force d'union politique ?

Pour reprendre Agamben, en élargissant notre conception de la *stasis* à un processus dialectique non plus soumis à l'État mais à la citoyenneté au sens grec¹¹², le politique ne suivra plus tant les fluctuations « union-désunion » de la souveraineté que celles entre *oikos* et *polis* :

Ce qui est en jeu dans la relation entre *oikos* et *polis* est la constitution d'un seuil d'indifférence où le politique et l'impolitique, le dehors et le dedans coïncident. Nous devons donc concevoir la politique comme un champ de forces dont les extrêmes sont l'*oikos* et la *polis* : entre eux, la guerre civile marque le seuil par lequel l'impolitique se politise et le politique s' “économise”. Cela signifie que, dans la Grèce classique comme de nos jours, il n'existe pas quelque chose comme une substance politique : la politique est un champ parcouru constamment par les courants de tension de la politisation et de la dépolisation, de la famille et de la cité.¹¹³

Dès lors, la *stasis* n'est pas seulement un « trouble privé », mais permet également, dans une logique *proprement politique*, tout aussi importante que la souveraineté, de repolitiser les familles divisées dans une nouvelle formation sociale dont la configuration ne serait pas étatique : comme ce fut le cas à Nakoné, avec « les frères par le sort ». Bien qu'il analyse la guerre civile au même titre que tout conflit, Schmitt est tout de même loin de penser que la *stasis* pourrait n'être pas seulement une exception (littéralement : un état d'exception), mais qu'elle pourrait découvrir également, par « surpolitisation - dépolisation », la logique même de l'appartenance communautaire : la logique familiale au cœur des politiques occidentales. Ces instants de *stasis*, d'après Agamben, indiquent que les coordonnées politiques de l'État ne peuvent être ni naturalisées (comme dans les anciennes doctrines) ni essentialisé dans une

¹¹⁰ *Ibidem*, note 5, p.196.

¹¹¹ J. Derrida, *Les politiques de l'amitié*, op. cit., p.111, note 1.

¹¹² Citoyenneté au sens d'activité politique. Cf. Agamben, *op. cit.*, p.25, citant Christian Meier (Meier, 1979, p.204) : « C'est ainsi que naît une identité politique spécifiquement grecque de la citoyenneté. L'espoir que les citoyens se comportent en tant que citoyens, c'est-à-dire, au sens grec, “politiquement”, a trouvé une forme institutionnelle [...] La *polis* devint parmi les citoyens un domaine clairement distinct de la maison et la politique une sphère distincte du “règne de la nécessité” ».

¹¹³ G. Agamben, *La guerre civile*, op. cit., p.29.

axiomatique ontologique (comme le fait Schmitt), mais qu'elles sont d'abord des constructions historiques, au même titre que les *critères* historiques qui servent, à un moment de l'Histoire, à désigner l'ami ou l'ennemi.

La dernière conclusion qu'on pourrait dire « progressiste » du cas de la *stasis* reste par conséquent inatteignable pour Schmitt, qui rabat constamment sur une logique étatique. Devant les apories auxquelles nous mène l'ontologie formelle de Schmitt, Derrida propose en dernier lieu de prendre acte de la dépolitisation qu'éclairent ses textes. A Carl Schmitt, dès lors, il y a deux façons de répondre. En premier lieu, accepter une phase de dépolitisation nécessaire ; et en second lieu, reconnaître que la mort du « politique » est la mort d'une notion moderne et occidentale du « politique », non sa mort tout court.

Dans la réception contemporaine des textes de Schmitt, qu'il s'agisse de Derrida, d'Agamben et indirectement de Nicole Loraux, une position semble revenir : celle qui consiste à ne pas regretter la crise des communautés, mais plutôt à la considérer comme nécessaire et comme part d'un processus de repolitisation. En d'autres termes, jusqu'ici, l'Occident a fonctionné sur le modèle de la famille, du prochain, de l'appartenance. Il faut dès lors accepter la dissolution de ce type occidental et moderne du politique et proposer une perspective qui suive cette dissolution. L'entreprise philosophique d'un renouvellement du politique serait permise, pour Derrida, par la déconstruction : « il s'agirait aussi d'une déconstruction *du schème généalogique, d'une déconstruction à la fois généalogique et a-généalogique du généalogique* »¹¹⁴.

Pour Derrida, la possibilité de la guerre n'existe ni d'elle-même ni pour elle-même, comme veut l'avancer Schmitt. Il observe chez ce dernier une tentative de conservation des coordonnées politiques occidentales modernes grâce à un appareillage conceptuel logique reconduisant toujours sourdement à l'État, dans la mesure où le sujet de la politique schmittienne reste le citoyen moderne occidental ; et la guerre schmittienne, la guerre inter-étatique. La possibilité de la guerre n'existe qu'en regard de son actualisation, qui peut avoir cours sous plusieurs formes, dont celle interne à la famille. Dans la mesure où Schmitt considère la *stasis* comme une forme de guerre inter-étatique, il considère également la famille comme une composante de l'État¹¹⁵. Pour Derrida, l'exemple de la *stasis* excède la logique schmittienne

¹¹⁴ J. Derrida, *Les politiques de l'amitié*, op. cit. p.128.

¹¹⁵ Comme l'indique J.-F. Kervegan dans son ouvrage *Hegel, Schmitt : Le politique entre spéculation et positivité* (éd. Puf, Paris, 2005), Schmitt entretient avec Hegel un rapport déterminant mais profondément ambivalent. En l'occurrence, on peut comprendre la présente subsomption de la sphère familiale dans la sphère de l'Etat comme un héritage hégélien.

en ce qu'il indique non seulement le cas précis de la guerre intestine, mais éclaire également sur le reste de la logique d'appartenance autochtone à la famille comme matrice guerrière. À partir de là on pourrait penser une amitié politique qui ne soit pas, en définitive, politique au sens de l'État ou du citoyen, selon un schéma abstrait et toujours secrètement présupposé ; mais une amitié politique au sens d'une désertion des logiques du semblable et d'une acceptation de se « dépolitiser » pour se « repolitiser autrement ». Derrida termine le chapitre de *Politiques de l'amitié* consacré à Carl Schmitt sur cette ouverture : « Si au foyer sémantique de la *philia* se trouve *le foyer*, et si *philia* ne va pas sans *oikotes*, on ne forcera pas trop les choses en disant que la question qui oriente le présent essai [...] ce serait celle d'une amitié sans foyer, d'une *philia* sans *oikeiotes* »¹¹⁶.

La tâche est difficile, comme le note Derrida, car nous n'avons pas les mots, pas les catégories politiques pour concevoir à leur juste mesure ces politiques futures. Nous possédons à proprement parler, dit-il, un matériau riche, ambivalent et difficilement manipulable : une certaine notion d'amitié dans laquelle certains auteurs - parmi lesquels Nietzsche - ont vu la différence là où n'existe que ressemblance ; la distance là où n'existe que le lien fusionnel. Dans ces cas l'amitié semble revêtir un aspect profondément contradictoire : comment peut exister une « amitié avant l'amitié » ? Une « amitié de solitude ? » Derrida nous donne la réponse : dans chaque texte sur l'amitié, et à plus forte raison dans chaque amitié, il y a, avant la forme que celle-ci prend à un moment donné, de l'amour et de l'amitié qui circulent.

3. Aimance ou l'amitié sans famille

3.1. Au-delà des logiques d'appartenance

L'aimance est en quelque sorte un « pré-affect »¹¹⁷ transcendant la forme qu'à tel moment de l'Histoire l'amour ou l'amitié peuvent prendre (platonique, courtois, romantique ; vertueuse, princière, politique) et qui dissout en même temps ces distinctions. Il le définit comme un saut qualitatif de la *philia* au-delà des frontières « entre amour et amitié, mais aussi entre la voix passive et la voix active, entre l'aimer ou l'être-aimé »¹¹⁸. En d'autres termes, dans chacune de ces configurations particulières et avant toute polarisation de valeurs, une certaine

¹¹⁶ *Idem*, p.178.

¹¹⁷ J. Derrida n'utilise pas directement le terme de « pré-affect » pour désigner sa notion d'aimance. La désigner pareillement nous semble néanmoins pertinent dans la mesure où il s'agit d'un affect censé exister, à l'état virtuel au moins, avant toute détermination particulière. Ce faisant, le terme « pré-affect » renvoie plus explicitement à l'idée que l'« aimance » est une séparation nette (et déconstructrice) entre politique et amitié ; plus précisément, l'aimance est l'amitié avant le politique.

¹¹⁸ J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, op. cit., p.23.

aimance est présente.

Pour Derrida, l'importance de ce concept tient dans ce qu'il permet de mettre en lumière les catégories politiques qui déterminent à un moment donné ce pré-affect en les distinguant de ce pré-affect lui-même. L'aimance est en quelque sorte un concept de *philia* « déconstruit » ; le stade encore informe d'une amitié existant avant le politique. On peut la trouver à l'œuvre dans les textes du canon traditionnel, à condition du moins qu'on y effectue un travail d'abstraction conceptuelle (en l'occurrence, en essayant de s'extraire des catégories politiques modernes). Derrida définit l'aimance en ces termes :

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 figures¹¹⁹.

Dans le premier chapitre de *Politiques de l'amitié*, Derrida mobilise l'*Éthique à Eudème* d'Aristote, dans l'idée d'y trouver un principe d'aimance qui préexiste à l'appareil conceptuel aristotélicien. Mais avant de procéder à cette lecture particulièrement originale de l'*Éthique à Eudème*, Derrida analyse plus généralement les chapitres qu'Aristote consacre à la *philia*. Les premières pages des *Politiques de l'amitié* sont consacrées à une sorte de première cartographie de l'« aimance ». Le signe de son existence comme une trame parcourant le fond de l'éthique aristotélicienne se trouve d'abord, pour Derrida, dans le geste théorique d'Aristote consistant à compléter la question du « qu'est-ce que l'amitié ? » par celle du « qui est l'ami ? ». L'élément profondément problématique de l'élection (que Derrida voit comme un phénomène excédant toute catégorie) se résume à cette question : « pourquoi est-ce lui ou elle que j'aime et non quelqu'un d'autre ? », question qui reste sans réponse préétablie par le fait même qu'il s'agit là d'un principe électif, c'est-à-dire du « particulier » par excellence. D'une certaine façon, toute philosophie est forcément démunie devant cette apparition brute de l'aimance. Ce n'est qu'en partant de deux règles éthiques fondamentales qu'un portrait négatif de l'aimance peut être dressé : d'une part, la prévalence de l'activité d'aimer sur la situation d'être aimé ; d'autre part, la prévalence de l'activité de connaître sur la situation d'être (re)connu.

Au bout du compte, ces deux règles éthiques fondamentales peuvent se résumer, dans leurs rapports réciproques, comme suit : est ami celui qui préfère aimer plutôt qu'être aimé ; est ami celui qui préfère connaître plutôt qu'être connu. Dès lors, il faut se tourner vers l'acte

¹¹⁹ J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, op. cit, p.88.

d'aimer et vers la connaissance active plutôt que vers le sentiment ou la recherche de reconnaissance (d'où, d'ailleurs, les critiques acerbes d'Aristote à l'endroit des *philotimoï*, ces « amoureux des honneurs »). En d'autres termes, en posant la question de la raison de l'élection amicale, on ne peut plus faire autrement, rappelle Derrida, que d'interroger « d'abord l'acte et l'expérience d'aimer plutôt que l'état et la situation de l'être aimé »¹²⁰. Au-delà de l'argument théorique séparant désir de connaître et désir d'être reconnu, Derrida rapporte l'argument fondamental d'Aristote, liant par ces deux règles éthiques l'aimance et la connaissance : « il est possible d'être aimé (voix passive) *sans le savoir*, mais il est impossible d'aimer (voix active) *sans le savoir* »¹²¹. La conséquence principale que l'on peut tirer comme troisième règle éthique de l'aimance est la suivante : l'acte d'aimer n'est pas forcément connu dans ses raisons profondes, mais ça n'empêche pas l'aimance, dans la mesure où dès que l'amitié existe, celle-ci et est toujours, d'une façon ou d'une autre, déclaré. En un mot, on peut toujours aimer sans savoir *pourquoi* on aime ; mais on ne peut pas aimer sans savoir *qu'on aime*.

En vertu de cette opposition éthique entre activité et passivité, Aristote considère que tout acte, tout sentiment prenant son origine dans l'« être-aimé » sera accidentel. Dès lors, il devient préférable, dans le cadre d'une vie bonne, de « penser et de vivre » l'amitié sans référence à l'être-aimé¹²², c'est-à-dire sans accorder d'importance ni aux sentiments de complaisance ni à ceux de manque à combler lorsqu'il faut choisir de qui on s'entoure. Derrida souligne l'utilisation des termes « penser et vivre », et introduit un ultime élément qui fonde selon lui l'être-ensemble propre à la *philia* chez Aristote : « la vie, le souffle, l'âme [qui] se trouvent toujours 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 »¹²³. L'appartenance au même être presuppose l'amitié entre des êtres humains : l'on peut par exemple aimer le vin, mais puisque l'un des deux sujets de cet amour n'a aucune connaissance du sentiment qui les lie, il ne peut s'agir d'amitié.

Cette appartenance au même être est complétée à la fois par la nécessité d'être actif en amitié : mon amitié est participation à la vertu ; et à la fois par l'élection et la rareté : peu atteignent la vie vertueuse, dès lors je souhaite partager avec ces rares personnes mon

¹²⁰ *Idem*, p.25

¹²¹ *Ibidem*

¹²² Il est capital de marquer ici la différence entre « être-aimé » et « être aimé ». Celle-ci peut paraître accessoire et pourtant dans la pensée qui nous occupe ici, ces deux termes sont des antonymes. Dans la mesure où l'« être aimé » se réfère à la personne qu'on aime, il serait absurde de comprendre l'amitié vertueuse d'Aristote comme l'ignorance de l'ami. Il faut donc noter que le trait d'union qu'utilise notamment Derrida dans le terme « être-aimé » renvoie à la voix passive du *philein* : « φιλεῖσθαι ».

¹²³ *Idem*, p.27

mouvement vertueux. En d'autres termes, « il ne faut pas seulement préférer l'amitié, il faut lui préférer les amis [...] lui préférer *certaines amis* »¹²⁴. Ces amis se choisissent mutuellement en fonction de la ressemblance de leur existence.

Cette préférence pour certains amis se traduit dans l'*Éthique à Eudème*, au travers de plusieurs passages, comme une certaine « appartenance au même être ». Pour Derrida, c'est le signe de l'aimance, dans la mesure où peu importe la détermination de telle amitié, il existe avant toute catégorie un affect électif qui la transcende et la rend possible en même temps. Dans la mesure où l'aimance est une sorte de *philia* « déconstruite », la méthode utilisée par Derrida pour discuter ce concept sera précisément, ici encore, la déconstruction. En effet, plutôt que d'emprunter le chemin de l'exégèse traditionnelle, comprenant l'« appartenance au même être » comme une proposition métaphysique par laquelle Aristote aurait surtout voulu appuyer l'appartenance universelle à la Substance, ou bien comme une proposition éthique positive par laquelle deux êtres se ressemblent au point de fusionner (*heteros autos*), Derrida emprunte la perspective d'une « appartenance au même être » comme « partage d'un même souffle de vie » par la connaissance partagée de l'amour que chacun porte à l'autre. En d'autres termes, il ne s'agit pas tant de se ressembler en vertu d'une origine commune ou d'une similarité physique que de se rapporter d'une façon similaire à sa propre vie ; ce qui garantit dès lors qu'on se rapportera similairement à la vie d'autrui, et finalement, similairement à l'amitié. De cette façon, la *philia* est inséparable du désir de connaître l'être aimé. En effet, comme l'explique Aristote, dans la mesure où « vivre est en quelque sorte un acte de connaissance » et que « dans la réalité, on ne ferait pas de différence entre "prendre connaissance d'autrui" et "prendre connaissance de soi-même" », dès lors, « vivre ensemble c'est percevoir ensemble et prendre connaissance ensemble » [E.E. 1244b 20-30]. Et puisque pour prendre connaissance de son ami, on ne peut que vivre avec lui, « C'est donc, évidemment, l'être *ensemble* qui appartient à l'ami (aussi dit-on "quel fardeau, les amis lointains"), si bien qu'il ne faut pas être loin l'un de l'autre quand on devient <ami> de quelqu'un » [E.E. 1245a 20].

Cette lecture alternative de l'*Éthique à Eudème* a pour conséquence non seulement d'axer la problématique autour du vivre-ensemble, mais également de décloisonner les limites du problème jusqu'ici posé selon une critériologie stricte : et si la « tradition de la *philia* » était seulement une lecture particulière, latine, chrétienne ou occidentale d'un certain Aristote ? Derrida pose cette question en passant mais n'y répond pas véritablement. Une discussion plus poussée sur les conditions d'existence de l'élection amicale pourra ici nous permettre de

¹²⁴*Idem*, p.37

comprendre pourquoi Derrida ne peut répondre à cette question ; et pourquoi la *philia* reste malgré tout fort différente de l'*aimance*. Cette distinction nous aidera finalement à situer politiquement la tentative derridienne pour finalement la commenter dans son projet.

3.2. Le boisseau de sel

Derrida fait revenir la question du « nombre des amis » (dont nous avons déjà parlé précédemment) au bout de l'argumentaire de l'*aimance*. Cette élection qu'accompagne en même temps la possibilité de son extension ou de sa transformation est le noyau autour duquel tourne la tentative derridienne. Derrida note que le critère final qui vient décider, au-delà des règles éthiques formelles et presque définitionnelles qu'il a présentées, de la viabilité de cette amitié rare, c'est la vie commune, le passage en commun au travers des épreuves du temps. Ceci pour au moins deux raisons. En premier lieu car « l'amitié n'a pas et surtout ne doit pas avoir la fiabilité d'une chose naturelle ou d'une machine »¹²⁵. On peut bien sûr aimer un objet inanimé, mais il s'agira dès lors d'une stabilité naturelle et non éthique ; en bref, chez Aristote, note Derrida, la stabilité d'une amitié n'est pas donnée par la nature mais se gagne à travers l'exercice d'une vertu. En second lieu, si la vie commune décide entre tout, c'est parce qu'elle permet à l'amitié de se construire et de créer la confiance, condition sine qua non de l'amitié. C'est donc bien *depuis* ces conditions matérielles que sont déduites les règles précédentes : la vie commune décide de l'amitié, de sorte que la rareté des amis n'est désormais plus une règle éthique arbitraire mais trouve son explication dans son application pratique : s'il ne faut pas avoir trop d'amis, c'est, très empiriquement, « parce que le temps manquerait pour les mettre à l'*épreuve* en vivant avec chacun »¹²⁶. La mise à l'épreuve de l'amitié dans le temps pour que la confiance se constitue, les Grecs avaient un proverbe pour la nommer : le boisseau de sel.

Aussi bien dans l'*Éthique à Nicomaque* que dans l'*Éthique à Eudème*, l'image du boisseau de sel est centrale lorsqu'Aristote aborde la nécessité de traverser les épreuves du temps pour que la confiance naîsse entre deux amis¹²⁷. Dans l'*Éthique à Eudème*, Aristote précise que « l'amitié première ne peut naître entre de nombreuses personnes, parce qu'il est difficile de mettre de nombreuses personnes à l'épreuve ». En effet, précise-t-il, « il faut vivre avec chacune d'elle » [E.E. 1237b 36], ce qui induit qu'en règle générale il ne faut pas choisir pour ami « quelqu'un dont on ne sait s'il est meilleur, au détriment d'un ami de longue date » [E.E. 1237b 40]. En réalité, choisir pour ami quelqu'un avec qui l'on n'a pas traversé les

¹²⁵ *Idem*, p.41

¹²⁶ *Idem*, p.37

¹²⁷ *Ethique à Nicomaque*, VIII, 1156b 26-27 ; *Ethique à Eudème*, 1237b 34 – 1238a 3.

épreuves du temps, c'est même, pour Aristote, s'abuser sur le terme d'« amitié » : « car on n'a pas d'ami sans mise à l'épreuve, pas d'ami en un jour, on a besoin de temps » [E.E. 1238b]. Il note plus loin que c'est la raison pour laquelle « le boisseau de sel » est devenu proverbial : il faut consommer l'équivalent d'une cinquantaine de kilos de sel à deux, sans se séparer, pour que cette épreuve du temps solidifie la confiance à la base de l'amitié. Pour résumer, la proximité est primordiale et le nombre est à éviter, dans la mesure où accorder sa confiance et son temps à beaucoup d'amis à la fois tend toujours à dévaluer ces deux valeurs cardinales de la *philia*. En conclusion, nous rejoignons ici encore les observations auxquelles nous sommes arrivés précédemment : dans la mesure où, en vertu du boisseau de sel, l'amitié est impraticable sans une vie quotidienne partagée, la seule forme politique que pourrait prendre la *philia* est la *koinonia*, la communauté amicale restreinte – et sans doute pas un régime politique étendu.

Le « boisseau de sel » semble ainsi interrompre à la fois l'idée d'une *philia* étendue et l'idée derridienne d'une « amitié d'avant l'amitié » qui chercherait à nourrir un régime démocratique « à venir ». Pour Derrida, il ne peut y avoir de démocratie sans respect de la singularité d'autrui et de son altérité irréductible ; mais il ne peut non plus y en avoir sans « communauté des amis, sans calcul des majorités, sans sujets identifiables, stabilisables, représentables et égaux entre eux »¹²⁸. En d'autres termes, il pourrait y avoir « démocratie à venir » sous forme de communauté des amis, mais à force qu'elle s'étende, la force de la confiance amicale se diluerait dans l'égalité représentative de cette démocratie jusqu'à faire place à un nouveau type de lien que l'on pourrait difficilement encore nommer amitié.

En définitive, même en adoptant l'approche derridienne (tenter de dégager un pré-affect originaire), nous restons confrontés à la difficulté fondamentale de l'extension politique de l'amitié : l'intensité propre à l'amitié, à travers le boisseau de sel, s'affaiblit lorsqu'elle entre en communauté trop étendue. Cette difficulté est pourtant loin d'être une marque d'insuffisance de la théorie derridienne. Derrida est parfaitement conscient de l'aspect profondément paradoxal de l'amitié politique ; c'est dans cette idée qu'il a introduit son livre par la question du « nombre des amis ». À cette occasion, il précise sa démarche : « Pourquoi insistons-nous sur cette difficulté ? [...] 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 »¹²⁹. Il semble dire que dans la mesure où l'amitié *peut* être politique mais ne l'est jamais directement, le recours à Aristote possède de franches limites. Une amitié politique ne peut

¹²⁸ *Idem*, p.40

¹²⁹ *Ibidem*

provenir d'un modèle : elle provient de l'épreuve du temps et d'une certaine imprédictibilité. Dans ces termes, l'amitié s'oppose à la communauté, elle est « peut-être la communauté de ceux qui n'ont pas de communautés »¹³⁰, pour reprendre les termes de Derrida.

Dans un souci de clarté, il est possible de résumer au nombre de trois les limites que la *philia* pose à la *koinonia*. L'amitié véritable ne permet pas de passer son temps avec *n'importe quoi* : « Question de respiration ou d'inspiration : aimer appartient seulement à l'être doué de vie ou de souffle. Être aimé, en revanche, cela reste toujours possible du côté de l'inanimé »¹³¹. De cette façon, la vertu « prescrit à Aristote lui-même de restreindre le concept de nature »¹³² pour discourir de la *philia*. La *philia* ne permet pas non plus de passer son temps avec *n'importe qui* : de cette façon, la *philia* prescrit à Aristote une opposition « tragiquement inconciliable »¹³³ entre amitié et politique. Et finalement, elle ne permet pas de le passer *n'importe comment* : il lui faut la proximité d'une vie commune. Dans le premier cas, Derrida voit l'aubaine et l'ouverture première à la démocratie : la fiabilité en amitié n'a pas à voir avec une loi tellurique, une loi naturelle, ni même une loi familiale – mais avec une loi propre à l'amitié : il s'agissait d'une autodétermination des conditions de vie. Dans le second cas, il entrevoit, bien qu'il ne le formule jamais en ces termes, l'impossibilité d'étendre la *philia* à la Cité entière. « Plus grave qu'une contradiction, la disjonction de ces deux lois [respect de la singularité, communauté des amis] 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 »¹³⁴. Derrida semble voir dans l'être-ensemble la fracture par laquelle pourrait s'engouffrer une nouvelle politique qui combattrait la logique d'appartenance. Mais à la fois, les traces sont tellement contradictoires, et cette démocratie à venir reste tellement loin, que Derrida semble l'appeler de ses vœux, lui dessiner des contours, plus que de se proposer une perspective particulière. C'est pourquoi le troisième cas, celui du *mode de vie commune*, reste intouché par Derrida. Devant l'impasse, ce dernier semble avoir été confronté à deux alternatives : ou bien débuter une approche constructrice, s'intéressant aux pratiques du « boisseau de sel », ou bien explorer le domaine de « l'amitié possédant sa propre loi ». En accord avec le reste de sa méthode, Derrida a opté pour cette dernière piste.

En bref, les éléments restrictifs du concept usuel de l'amitié (la naturalité, la réciprocité,

¹³⁰ *Idem*, p.56.

¹³¹ *Idem*, pp.29-30.

¹³² *Idem*, p.41

¹³³ *Idem*, p.40

¹³⁴ *Ibidem*

l'épreuve du temps), une fois mis en lumière, ne permettent ni de théoriser une politique de l'amitié, ni de la fonder en pratique. Dans la mesure où ceux-ci bloquent l'inclusion de la différence et reconduisent en puissance à une forme de décisionnisme politique excluant, penser la démocratie demande de dépasser ces éléments restrictifs. Dépasser en premier lieu la ressemblance et l'appartenance (Derrida a opéré ce dépassement dans ses chapitres sur Carl Schmitt) ; et dépasser ensuite l'épreuve du temps passé ensemble. Derrida se demande s'il existe une forme de communauté amicale qui ne vit pas ensemble et qui permet de dépasser l'aporie posée par le « boisseau de sel ». Il trouve cette conception chez Nietzsche, qui retourne la vertu grecque contre elle-même, en écrivant cet aphorisme : « Amis. Vous me croyez seul. Accueillez donc le compagnon du solitaire »¹³⁵. À ce titre, l'amitié « au-dessus des lois », atemporelle, solitaire, sans communauté, est le dernier élément que Derrida explore dans les *Politiques de l'amitié*, avec l'aide de Nietzsche et de Montaigne.

3.3. L'amitié au-dessus des lois

Derrida remarque que dans l'idée d'une amitié comme « une âme en deux corps » sont présentes de fortes ressemblances avec la figure de la « fraternité » et, plus encore, que cette dernière en est souvent une sorte de métaphore. Chez Montaigne par exemple, et dans une certaine tradition politique qui parcourt la Révolution française¹³⁶, l'ami est le frère, mais chose étonnante, il l'est par-dessus la loi. L'aspect métaphorique de cette fraternité amicale non-naturelle la rapproche de la fraternité métaphorique qui fonde le « beau mythe » autochtone de Platon (et de la Révolution française, dans un sens différent). En d'autres termes, dans le cas du mythe autochtone, la fraternité non-naturelle crée artificiellement un lien politique puissant et étendu, grâce à l'intensité et à l'intimité qui préexiste depuis des millénaires au sein de l'*oikos*. La fraternité amicale métaphorique est pourtant loin de partager avec le mythe national la même finalité ou la même relation. En effet, à la différence du concept français de fraternité, l'amitié

¹³⁵ F. Nietzsche, *Fragments posthumes*, 1877, 22 [68], dans *Hymne à l'amitié*, op. cit., p.22.

¹³⁶ Cette valorisation de la fraternité dans l'effervescence de la Révolution peut-être trouvée chez Saint-Just, qui assimile parfois la fraternité à une amitié politique généralisée. Dans son *Rapport sur la police générale* (§26) prononcé le 26 germinal de l'an II à la Convention Nationale, Saint-Just s'adresse au peuple : « Il faut que vous fassiez une cité, c'est-à-dire, des citoyens, qui soient amis, qui soient hospitaliers et frères » (15 avril 1794). Il est également intéressant de remarquer qu'en 1794, Saint-Just déclare dans les *Institutions républicaines* (Frag. VI, partie II) « celui qui ne croit pas à l'amitié, ou qui n'a point d'amis, est banni ». Suivant une thèse répandue (et d'inspiration presque schmittienne) suggérant que les révolutionnaires français avaient besoin, pour fonder « le peuple » comme sujet collectif, d'un ennemi constant (que celui-ci soit intérieur – complot - ou extérieur), on pourrait se risquer à voir dans la phrase de Saint-Just une « désignation de l'ami » coïncidant directement avec la fondation de la fraternité française. De même, dans ses discours à la Convention, Robespierre emploie le vocabulaire de l'amitié et de la fraternité comme des synonymes lorsqu'il définit la communauté républicaine comme « soudée par la vertu ».

fraternelle se donne à elle-même sa propre loi. Dans le premier cas, la fraternité se définit par la figure tierce du « père ». Dans la métaphore, le « père » est l’État : le citoyen est un frère pour le citoyen dans la mesure où il existe une Loi, une instance supérieure qui médie cette relation (l’État) et permet ensuite de l’étendre sur un large territoire, entre des individus qui ne se connaissent pas. De cette façon, la fraternité nationale rejoue la logique de la présupposition d’une entité tierce en vue de garantir une proximité, même virtuelle, entre le socialement disparate ; au même titre que le christianisme a progressivement posé, à la fin de l’Antiquité, un troisième terme entre les deux amis, à savoir Dieu (le christianisme est ici compris dans la perspective de la réception philosophique de l’amitié). Comme nous le notions dans notre introduction, les *Confessions* de Saint-Augustin viennent fonder la notion d’« amitié en Dieu » (ce qu’un ami doit aimer dans son ami, c’est Dieu), ce qui est sans précédent dans la tradition de la *philia*. Pourtant, bien que nous gardions du christianisme les traces les plus sensibles dans la figure de la « charité », il serait erroné d’y voir une rupture historique brutale. En effet, il est important de rappeler que la *philia* n’a pas attendu la venue du christianisme pour connaître le principe d’une figure tierce qui la médie. Pour Aristote déjà, la *philia* servait à l’exercice de la vertu. Et bien que la vertu au centre de la *philia* présage déjà en quelque sorte son « infinitisation » (comme nous l’avons vu plus tôt), il serait pourtant trop rapide d’avancer que le christianisme ait ôté son autonomie à l’amitié : aucun auteur ne fait de l’amitié un principe parfaitement autonome, à l’exception peut-être de Montaigne, que nous aurons l’occasion de commenter dans un instant. Il suffit de se rappeler que dans la Rome antique, dans les deux premiers siècles de notre ère, les figures de l’État, du mariage, de la famille, se renforcent par des politiques impériales successives et que dès lors, un auteur tel que Cicéron peut soumettre entièrement la *philia*, qu’il tient pourtant en très haute estime, au respect de l’État romain.

Par ailleurs, la différence essentielle entre l’amitié grecque et l’amitié romaine se situe elle aussi au niveau du statut de la figure tierce qui la permet et l’encourage : dans le premier cas, l’amitié ne peut dépasser la vertu, qui reste « la mesure des deux amis », sans ne plus être de l’amitié ; dans le second, l’amitié ne peut dépasser les limites de la citoyenneté, qui est cette fois-ci « extérieure aux deux amis », sans ne plus être de l’amitié. Dans le premier cas, contrairement au second, il est impossible de fonder une politique ; tandis que le second optimise les chances de partage d’un lien communautaire. Voici dès lors la première différence majeure entre ces deux types de fraternité métaphoriques. Cette différence n’est au reste ni définitive ni clairement pratiquée, il faut ici de nouveau nuancer : d’une part, nombre de

courants philosophiques dans la Rome antique possèdent chacun une définition différente de l'amitié ; d'autre part, les traces qu'il nous reste sont celles d'une caste très particulière de citoyens, qui consacrait son temps à la pratique philosophique. Tout au plus pouvons-nous observer une secousse dans la définition de la *philia* dans le *De Amicitia* de Cicéron.

Derrida observe cette secousse avec l'aide d'un certain commentaire de Cicéron que fait Montaigne, auteur se situant davantage aux côtés d'Aristote que de Cicéron quant à la relative autonomie de l'amitié sur les lois. Montaigne radicalise la thèse de l'amitié comme « une âme en deux corps », qu'il définit comme une « fraternité d'élection », face à la pauvre « fraternité naturelle » ; ou encore comme « amitié parfaite » face à la pauvre « amitié coutumière ». Derrida marque ces distinctions en rappelant que pour Montaigne « la fraternité naturelle n'est pas indispensable à l'amitié parfaite, elle y serait même impropre [...] Tandis que la fraternité d'alliance ou d'élection [...], la fraternité de convenance spirituelle est l'essence indivisible de l'amitié parfaite »¹³⁷. Montaigne défend en effet que l'amitié est à elle-même sa propre mesure, sa propre justice. Dans son texte *De l'Amitié*, il se réfère à un épisode conté par Cicéron dans son *De Amicitia* : à la suite de l'assassinat de Tiberius Gracchus en raison de ses réformes agraires, ainsi que de la poursuite de ses proches, son meilleur ami Caius Blosius vint supplier Laelius, conseiller régulier des tribuns, d'intercéder en sa faveur. Ce dernier questionna l'ami : « Et s'il t'avait demandé de mettre le feu au Capitole ? – Jamais, me répondit-il, il n'aurait demandé une chose pareille. Mais l'eût-il, j'aurais obéi »¹³⁸. Tandis que Cicéron condamne cette sorte d'amitié qui ne se plie pas à l'État romain, lui donnant même le statut de « scélérate », « folle » ; Montaigne quant à lui l'admire : « mais toutesfois ceux qui accusent cette réponse comme seditieuse, n'entendent pas bien ce mystère : [...] Ils estoient plus amis que citoyens, plus amis qu'amis ou que ennemis de leur pais, qu'amis d'ambition et de trouble »¹³⁹. Cette « fraternité amicale de conjuration » réunit deux êtres qui peuvent dorénavant se dire frères (ou sœurs) depuis une fraternité symbolique autonome et élective, n'ayant dès lors plus grand-chose à voir avec la fraternité naturelle, ou avec la fraternité autochtone métaphorique. Plus besoin ni d'une structure familiale pour calmer les tensions de la proximité fraternelle ; ni d'une loi politique qui redistribue les frères par métaphore comme ce fut le cas, d'après Nicole Loraux, dans la petite ville de Nakoné au III^e siècle avant notre ère¹⁴⁰.

¹³⁷ J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, op. cit., p.207.

¹³⁸ Cicéron, *De l'Amitié*, op. cit., p.44.

¹³⁹ Montaigne, *Les essais*, *De l'Amitié*, éd. Gallimard, coll. « Pléiade », Paris, 2011., p.169.

¹⁴⁰ Dans *La cité divisée* (op. cit.), Nicole Loraux discute du cas de Nakonè, « petite bourgade sicilienne » (p.94) qui au III^e siècle avant notre ère connut une guerre civile. Loraux remarque que les voies de la réconciliation des citoyens prirent une route particulière : la reconfiguration des foyers aurait visé à éviter, à Nakonè, la répétition d'une seconde guerre. Cette reconfiguration a mis en jeu un type de lien particulier : les *adelphoi hairetoi* (les

Et pourtant, le recours à une forme de justice, quelle qu'elle soit, semble coextensif à la fraternité amicale et crée une certaine forme de justice. Comme le note Derrida dans les mots d'Aristote : « si l'amitié est au-dessus de la justice – juridique, politique ou morale -, elle est donc aussi immédiatement la plus juste. [...] Dans toutes les formes de gouvernement ou de constitution [...], on voit apparaître une forme d'amitié coextensive aux rapports de justice »¹⁴¹. La question revient maintenant à savoir comment l'appel à la fraternité métaphorique fonde un certain type de gouvernement et un certain type de justice. D'un côté, il y aurait l'amitié fraternelle à l'intérieur d'une figure politique de résistance (les Levelers anglais, la Ligue des justes du XIX^e siècle, la Conjuration des Égaux de Gracchus Babeuf), de l'autre, l'amitié fraternelle dans sa phase révolutionnaire et constitutive (Saint-Just, Robespierre, et plus tard, Michelet). Il y a effectivement une différence dans les rapports directs entre les membres d'une conjuration et ceux au sein d'un État naissant – différences qui relèvent du fait que les liens du premier sont *potentia* tandis que ceux du second sont *in actu*. Mais pourtant, dans un cas comme dans l'autre, l'appel à la fraternité symbolique dépasse constamment la loi. Derrida trouve en Michelet¹⁴² un exemple parlant : en appelant à la fraternité française, ce dernier procède à l'« assumption et [au] dépassement de la fraternité chrétienne vers une fraternité révolutionnaire et universelle dans le style des Lumières »¹⁴³. Qu'un mouvement appelant politiquement à la fraternité pour constituer une nouvelle forme de gouvernement le fasse depuis une fraternité chrétienne ou révolutionnaire, il reste qu'ils « se portent à l'universalité »¹⁴⁴ par une sorte d'« 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 »¹⁴⁵.

Au XX^e siècle, un marxiste hétérodoxe comme Ernst Bloch a lui aussi désiré revaloriser

« frères électifs »). « En répartissant, pour mieux le mêler, tout le corps civique en groupes de cinq “frères” tirés au sort – deux frères “ennemis” issus des deux partis antagonistes, qu’encadrent solidement trois frères “neutres”, cela doit, l’alchimie de l’amitié aidant, constituer à chaque fois un groupe très uni de frères symboliques » (*La cité divisée*, op. cit., p.202). Nicole Loraux note finalement que les Nakoniens concevaient bel et bien l’union entre citoyens sur le modèle de la parenté et du sang ; et qu’alors, les *adelphoi hairetoi* sont bien des consanguins, mais des consanguins fictifs, au sein d’un modèle de fraternité métaphorique dont le rôle est la stabilité du corps social.

¹⁴¹ J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, op. cit., p.309

¹⁴² Jules Michelet est un auteur important dans la théorisation de la fraternité politique, notamment par son texte *Le peuple* (1864, Flammarion, 1974, Introduction et notes par P. Viallaneix, cité dans *Politiques de l'amitié*, chapitre IX). Derrida le commente à l’occasion du neuvième chapitre des *Politiques de l'amitié*. Il cite notamment cette phrase tirée de *Le peuple*, op. cit. : « La fraternité, c'est le droit par-dessus le droit » (J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, op. cit., p.265).

¹⁴³ J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, op. cit., p.265

¹⁴⁴ *Idem*, p264

¹⁴⁵ *Idem*, p265

une forme de fraternité révolutionnaire. Dans son ouvrage *Droit naturel et dignité humaine*¹⁴⁶, au chapitre XIX, il tente de sortir les trois mots du drapeau tricolore (Liberté – Egalité – Fraternité) de leur « ornière bourgeoise », qui les a rendus « plein d'ambiguïtés »¹⁴⁷.

Bloch reconnaît que la fraternité provient historiquement d'un sentiment chrétien persistant : « cette provenance commune semblait assurée auparavant par la croyance en un père commun, céleste ; des frères, au sens immédiat du mot, supposent déjà un père »¹⁴⁸. Mais, s'empresse-t-il d'ajouter, au sens médiat du mot, les frères supposent également « l'influence de la communauté [et] cet arrière-plan de valeur dont elle découle et sur laquelle elle se fonde »¹⁴⁹. De cette nuance, Bloch semble tirer le raisonnement suivant : puisque la fraternité a toujours été permise, au-delà du père (symbolique et transcendant), par l'influence immanente de la communauté, celle-ci n'avance pas sans discernement (à entendre : guidée par le dogmatisme du chef), mais possède en elle-même les ressources lui permettant d'exister. La fraternité est l'affaire des frères, ce sont eux qui agissent et créent matériellement la communauté. Comment s'y prennent-ils, pour Bloch ? En excluant « de son alliance tous les non-alliés, et à plus forte raison tous les ennemis du but »¹⁵⁰ ; ce qui est le risque communautaire : le repli nationaliste. Il faudrait alors proposer une fraternité universelle. Bloch s'oppose à la définition schmittienne du politique. Pourtant, l'aporie de Bloch apparaît lorsqu'il note un peu rapidement que même les communautés chrétiennes, ayant un horizon idéologique relativement iréniste, fonctionnent sur un mode excluant.

Les limites de l'analyse de Bloch sont à trouver, pensons-nous, au même niveau que celles de Schmitt, mais décalées : l'incapacité à comprendre la différence profonde entre deux modes d'exclusion radicalement différents dans la pratique : d'un côté, une exclusion territoriale nette (la Grèce antique et les Barbares), de l'autre, une exclusion « par inclusion » qui comprend une dimension universelle particulièrement efficace pour venir à bout de « l'altérité »¹⁵¹.

Ces deux types de communautés se différencient par la façon dont ils tendent à traiter l'altérité. L'angle mort de Bloch se situe dans la problématique de cet universel fraternel. Alors que Schmitt ne donne aucune réalité au recours aux concepts universels en politique (car il faut un ennemi), faisant de l'universel une simple « arme rhétorique », une sous-catégorie de

¹⁴⁶ E. Bloch, « Apories et héritage du tricolore : liberté, égalité, fraternité », dans *Droit naturel et dignité humaine*, éd. Payot, Paris, 1976, pp.158-184.

¹⁴⁷ E. Bloch, op. cit., p.158.

¹⁴⁸ *Idem*, p.172.

¹⁴⁹ *Idem*, p.173.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ Nous renvoyons ici aux pages de l'Introduction (cf. supra, pp.11-12) consacrées à R. Koselleck.

l'exclusion politique « classique » ; Bloch, quant à lui, lui donne un assentiment plus important, sans voir que l'aspect excluant de l'universalisme se place sur le même échiquier, en continuant à avoir un « extérieur » discriminé à intégrer.

En résumé, Bloch essaie d'abord de poser le frère comme autonome par la désignation d'un ennemi ; pour ensuite asseoir la violence de l'exclusion comme un invariant à toute communauté, mais sans parler du mode d'exclusion propre à l'universalisme ; mise sous silence qui lui permet finalement de vider la fraternité de son contenu et de rendre la fraternité habitable par le prolétariat. La conception blochienne de la fraternité n'est donc pas une « tentative de sauvetage » d'un concept ; ce n'est pas exactement qu'il existerait pour Bloch une acception de la fraternité qui échapperait au risque que pointe Derrida ; c'est plutôt que la fraternité, d'après Bloch, ne comporte pas de risque en elle-même. C'est comme si Bloch considérait la fraternité comme un concept neutre, comme un lien social comme tant d'autres qu'un peuple pourrait habiter pour souder ses intérêts, comme il en va de la camaraderie ou de la citoyenneté.

Maintenant, avec un peu de recul, si l'on regarde au travers de l'autre bout de la lorgnette de l'histoire, il devient assez évident que, d'une part, la croyance optimiste dans l'influence bénéfique du prolétariat sur le lien qu'il investit vient en réalité plus profondément du fait que le marxisme, le patriarcat et l'appartenance nationaliste étaient au début du XX^e siècle (et même au-delà) particulièrement compatible ; et que, d'autre part, malgré ses promesses, l'URSS a rejoué à un niveau particulièrement élevé le jeu des communautés nationales occidentales des siècles passés (la figure stalinienne du « Père des peuples » comme médiation symbolique de la fraternité communiste, par exemple). Pour finir, on peut sans doute émettre l'hypothèse que Derrida, quant à lui, dirait de Bloch ce qu'il dirait de Michelet, à savoir que son projet reste une « assumption de la fraternité chrétienne vers la fraternité révolutionnaire et universelle »¹⁵², cette fois non plus dans le style des Lumières, mais dans celui de la lutte des classes. En se questionnant rhétoriquement, Derrida rappelle finalement qu'il est impossible de répondre au problème de l'amitié politique grâce à la figure du frère :

d'où vient notre réticence ? C'est que garder ce mot pour désigner une fraternité au-delà de la 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 la stratégie¹⁵³.

L'amitié au-dessus des lois, lorsqu'elle utilise la métaphore de la fraternité, est dès lors

¹⁵² J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, op. cit., p.265.

¹⁵³ *Ibidem*

la cible d'un « retour du refoulé » : l'institution d'un même principe d'appartenance autochtone, masculin et nationaliste sous une nouvelle forme politique : « 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 »¹⁵⁴. Derrida se réfère sans doute ici au contexte des guerres mondiales du XX^e siècle, dont les régimes ont hérité de ces logiques d'appartenance. Quant à la « réticence » à l'égard de la fraternité, Derrida en donne une raison claire dans l'Avant-propos :

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 [...]. Nous devrions donc aussi penser en principe, même si nous n'en parlions pas, [...] *au crime politique.*¹⁵⁵

En d'autres termes, la fraternité symbolique et politique, s'alliant par exemple à la Liberté et à l'Égalité, n'est pas forcément synonyme d'une horizontalisation politique, d'une prise de pouvoir sur la figure tierce du « père » (le Roi dans l'ancien régime), pour établir une forme de fin au patriarcat. Bien plus, cette institution recrée une forme politique patriarcale alternative, par le fait même que la fraternité comporte un principe de réflexivité masculin en son centre, qui reconduit toute tentative politique basée dessus, d'une façon ou d'une autre, soit vers la logique du père dont ils voulaient proclamer la fin, soit vers le crime politique. Derrida fait ici référence à l'époque des totalitarismes – et laisse la question ouverte.

En attendant, pour penser une politique de l'amitié démocratique, il faut dès lors chercher une « amitié au-dessus des lois » en dehors de cette fraternité qui porte toujours en elle le danger politique de l'appartenance communautaire. Le dernier moment des *Politiques de l'amitié* se résume à la transition entre cette amitié au-delà des lois (jusqu'ici basée sur la ressemblance) à une amitié profondément disproportionnée. En un sens, l'ultime moment de l'analyse derridienne est celui d'une recherche d'une amitié « la plus impossible », la plus lointaine ; d'une amitié paradoxale qui fait entrer pleinement l'inimitié au sein de l'amitié. Derrida avait évoqué en passant ce moment ultime au-delà duquel, selon lui, plus aucune perspective ne pouvait être suivie. Il disait que le modèle gréco-romain de l'amitié dont nous avons hérité porte toujours en lui, « en puissance, le pouvoir de s'infinir et de se

¹⁵⁴ *Ibidem*

¹⁵⁵ J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, op. cit., p.13

dissymétriser »¹⁵⁶. Derrida ajoutait que Montaigne, certes, hérite de la plupart de ces traits ; mais qu'il semble en même temps en rompre la réciprocité et y introduire discrètement « hétérologie, transcendance, dissymétrie et infinité, donc une logique de type chrétien »¹⁵⁷. Pour Derrida, l'ouverture sur la dissymétrie a lieu en trois temps : d'abord, la présence d'une certaine *aimance* chez Aristote qui s'oppose à son élément restrictif : le boisseau de sel. Ensuite, la « soudure » que Montaigne accomplit entre le modèle gréco-romain finitiste de l'amitié et le modèle chrétien infinitiste de la charité. Enfin, la philosophie nietzschéenne qui postule une amitié de la distance – distance amicale comme distance avec soi-même ; divorce avec l'amour, qui selon ce dernier guida l'amitié comme idéal depuis le christianisme ; et proposition d'une amitié « à venir » dont l'intensité serait permise par l'inimitié toujours au sein de l'amitié comme condition de l'évolution de l'humanité dans l'avenir – par l'éducation, qui suppose dissymétrie.

L'ultime moment du livre de Derrida consiste dès lors dans l'exploration de ce modèle d'amitié dissymétrique, qu'il trouve dans les textes de Nietzsche. Derrida se pose une question, à première vue, presque historiographique : « en quoi Nietzsche renverse-t-il une tradition grecque et proprement philosophique de la *philia* ? »¹⁵⁸. Il donne une première réponse en indiquant que l'amitié chez Nietzsche est la première occurrence d'une amitié qui inclut non pas la thèse de « la même âme en deux corps », mais la disproportion et la possibilité de conflictualité comme porteuse d'avenir : « 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 »¹⁵⁹. L'amitié nietzschéenne est un modèle de *philia* « dangereux » et précaire dans la mesure où elle n'a existé qu'à certains moments, notamment dans l'Antiquité.

Selon Derrida, aimer la différence de son ami revient généralement à aimer l'ennemi dans son ami. En comprenant l'amitié comme un lieu d'évolution partagée, il faut dès lors accepter l'inimitié qui peut toujours jaillir en son sein, c'est-à-dire le risque d'une parole franche. Dans la philosophie de Nietzsche, le surpassement de soi et l'évolution vitale demandent de maintenir existant un ennemi contre lequel se positionner, et à premier titre, soi-même, car c'est soi-même que l'on doit surpasser constamment. Dans la lignée des philosophies antiques, l'exercice philosophique, et secondairement l'amitié, servent à devenir puissant et

¹⁵⁶ *Idem*, p.323.

¹⁵⁷ *Ibidem*

¹⁵⁸ *Idem*, p.200.

¹⁵⁹ *Idem*, p.81.

meilleur dans son existence. Dans ce contexte, l'ami est un alter ego prenant la forme d'une sorte de *némésis*. Ce *némésis* n'est pourtant pas similaire à la figure de l'ami que peuvent développer Kant ou Schopenhauer : l'inimitié naissant de l'amitié n'est pas à « garder à distance », à « tenir en respect » pour se préserver dans son rapport à soi. Elle n'a pas un rôle de calmant ou d'« anesthésiant » ; elle sert plutôt de stimulant et de tonifiant. L'une des épreuves les plus intenses de l'amitié consiste dès lors à conserver près de soi un être qui pourtant ne sera jamais un *heteros autos*¹⁶⁰ (Nietzsche, dans l'esprit de Schopenhauer, rejette l'idéal de la fusion amicale dans le domaine de l'« amour romantique idéalisé »), en évitant en même temps de développer du ressentiment pour lui. Il faut dès lors savoir se faire « assez dur » pour son ami, dans la mesure où l'on désire son autonomie et non pas « une nouvelle possession »¹⁶¹. Dans les faits, plutôt que de conforter ou de flatter, l'ami possède la parole franche qui blesse et qui soigne. Tout l'art de cette parole honnête tient dans les moyens employés en vue de rendre son ami plus puissant. Dans cette idée, la pratique amicale est particulièrement généreuse et exigeante, et pourrait presque se confondre avec l'idéal antique de la vertu (il est certain, en tout cas, que Nietzsche écrit nombre de passages sur l'amitié en pensant à Aristote). Mais Nietzsche se sépare radicalement de la vertu au sens grec.

Ce que Derrida nomme la « fracture » nietzschéenne dans le canon de la *philia*, c'est précisément ce renversement des valeurs de l'*heteros autos* et de la pratique vertueuse de l'amitié. Le point de jonction entre ces notions sous-entendues dans l'éthique grecque (« autre soi-même » et « altruisme bienveillant ») se trouve chez Aristote dans sa définition de l'amitié

¹⁶⁰ Ce dosage de la proximité se traduit par une sorte d'art de la distance en amitié : ni trop loin ni trop près. Mais contrairement aux conceptions de Kant et de Schopenhauer, cette distance n'est pas orientée vers la préservation d'un lien amical considéré comme fragile et à double tranchant. En un mot, il ne s'agit pas de se prémunir des potentiels retours de flamme qu'accompagnent une trop grande proximité mais plutôt de se prémunir contre la complaisance et l'indulgence qui désintensifient l'amitié. L'amitié pessimiste (la métaphore du « cygne noir » chez Kant : *Métaphysique des mœurs, Doctrine de la vertu*, §46 ; le stoïcisme schopenhauerien : *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, trad. Cantacuzene, éd. Puf, Paris, 1943) considère l'intensité comme un danger à éviter ; l'amitié nietzschéenne la considère comme un risque à prendre. Pour Schopenhauer, puisque « les hommes ressemblent beaucoup aux enfants qui prennent de mauvaises manières quand on les gâte », il ne faut pas se montrer trop aimable, même à ses amis, sans quoi l'amitié est en péril : l'ami devient dans ce cas « arrogant, insupportable, et la rupture ne tarde pas à se produire » (*Aphorismes*, op. cit., p.132). Un autre pessimiste, La Rochefoucauld, écrit dans des mots similaires : « Nous ne pouvons rien aimer que par rapport à nous, et nous ne faisons que suivre notre goût et notre plaisir quand nous préférons nos amis à nous-mêmes. C'est néanmoins par cette préférence seule que l'amitié peut être vraie et parfaite » (La Rochefoucauld, *Réflexions ou sentences et maximes morales*, éd. Le livre de Poche, Paris, 1965, p.38). Pour Nietzsche, enfin, le tout est d'être attentif à l'état de son ami pour savoir mesurer l'aide à apporter. La pratique amicale nietzschéenne est exigeante dans la mesure où l'on s'oublie partiellement devant son ami en se rendant dur comme un « lit de camp ». Dans le chapitre « Des miséricordieux », (F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* in *Oeuvres*, éd. Flammarion, Paris, 2020, p.399) Zarathoustra indique comment il convient de se comporter auprès de l'ami souffrant pour qu'il puisse acquérir la puissance nécessaire pour suivre son propre chemin : « Si ton ami est malade, offre asile à sa souffrance, mais sois pour lui une couche dure, un lit de camp ; c'est ainsi que tu lui seras le plus utile ».

¹⁶¹ F. Nietzsche, *Le gai savoir*, §14, dans *Oeuvres*, op. cit., pp.78-79.

virtueuse : pour Aristote, ce qui fait l'ami, c'est la coïncidence de notre désir avec celui de l'autre, non pour nous-mêmes, mais pour l'ami lui-même. Nietzsche remarque qu'Aristote désigne ici l'« action altruiste »¹⁶², laissant sous-entendre que la vertu au sens grec – et à plus forte raison Aristote lui-même –, en soumettant la *philia* au critère de l'altruisme, ont commencé à préparer le terrain pour l'arrivée de la charité chrétienne. Nietzsche ne rejette pourtant pas la structure même de la *philia*, mais seulement son contenu : la vertu et l'idéal de la vie sage.

La structure de l'amitié se résume à l'intensification conjointe de l'existence par une polarisation de nouvelles valeurs. Ce faisant, malgré la « rupture de valeurs » qu'il pose sur le canon de la *philia*, Nietzsche enjoint à repolariser l'amitié. Il rejette les vieilles valeurs, mais conserve l'assurance que l'amitié tout comme la philosophie doivent être guidées par une certaine façon de vivre, avant d'être guidées par une doctrine particulière. Dans cette idée, il faudrait entrer en amitié comme on entre en philosophie : avec la conviction non pas qu'on a une connaissance imparfaite du monde qu'il faudrait compléter ; mais qu'on est malades, imparfaits, encore immatures dans notre rapport à l'existence. La transformation de soi passe dès lors autant par l'amitié que par la philosophie¹⁶³.

Au quotidien, les deux amis se réfléchissent, se renvoient l'un à l'autre, sont leurs propres ennemis l'un à travers l'autre, comme condition de l'apparition de leur propre nouveauté. Les valeurs sont ici renversées : l'amitié n'est pas un lieu de repos mais un lieu d'action. Il est bon, selon le contexte, de souhaiter à son ami des conditions de vie désagréables et défavorables ; un certain mépris de lui-même, qui le portera à se surpasser. Quant à l'ami qui donne : il serait difficile de trouver chez lui, pour Nietzsche, la trace d'un sentiment amical désintéressé. Toujours, il y a la recherche d'une puissance qu'on gagne à s'allier avec quelqu'un qu'on apprécie et qu'on veut voir devenir puissant sur le cours de son existence dans la mesure où notre propre existence s'en trouve augmentée en même temps. On peut donc dire que l'amitié nietzschéenne n'attend rien en retour sinon la puissance et la joie partagée. Par-là, elle se dégage

¹⁶² F. Nietzsche, *Fragment posthume*, 1876, 23, [106], dans *Hymne à l'amitié*, op. cit., p.22.

¹⁶³ Ces deux domaines se recoupent largement. Pour poursuivre la réflexion entre pratique philosophique et amitié au-delà de l'œuvre de Nietzsche, il est intéressant d'aller lire Michel Foucault (« La culture de soi », Chapitre II de *Histoire de la sexualité III*, éd. Gallimard, Paris, 1984). Il note qu'Epictète, par exemple, « insiste beaucoup auprès de ses disciples : qu'ils prennent conscience de leur condition comme d'un état pathologique ; qu'ils ne se considèrent pas d'abord et avant tout comme des écoliers qui viennent chercher des connaissances chez qui les possède » (op. cit., p.77). En outre Foucault note que, de Socrate jusqu'aux premiers siècles de notre ère, l'orientation de la philosophie est fortement marquée par l'« epimeleia seauton » (« prend soin de soi-même »). Au second siècle de notre ère, ce souci de soi atteint son apogée dans les pratiques stoïciennes de l'Empire romain. Mais contrairement aux idées dominantes, cette « *cura sui* » n'est pas une pratique individualiste : elle prend une forme particulièrement sociale : « On touche là à l'un des points les plus importants de cette activité consacrée à soi-même : elle constitue, non pas un exercice de la solitude, mais une véritable pratique sociale. [...] Elle a en effet souvent pris forme dans des structures plus ou moins institutionnalisées » (op. cit., p.72).

à la fois de la camaraderie (« La camaraderie existe, puisse l'amitié naître ! »¹⁶⁴) et de la charité chrétienne. L'amitié nietzschéenne n'est pas non plus ni le désir d'une personne pour ce qu'elle est en elle-même, ni le désir de fusion dans le couple. Ce que l'on nomme « amour » est pour Nietzsche une spiritualisation moderne et romantique de la convoitise d'une nouvelle possession ; et ne diffère de cette convoitise qu'avec l'appui de la valeur « amour » qui légitime cette forme de relation. Il ne s'agit pourtant pas de se dresser contre la convoitise. Il s'agit d'abord de la reconnaître pour ensuite la porter ensemble non pas, cette fois, vers l'autre personne, mais vers un avenir dont on partage l'attente :

Il y a bien ça et là sur terre une sorte de prolongement de l'amour auprès duquel ce désir avide qu'éprouvent deux personnes l'une pour l'autre fait place à une convoitise et une aspiration nouvelles, à la soif *commune*, supérieure, d'un idéal qui les dépasse. Mais qui connaît cet amour ? Qui l'a vécu ? Son vrai nom est *l'amitié*¹⁶⁵.

En dernier lieu donc, l'amitié nietzschéenne dépasse la vertu au sens antique, en incluant par ailleurs la solitude à l'intérieur de l'amitié. Refuser l'amitié de convoitise et de réconfort va de pair avec l'adoption d'un mode de vie solitaire, certes, mais nécessaire, dans la mesure où la tâche qui induit cette solitude est de penser, pour Nietzsche, par-delà son époque. La solitude n'est pas la finalité de l'amitié nietzschéenne. Elle n'est pas non plus incompatible avec l'amitié, dans la mesure où la plus grande vertu de la solitude, chez Nietzsche, réside dans l'art d'être assez riche en soi-même pour savoir donner correctement. En outre, deux amis peuvent ne rien partager en termes de façon de vivre et être liés, en quelque sorte, par l'avenir qu'ils portent : « rien ne nous lie, mais nous avons tous deux plaisirs à être ensemble, au point que l'un aide l'autre à s'orienter, même si chacun prend une direction diamétralement opposée »¹⁶⁶. L'accueil semble être fait à l'Autre dont parlait Bataille, altérité dont les multiples possibilités de formes d'existence étaient exclues des formes classiques de communauté. L'accueil semble également être fait à l'incomplétude fondamentale de l'existence et du vivant : l'amitié a pour tâche de nourrir les potentialités d'évolution du genre humain. L'amitié elle-même est loin d'avoir atteint son plein potentiel, et Nietzsche lui prédit un développement sans précédent dans l'avenir. Derrida, quant à lui, propose de faire résonner cette incomplétude essentielle de l'amitié avec la « démocratie à venir », elle aussi « indéfiniment perfectible, donc toujours insuffisante et future »¹⁶⁷.

¹⁶⁴ F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* dans *Nietzsche : Œuvres* éd. Flammarion, Paris, 2020, p.369.

¹⁶⁵ F. Nietzsche, *Le gai savoir* §14, dans *Hymne à l'amitié*, op. cit., pp.38-41.

¹⁶⁶ F. Nietzsche, *Fragments posthumes*, 1878, 27 [95], dans *Hymne à l'amitié*, op. cit., p.22.

¹⁶⁷ J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, op. cit., p339

Le projet de Derrida paraît ici relativement prophétique et comme porté vers un avenir politique lointain. Il est assez frappant de remarquer, par rapport à Nietzsche par exemple, le manque de forme proposé pour cette démocratie ; si bien qu'une question particulièrement problématique persiste lorsqu'il clôt son dernier chapitre : la « démocratie à venir » concerne-t-elle une communauté restreinte ou une politique globale ? Derrida parle-t-il, depuis le début, d'un horizon lointain ? Si tel est le cas, selon quelles idées ou quelles valeurs pourrait-on fonder des tentatives amicales ayant pour vocation de participer à cet horizon politique ? Et plus fondamentalement encore, selon quel(s) critère(s) peut-on prendre la mesure qu'une telle communauté amicale ait effectivement une pratique politique proche de la démocratie à venir ?

Pareillement pour l'utilisation du concept d'« amitié du lointain » : l'activation de ce concept est-elle satisfaisante lorsqu'il s'agit non plus seulement de désigner un horizon lointain, mais de se donner les moyens, en pratique, pour expérimenter cette sorte d'amitié ? En un mot, le concept ultime des *Politiques de l'amitié* (l'amitié du lointain), définissant ici les moyens et non plus la fin (le *telos* derridien : la « téléopoiétique »), permet-il de pratiquer une forme déterminée d'amitié communautaire qui soit politiquement efficace ?

Finalement, le refus derridien de toute axiomatique ou de toute valeur pour le vivre-ensemble (alors que l'amitié, même chez Nietzsche, est polarisée par des valeurs), n'est-ce pas précisément ce qui empêche Derrida de concrétiser politiquement son concept de « démocratie à venir » ? En un mot : l'amitié politique ne demande-t-elle pas pour s'actualiser d'être conduite par certains goûts et certaines valeurs, ce que se refuse à faire Derrida ?

SECTION II

Amitiés politiques

CHAPITRE III

CONSTRUIRE L'AMITIÉ PAR-DELÀ LA DÉCONSTRUCTION

Il semble pertinent de poser une première conclusion sur ce que nous venons de parcourir, dans la mesure où la suite de ce travail se déroulera suivant une approche particulièrement différente de celle que nous avons précédemment empruntée en compagnie de Derrida. Dans la première partie de ce travail, nous avons adopté une perspective relativement exégétique, qui nous a menés, depuis Aristote en passant par le communautarisme pour arriver à Nicole Loraux, à l'aporie de l'extension de la *philia* en communauté politique. Devant la saturation de la question de l'amitié politique et devant l'insuffisance de l'exégèse et du débat éthique pour fonder une politique amicale, nous nous sommes ensuite tournés, dans la seconde partie de ce travail, vers Jacques Derrida, dont la méthode déconstructrice semblait propice à désaturer notre problématique. La multiplication des points de vue nous a en effet permis d'étendre la définition de l'amitié hors de celle du canon traditionnel. Pourtant, cette extension des perspectives s'est accompagnée en termes de méthode d'une forme d'abstraction quant à la création de possibles communautés amicales à venir : dans la mesure où ce ne sont pas les possibilités politiques pratiques qui se sont étendues (quel type de communauté ? combien d'amis ?), mais la définition « philosophique » de la *philia* qui s'est étendue, l'amitié et le politique ont coexisté jusqu'ici comme concepts, concepts qui peuvent guider la politique, mais qui en même temps restent indéfiniment à l'état de *potentia* sans perspective pratique et concrète pour les appliquer. En d'autres termes, la multiplication des points de vue semble aller de pair, dans la philosophie déconstructrice, avec une retenue de toute prescription éthique ou politique. Par exemple, Derrida s'inspire d'un appel à l'amitié à destination des générations futures lancé par Nietzsche, mais il ne le suit pas jusqu'au bout – de même concernant le reste des auteurs qu'il mobilise. Conformément toujours à la méthode déconstructrice, Derrida s'arrête avant d'emprunter une quelconque perspective, c'est-à-dire de l'interpréter et d'y rajouter des éléments, en tout cas d'en proposer une certaine continuité¹⁶⁸. Il n'utilise jamais, dans les *Politiques de l'amitié*, la pensée d'un auteur pour servir à une quelconque redéfinition des valeurs. Il emprunte à Aristote et à Montaigne l'héritage aristocratique ; à Nietzsche et à

¹⁶⁸ « Il faut prévenir sans tarder, nous ne suivrons pas Nietzsche. Pas simplement. Nous ne le suivrons pas pour le suivre en tout cas [...] Nous le suivons ici du mieux que nous pouvons pour cesser peut-être, à tel instant, de le suivre » (*Politiques de l'amitié*, op. cit., p.51). Cette remarque peut être étendue à toutes les « voix » que Derrida fait dialoguer, c'est-à-dire aussi bien à Aristote, Montaigne, Schmitt, etc.

Carl Schmitt l'idée d'une rupture brutale dans la structure politique de la réciprocité. Il semble placer chaque jalon de la *philia* au sein d'une chaîne bibliographique étendue qui, plutôt que de donner des réponses en posant des valeurs, autrement dit en choisissant une approche plutôt qu'une autre, laisse tous les choix et toutes les « voix » ouvertes sans trancher.

Jacques Derrida serait sans doute particulièrement en accord avec ces arguments, dans la mesure où jamais il n'a eu pour projet ni de fonder une politique, ni de préférer la perspective d'un auteur sur celle d'un autre. À l'occasion d'un commentaire de Montaigne, Derrida semble sentir le besoin de clarifier sa démarche et les limites de sa méthode. Sans prétendre « [se] défendre ou [se] justifier adéquatement sur ce point »¹⁶⁹, Derrida avance cette précision essentielle :

Notre approche reste prudente et modeste au regard d'une provocation sans mesure [en l'occurrence, la phrase « ô mes amis, il n'y a nul amy »]. Nous restons presque muets devant un réquisitoire exigeant mais insaisissable dans ses postulations successives ou simultanées [i. e. la radicalité de l'amitié véritable]. 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 au moment où il ne faudrait plus attendre. Au moment où notre monde est livré à de nouvelles guerres, à de nouvelles figures de la cruauté ou de la barbarie, [...] l'urgence politique et historique de ce qui nous arrive devrait tolérer, dira-t-on, moins de patience, moins de détours et moins de discréption bibliophilique. Moins de rareté ésotérique.¹⁷⁰

À l'égard de la réalité politique directe, Derrida note que sa démarche sera toujours en défaut ; que ses réponses ne seront jamais adéquates ou directes. Il laisse comprendre que cela tient principalement, non seulement à la méthode déconstructrice, mais à toute la philosophie politique, dont il remarque qu'elle est particulièrement saturée elle aussi, pour agir politiquement vers la démocratie à venir. En effet, Derrida a montré, par exemple, que le concept schmittien de politique n'avait ni aucune incarnation concrète, ni aucun effet politique notable¹⁷¹ - qu'il est en définitive une forme logique vide. Ce concept apparaissant au milieu du XX^e siècle est censé montrer, entre autres, la difficulté de la pensée politique à se renouveler pour sortir de ses impasses. Et pourtant, malgré l'introduction derridienne du concept

¹⁶⁹ J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, op. cit., p.97.

¹⁷⁰ *Idem*, pp.96-97.

¹⁷¹ Lorsqu'il aborde le statut conceptuel particulier qu'a notion de politique chez Schmitt, Derrida note : « Conclusion pratique : en pratique [...], cette différence entre les différends [i.e. la discrimination d'un ennemi politique pur] n'a jamais lieu. On ne la trouve jamais. Jamais concrètement. Introuvable par conséquent demeure la pureté du *polemos* ou de l'ennemi par laquelle Schmitt entend définir le politique. Le concept de politique correspond sans doute, comme concept, à ce que le discours idéal peut vouloir énoncer de plus rigoureux sur l'idéalité du politique » (J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, op. cit., p.134).

d' « aimance », censé ouvrir de nouvelles perspectives, on ne peut s'empêcher de trouver dans ce dernier concept des similitudes avec celui de politique chez Schmitt. Bien sûr, le concept d' « aimance », contrairement à celui de politique, trouve des incarnations concrètes : dans la mesure où, lorsque des gens s'aiment, « il en va de l'aimance », c'est un concept qui se réfère à une certaine expérience sensible. Cependant, là où les deux concepts se ressemblent, c'est dans leur (in)capacité à être utilisés politiquement. L'*aimance* semble être un concept descriptif et non une valeur. Elle peut trouver dans le « réel » matière à définition ; mais difficilement influer en retour sur celui-ci. Ainsi, l'aimance elle aussi, dans la mesure où elle transcende l'expérience en se passant toujours « avant elle », conserve une forme vide et abstraite. La fonction principale de l'aimance, l'objectif en vertu duquel elle est une arme conceptuelle, se situe entièrement dans le domaine de la « critique » mais pas en dehors : elle a pour fonction principale de capter les contradictions politiques à l'œuvre dans l'amour. Ce faisant, l'aimance reste un concept critique. À la différence de la philosophie marxiste cependant, ce concept n'appartient pas en propre à une perspective particulière mais les transcende toutes. On pourrait dire, par image, que la découverte d'un point d'*aimance* positionne Derrida en lisière du problème de la communauté, qui est une forêt profonde et impénétrable. L'addition de ces « points de vue » d'aimance en lisière, la somme des positions et des « voix » de ce concept-limite, délimite sur sa frontière l'insoluble problème de la communauté. Quitte à ne pouvoir le résoudre, autant le circonscrire avec le plus de positions possibles.

Cette particularité conceptuelle pose une ambiguïté fondamentale : la condition d'existence de l'aimance c'est la pureté de toute détermination, et pourtant, dès qu'elle vient à être remarquée, elle est politiquement déterminée. Dans cette perspective, l' « aimance » comme figure conceptuelle semble en définitive balancer entre une acception « non encore politisée » mais tautologique ; et une acception « politisée » mais contradictoire¹⁷². Soit elle est pensée avant le politique, et dès lors sa condition d'existence est particulièrement large et indifférente (dès qu'il y a intersubjectivité) ; soit elle est perçue depuis un contexte politique, et dès lors sa nature de relation déterminée perturbe la transcendence qui la maintenait initialement, par définition, hors du politique. Pour repositionner cette difficulté dans la

¹⁷² D'où l'hésitation perpétuelle quant à la politisation de l'amitié, qui parcourt l'entièreté du livre et quant à laquelle Derrida n'a pas l'intention de trancher. La formulation de cette hésitation fondamentale change à mesure qu'il emprunte une perspective plutôt qu'une autre. Un bon exemple peut être trouvé dans ce passage : « et si une autre aimance (d'amitié ou d'amour) ne se liait à l'affirmation de la vie [...] qu'en cherchant sa voie [...] dans le pas au-delà du politique, ou de ce politique-là comme horizon de finitude [...] ? Le *philein* 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*, *Eros*, etc. ? Si un choix était simplement ou clairement possible [...], nous l'arrêterions, nous arrêterions immédiatement. Ici même » (J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, op. cit., p.144).

concrétude politique – et pour rejoindre notre questionnement initial – soit l'amitié existe avant le politique et est impropre à s'étendre en régime politique ; soit l'amitié est un sous-genre du politique mais se contredit dans la pratique dans la mesure où elle perdra en intensité au fur et à mesure de cette subsomption.

L'impasse dans laquelle nous nous trouvons de nouveau est pratique et théorique. Envisager la multiplication des perspectives sur l'amitié, en vue de penser des communautés politiques fondées sur des liens plus solides ne peut se faire qu'en définissant plus clairement les étapes et les expériences y menant. Derrida peine à proposer une direction précise à la « démocratie à venir », qui reste un projet vague et indéterminé. Sans un versant constructif à une lecture politique de l'amitié, même déconstructrice, une théorie de l'amitié politique qui n'utiliserait qu'un corpus philosophique conceptuel risquerait de reconduire l'amitié, par « inertie », vers ses formes traditionnelles et institutionnalisées, sans permettre ni création commune ni expérimentation.

C'est pourquoi il nous a semblé utile, tout en suivant Derrida, de progressivement clarifier la position qu'il adopte envers les auteurs qu'il mobilise dans l'objectif de finalement le dépasser. En comprenant ce qu'il a trouvé dans chaque perspective, en identifiant également le point où il les a quittés, nous nous sommes approchés d'une vision claire nous permettant maintenant de définir les limites politiques de l'approche déconstructrice. De fait, la voie proposée par Derrida semble certes praticable à *l'intérieur de la tradition*, mais difficilement tenable au-delà. Dans la mesure où Derrida pose les bornes conceptuelles et historiques des concepts d'amitié et de politique, cela nous a certes permis d'acquérir une vision de plus en plus nette des contours de notre problématique - l'extension politique de la *philia* ; mais au-delà d'un travail de cartographie ou de reconnaissance, continuer à mettre des auteurs d'époques si séparées en résonance conceptuelle ne fera jamais que reconduire le même problème dans des perspectives différentes.

Il faut dès lors d'une part clarifier le rapport politique à la notion de perspective, et d'autre part considérer un matériau pertinent pour l'amitié politique - sinon à l'extérieur de la tradition philosophique, du moins à sa lisière. Les perspectives proposées notamment par le roman et par les retours d'expérience¹⁷³ en communautés politiques, dans la mesure où elles ne

¹⁷³ La littérature subversive racontant les luttes, leurs conditions et leurs enjeux prend véritablement essor aux XIX^e siècle et XX^e siècles dans les mouvements anticarcéraux, syndicaux, ouvriers (par exemple : *Les cahiers du Grif*, périodique féministe ouvrier liégeois ; *Classe operaia*, périodique opéariste italien), et plus généralement anarchistes et communistes. Le retour d'expérience est considéré comme une arme efficace à double fonction : propagation vers les masses, et amélioration continue par autocritique. La culture révolutionnaire s'étend très largement, et il serait impossible d'être exhaustif sans y consacrer plusieurs milliers de pages. Nous circonscrirons

demandent pas seulement, pour être prises, une implication intellectuelle, mais une forme d’incarnation émotionnelle et relationnelle, s’ancrent dans le choix, la partialité, et quelque part, mettent en pause le raisonnement spéculatif au profit d’une analyse des conditions de la vie quotidienne en vue de l’améliorer. Dans la mesure où ces perspectives sont imbriquées dans *une certaine forme du monde* ou projettent de vivre d’une manière plutôt que d’une autre, se posant dès lors des questions logistiques, éthiques et stratégiques sur ses conditions d’évolution, celles-ci sont définitivement politiques. De sorte qu’en empruntant ces perspectives différentes, il devient possible que le problème de l’amitié politique non seulement se désature, mais devienne également politiquement efficace.

En dernier lieu, il est important de noter qu’emprunter une perspective politique n’est pas une réduction de l’amitié au politique. Pour conclure ce chapitre, il semble particulièrement pertinent de préciser que l’amitié comme le politique sont des domaines de goûts communs et donc des domaines partiaux ; au-delà des nombreuses oppositions que nous avons parcourues, ils partagent ce trait commun d’être toujours polarisés par des valeurs. En appuyant sur ce point, nous souhaitons clarifier dans le domaine philosophique la façon dont a été reçue et comprise la notion de ressemblance amicale. Un dernier retour à Aristote, pour en proposer une lecture alternative, permettra de confronter la tradition de la « ressemblance » au parti pris qu’elle ignore et qu’on peut lui soupçonner : en mobilisant une certaine lecture d’Aristote, la pensée politique occidentale a toujours tacitement protégé, derrière ses analyses, les modèles de l’appartenance autochtone et de la famille. En plus d’occulter d’autres interprétations d’Aristote, cette lecture classique a maintenu à la fois la division privé/public (la paire conceptuelle a connu un détachement historique et une réapplication dans un contexte différent ; le type de vies auxquelles renvoie ce binôme est radicalement différent en Grèce antique, d’après Hannah Arendt), et à la fois celle entre amitié et politique. Le concept de ressemblance est celui qui assied et assure cette division. Finalement, une clarification de ses usages, notamment chez Aristote, ouvrirait une herméneutique hétérodoxe permettant potentiellement d’expliquer d’une part pourquoi la tradition de la *philia* a connu une saturation, et d’autre part pourquoi une désaturation « par déconstruction » est insuffisante ; il n’existe d’amitié sans élection.

1. L’amitié partielle : pour une désaturation engagée de la *philia*

notre propos à quelques unes des plus récentes : les récits de ZAD et d’habitat auto-géré hors des grandes villes (avec l’appui du recueil très complet du Collectif Mauvaise Troupe : *Constellations. Trajectoires révolutionnaires du jeune 21^e siècle*, éd. L’Eclat, Strasbourg, 2014).

Il nous semble qu'un axe de la question de l'amitié politique ait été sinon généralement ignoré, du moins quelque peu sous-estimé par les commentateurs : celui de la ressemblance amicale. Comme nous le disions plus tôt, les critères classiques de la *philia* posent de franches limites. Mais peut-être ces critères posent-ils moins problème qu'on ne le pense. La catégorie de la ressemblance, qui détermine *toutes les autres* (car il n'y a d'amitié qu'égale), n'est pas une catégorie physique ou logique, mais une catégorie éthique : la dissemblance est verticale, non pas horizontale, elle se rapporte à la vertu. Ce qui est comparé entre les deux amis, ce qui les rend similaires, c'est leur vertu : à ce titre, on pourrait se demander si l'altérité « de caractère », comme catégorie qu'Aristote ne prend pas en compte, n'est pas préservée : ce qui voudrait dire que l'impératif d'une ressemblance ne concerne pas tant l'intégrité de l'ami en tant qu'il est différent qu'en tant qu'il est préférable qu'il soit vertueux. En d'autres termes, j'aime mon ami au même titre que moi-même, car nous nous ressemblons sur l'aspect le plus fondamental, le plus « important » de nos existences, à savoir notre tendance à la perfection éthique. Aristote note, dans les premières phrases de l'*Éthique à Eudème*, que « certains ont une définition plus large que la nôtre et donnent une plus grande extension au terme [d'amitié] [E.E., 1235a5] ». Il se réfère aux philosophes de la nature, qui calquent le fonctionnement de la *philia* sur une logique naturelle, qu'il s'agisse de ressemblance (« le geai niche avec le geai ») ou de dissemblance (« la terre aime la pluie ») [E.E., 1235a10-15]. Dans ces termes naturalistes qu'Aristote commente, nous devonons amis en vertu de nos ressemblances naturelles. Plus loin, il spécifie que l'analyse doit pourtant dépasser ces « subcontraires ». À ce titre, il énonce cette première question : « aime-t-on ce qui fait plaisir ou ce qui est bon ? » [E.E., 1235b15]. L'apparition des termes « plaisir » et « bon » semble indiquer qu'Aristote tourne dorénavant le sujet vers l'étude d'une similarité éthique entre les amis. En d'autres termes, deux amis en devenir sont déjà insérés dans une éthique, puisqu'ils vivent déjà d'une certaine manière, et les éléments qui les font se ressembler n'existent jamais comme des données de départ (naturels, individuels), mais bien plutôt comme des formes d'existence « construites » se rencontrant. On observe généralement l'amitié véritable entre deux personnes qui s'aiment pour leurs vertus respectives – en cela, elle est « l'amitié des gens vertueux en tant que vertueux » [1156b30]. Mais il arrive également qu'on la trouve entre deux personnes qui s'aiment pour « ce qu'elles sont en elles-mêmes » (ex E.N., 1156a17, 1164a12). Les deux définitions coïncident, et la plus large part définitionnelle de l'amitié véritable semble tournée vers la pratique vertueuse, si l'on prend en compte, en plus, que les deux derniers genres d'amitié n'ont jamais acquis leur appellation que par « dérivation », par « ressemblance » avec la *philia* (E.N., 1157a31-35). Deux « méchants » peuvent être amis, mais seulement par une sorte de dérivation ou de

désintensification du terme. Ils n'aimeront pas leurs vertus ; ne se ressembleront pas (ou seulement en apparence, ou se ressembleront sur leurs « vices »), ne seront pas portés l'un vers l'autre en vertu de leurs vertus. Finalement, pour appuyer encore sur le fait que la ressemblance est d'abord une question de vertu, c'est-à-dire de disposition acquise (et que, par exemple, elle ouvre même potentiellement sur des éthiques « pédagogiques » amicales), il est à noter que pour Aristote, elle est également « stabilité » : « une amitié qui n'est pas stable n'est pas une amitié. C'est donc en ce sens que le semblable est ami : c'est parce que ce qui est bon est semblable à lui-même » [E.E., 1239b10]. En d'autres termes : celui-là est mon ami, moi qui suis stable, car lui aussi est stable, c'est-à-dire lui aussi « lui-même » entièrement. Et en vertu de cette autonomie, nous n'avons pas besoin de l'autre, si bien que nous nous aimons et sommes, l'un pour l'autre, les personnes les plus précieuses.

Dans ces termes, nous devons conclure une bonne fois pour toutes qu'il paraît impossible de penser que l'amitié puisse s'étendre à la Cité entière. Généraliser l'amitié demanderait sans doute d'élaguer quelques-uns de ses éléments les plus exigeants, tels que la réciprocité, la vertu, l'effort et la vie commune, pour n'en retenir que les moins exigeants : la bienveillance et l'intérêt (politique) altruiste¹⁷⁴. Ceci nous rappelle la thèse de MacIntyre que nous avons déjà mentionnée, pour qui la bienveillance permet de fonder une véritable citoyenneté bienveillante, étendue, et basée sur la vertu – mais en tirant Aristote dans son sens, il continue pourtant à se confronter à une difficulté majeure, qui ne se laisse pas régler si rapidement, à savoir la pratique amicale à distance¹⁷⁵.

Il ne faut donc pas confondre *philia* et bienveillance, bien qu'Aristote ne soit pas toujours clair à ce sujet. Notons seulement en rappel que la seconde participe à la première, comme une affection participe à une relation. À titre d'exemple, dans le livre II de l'*Éthique à Nicomaque* par exemple, il dresse un tableau en trois colonnes pour exposer le sens de médiété, dans lequel il place à gauche l'excès d'une affection, au milieu son manque, à droite son juste-milieu, sa vertu [E.E., 1221a 1-15]. On peut y trouver par exemple : témérité – lâcheté – impudence ; vanité – pusillanimité – grandeur d'âme, etc. Et plus particulièrement pour ce qui nous intéresse, il dresse également une moyenne de la *philia*, comme suit : flatterie – malveillance – amitié (*philia*). Dans ce tableau se mêlent des composantes psychologiques

¹⁷⁴ « Exigence » est ici à entendre au sens du nombre des amis. L'entretien d'une relation solide est exigeant, car l'ami ne disposant pas d'un temps infini, il ne peut avoir beaucoup d'amis à la fois et les traiter avec la même qualité que s'il n'en avait qu'un. (par ex. E.E. 1237b35 ; 1238a 9)

¹⁷⁵ Comme le rappelle Aristote : « Quant à ceux qui se reçoivent dans leur amitié tout en ne vivant pas ensemble, ils sont plutôt semblables à des gens bienveillants qu'à des amis » [EN, 1157b17], bienveillance qui, quant à elle, « est principe d'amitié, mais n'est pas l'amitié elle-même » [E.E., 1241a14].

qu'Aristote distingue en trois parties : les affections (subies, qui entraînent plaisir ou peine), les puissances (en vertu desquelles on qualifie les actes de quelqu'un), et les états (toutes les causes de la présence de ces affections ; à entendre : la disposition d'ensemble qui permet d'être affecté) [1220b 10-20]. En l'occurrence, les trois termes de la *philia* semblent appartenir aux puissances. La flatterie, pourrait-on dire en langage aristotélicien, est la qualité qu'on prête à quelqu'un qui, agissant selon son désir (*pathè*) d'acquérir un bénéfice auprès de la personne qu'il flatte, loue plus qu'il n'est bon de le faire. La malveillance est une qualité activée par un type de désir envieux, qui fait que son détenteur loue trop peu. Le juste-milieu n'est pourtant pas la bienveillance, mais la *philia*, qui est ici considérée comme une puissance. La *philia* peut donc désigner également une puissance : la puissance d'être bienveillant, d'être *amical* – une sorte d'« amicalité ». Elle peut tout autant désigner un état, une disposition : un tel est disposé à l'amitié véritable¹⁷⁶. Mais ces différentes acceptations de *philia* ne coïncident pourtant pas avec la relation *philia* à laquelle Aristote consacre deux livres entiers. Toutes ces formes de la *philia* se relient entre elles sous une seule espèce : l'amitié première (1236b 20-25). De nombreux comportements, états, sentiments et relations sont regroupés sous le même mot : amitié. Si bien que pour éviter les fréquentes confusions relationnelles à ce sujet, il ne faut pas confondre « être capable d'être ami, en puissance », avec « être de tempérament amical, en l'état », ni surtout avec : « ces deux personnes s'aiment véritablement, en relation ».

En outre, la ressemblance coïncide presque toujours avec le vivre-ensemble, c'est à cette condition qu'elle est nécessaire, et non accidentelle. Les humains se ressemblent, deviennent amis, à la mesure de ce qu'ils cherchent en commun (il y a autant d'espèces de communautés qu'il y a d'espèces d'amitié [E.N. 1241b 15]), et de ce qu'ils mettent en commun (plus cette mise en commun est parfaite, plus l'amitié est parfaite [E.N. 1159b 25]). En tirant l'argument en direction du « mouvement vertueux », on peut dès lors avancer que les amis vivent en commun parce qu'ils se ressemblent « par défaut », et se ressemblent d'autant plus (« par excès ») qu'ils vivent en commun.

Certes, cette lecture « *per excessum* » des critères de l'amitié ne résout pas les problèmes politiques que nous avons abordés. Il ne semble pas envisageable de concéder une quelconque extension devant tant de critères. Pourtant, nous aimerais réfléchir à des *tentatives politiques* amicales, et ne pas rester coincés dans le canon de la *philia*. Nous le disions plus haut, c'est

¹⁷⁶ A titre d'exemple, en EN, 1165b 20, Aristote se demande s'il faut rompre directement avec un ami qui devient vicieux. À ce sujet, il avance qu'il convient d'observer si le caractère de l'ami en question s'est altéré au point de rendre toute aide vaine, auquel cas il faut rompre. En l'occurrence, les deux amis n'ont plus la même « disposition » amicale et, partant, plus la même puissance, ni les mêmes sentiments.

précisément devant cette difficulté que s'est trouvé Jacques Derrida, et c'est précisément sans doute ce qui l'a poussé à rejeter toute axiologie. En guise d'alternative, et c'est pourquoi nous mentionnons le principe *électif* comme élément fondamental de l'amitié, nous pensons qu'une lecture non-politique saurait éclairer notre sujet politique « dans un second temps », c'est-à-dire après avoir accepté l'existence d'une exigence en termes de valeurs entre les amis, mais avant d'avoir accepté les valeurs grecques, qui ne sont plus applicables dans nos contextes contemporains. En d'autres termes, il s'agirait de garder de l'amitié le principe d'élection, mais de se débarrasser de *ce par quoi* l'ami est élu - en d'autres termes, de continuer à pratiquer la richesse, la rareté, c'est-à-dire la valeur de l'amitié, en *inventant* de nouvelles vertus, pour faire naître de nouvelles politiques, dans un sens émancipateur.

Cette lecture d'Aristote est alternative, puisqu'elle réactive un aspect de l'amitié assez peu commenté : l'élection vertueuse. Dans son introduction, Dimitri El Murr, par exemple, souligne les critères principaux de l'amitié comme catégorie de pensée, que la tradition doit à Aristote. Mais dans la conclusion qu'il donne, il ne parle pas de l'élection vertueuse comme d'un élément décisif. Cela est sans doute dû au fait que très peu en ont relevé l'importance de la ressemblance de « goûts », dans la reprise du thème de la *philia*, à l'exception d'auteurs dits plus « aristocratiques », tels que Montaigne ou Nietzsche, auxquels peu de gens font appel pour la philosophie politique. Un renouveau de la question pourrait pourtant être envisagé à cet endroit.

Au fond, cette lecture alternative d'Aristote pourrait avoir au moins deux conséquences favorables : d'une part, elle préserverait l'altérité, en déplaçant la question de l'*heteros autos* sur une *pratique éthique de soi*, qu'on ne confondrait plus avec une supposée identité psychologique de soi à soi, et de soi à l'autre. Elle permettrait d'expliquer cette difficulté fondamentale chez Aristote, à savoir : il faut aimer l'ami en tant qu'il est *ce qu'il est*, et en même temps, en tant qu'il est *identique à nous*. D'autre part, elle déplacerait la question de l'amitié, qui ne serait plus tant : « l'amitié (et par suite, la communauté amicale) tolère-t-elle l'altérité ? » que « quelle(s) vertu(s) l'amitié pratique-t-elle en vue d'une ressemblance éthique ? »

Un peu plus tôt dans ce travail, nous remarquions que le geste d'Aristote, face à Platon, est celui d'une « descente vers l'empirique » : à la question « qu'est-ce que l'amitié ? » se substitue « qui sont les amis ? ». Cela sous-entend qu'on est toujours déjà en train de pratiquer l'amitié. De la même manière, maintenant, nous pouvons proposer une nouvelle substitution. À la place de la question : « faut-il que deux humains se ressemblent pour qu'ils soient amis ? », on peut faire éclore la suivante : « quelles valeurs faut-il chercher à pratiquer pour que deux

amis en puissance soient égaux en vertu ? », et, en vue d'étendre cela, dans un second temps, à la communauté « quelles pratiques cela demande-t-il ? ». De cette manière, nous avons placé, en lieu de finalité éthique, non pas la ressemblance de caractère, mais la ressemblance de disposition : égalité éthique, partageable au quotidien, conjointement au travers du « *boisseau de sel* »¹⁷⁷.

¹⁷⁷ L'expression rapporte : consommer ensemble un boisseau de sel (voir EN, 1156b 26-27 ; ainsi que E.E., 1238a : « Car on n'a pas d'amis sans mise à l'épreuve, pas d'ami en un jour, on a besoin de temps. Aussi “le boisseau de sel” est-il devenu proverbial »). Le *μέδιμνος* (ménimne, boisseau), mesure pour les solides, est un contenant d'à peu près 52 litres, ce qui donne une idée de la quantité de sel qu'il faut avoir consommé ensemble avant d'être sûr d'une amitié.

CHAPITRE IV

VERS DE NOUVELLES PRATIQUES AMICALES

1. L'AMITIÉ QUI VIENT

Nous venons d'opérer un double décalage méthodologique de notre problème : en premier lieu, nous avons « décloué » la question de l'amitié de l'idéal grec de la Vertu qui la maintenait saturée. En conséquence, l'ampleur de la question s'est certes élargie pour laisser apparaître de nouvelles formes d'amitié qui ne soient pas « vertueuses au sens grec », mais la multiplication des perspectives nous enjoint également d'être précis dans le choix des valeurs des amitiés à venir et, en un sens, arbitraires¹⁷⁸.

En second lieu, la ressemblance n'est plus qu'une conséquence de la vie partagée et de l'épreuve du temps. En dehors de la famille, deux individus ne peuvent se ressembler exactement, si bien que la concordance de caractère à laquelle ils arrivent est le produit de deux processus indissociables : d'une part, le partage du temps ensemble produit la ressemblance, qu'on admire et estime *rétrospectivement* ; d'autre part, cette ressemblance reste relativement secrète aux yeux de la « sociabilité de fait » : de l'extérieur (« objectivement »), deux amis peuvent refléter amour et connexion auprès de leur entourage, mais cet extérieur qui n'a pas accès à l'intérieur de leur amitié pourra difficilement connaître les raisons profondes de leur ressemblance. En d'autres termes, l'amitié produit son propre réseau de références internes, et les interactions qui en résultent trouvent leur pertinence, leur inclination, leur richesse, dans les termes mêmes de la relation. Pourtant, ces termes restent partiellement obscurs aux deux amis eux-mêmes. La connaissance des raisons profondes de l'amitié, comme la connaissance des désirs en général, reste en grande partie inaccessible aux individus dans la mesure où les « raisons que l'on se donne » sont bien souvent les produits dérivés d'un désir qui cherche à dominer, pour adopter ici une analyse nietzschéenne. En d'autres termes, s'il doit exister des raisons à l'amitié, elles sont pour la plupart inconnues, et apparaissent rarement utiles, sinon dans les moments tempétueux¹⁷⁹. En passant, il est intéressant de noter qu'une torsion étonnante

¹⁷⁸ Nous avions discuté de ce point dans le cadre du dépassement de Derrida : une part d'arbitraire, dépendant en réalité d'un positionnement politique assumé, permet de dépasser la lisière de nos questions.

¹⁷⁹ Nietzsche écrit à ce titre : « Le manque d'intimité entre amis est un travers auquel on ne peut plus remédier si on leur en fait reproche » (*Humain trop humain*, I, §296, dans *Hymne à l'amitié*, op. cit., p.24). Une lecture fine de ce passage nous permet d'y saisir d'abord un conseil éthique, et à plus forte raison la prédominance des sentiments et des goûts sur tout langage entre les amis. Au sein d'un lien profond, le langage apparaît comme un médiateur parmi d'autres. Des gestes ou des actes peuvent exprimer les conditions d'une amitié : un éloignement exprime une dégradation, une attention exprime une amélioration. Certaines paroles existent comme des guides :

s'opère ici au sein de la tradition : la condition de « connaissance » qu'Aristote lie à la *philia* vertueuse tombe en quelque sorte dans l' « utilitaire » dès lors que l'on considère la Raison (le *logos*) comme un produit des désirs : dans la mesure où il est meilleur de connaître plutôt que d'être connu, deux amis ont tous les deux intérêt à partager une vision globale (une interprétation) des raisons de leur amitié. On pourrait aller jusqu'à dire que dès qu'apparaît un « parce que » à la suite d'un « je suis ami avec toi », l'intérêt est la sauvegarde, la protection, le renforcement de l'amitié. Ici encore, l'intellect est perçu comme une forme de pulsion réactive.

Partant, deux amis se lient « pour les mêmes raisons » lorsqu'ils interprètent pareillement leurs désirs, ce qui n'est qu'une modalité particulière de leur relation, dont ils ne peuvent qu'ignorer l'origine profonde (question de l'origine qui n'est par ailleurs, qu'il s'agisse de celle de l'amitié ou de celle du désir, pensons-nous, qu'un vestige métaphysique menant à des impasses¹⁸⁰). Deux amis paraissant particulièrement différents pour le milieu extérieur se ressemblent néanmoins sur les goûts qu'ils partagent et sur leur mode de vie (dont la connaissance n'est qu'un dérivé). En d'autres termes, on n'est pas amis par principe ni par opinion commune, mais par une ressemblance existant *dans les termes mêmes* de la relation : c'est le principe de l'élection. Par la construction d'un monde commun et d'un réseau de relations langagières, affectives et sensitives, l'élection donne à l'amitié ce statut particulièrement autonome. La ressemblance n'existe plus que comme notion relationnelle : elle suppose l'élection. Ce retournement amène une conséquence essentielle : l'élection provenant de l'évènement de la rencontre entre deux êtres ne requiert pas, et n'a jamais requis la ressemblance comme condition *sine qua non*. Bien sûr, l'efficacité d'une rencontre est en grande partie fonction de cette ressemblance, elle la facilite indéniablement : ainsi telle façon

« je préfère que tu ne fasses pas cela en ma présence ». Ce sont en quelque sorte les modalités quotidiennes de l'amitié, le domaine du « dicible » et de l'accord. Cependant, les conditions essentielles de l'amitié, celles qui concernent les sentiments profonds, sont non-négociables. Verbaliser un manque d'intimité à son ami c'est lui demander implicitement un service qu'il ne saurait rendre en l'état : les comportements peuvent changer, mais lorsque le cœur n'y est pas, ce n'est plus de l'amitié. L'amitié est ici une évidence avant tout langage et avant toute philosophie.

¹⁸⁰ Nous pensons particulièrement à l'interprétation foucaldienne du savoir comme dispositif de pouvoir, avec l'élément de la *confession* comme technique de contrôle du corps devenue particulièrement efficace dans la modernité. Dans le cadre de notre problème, les instants où des formes de confessions apparaissent au sein des amitiés sont souvent ceux qui accompagnent une crise du lien ; c'est-à-dire le besoin ressenti par l'un des amis de reprendre possession de lui différemment, de retrouver un contrôle, en (s') expliquant les *raisons* de l'amitié, qui apparaissent aussi immédiatement comme des raisons de ne plus être amis. Il existe également nombre de cas où l'explicitation entre deux amis des raisons de leur amitié a pour fonction de renforcer le lien ou de faire plaisir à l'autre, dans une perspective plus constructrice. Certaines philosophies du *care* prennent cette approche (A. Raybaud, *Nos puissantes amitiés*, éd. La Découverte, Paris, 2024 ; V. Gérard, *Par affinités*, éd. MF, Paris, 2019), tout en rappelant qu'il s'agit certes de construction, mais que celle-ci est en partie conditionnée par des affects de peur et d'insécurité.

de vivre nous amènera à côtoyer des amis qui nous ressemblent, qui nous influencent, que nous influençons. De même, la politesse et la « sociabilité de fait » trouvent dans les habitudes sociales des bases si puissamment codifiées qu'elles poussent par inertie le semblable vers le semblable, pour reprendre des mots d'Aristote. Pourtant, dans certains cas particuliers, la sociabilité peut se recomposer et perdre ses repères traditionnels¹⁸¹. Dans ces cas, bien que la ressemblance ne garantisse plus le lien social, l'élection affinitaire et amicale existe pourtant et porte même en elle l'avenir des communautés ostracisées, colonisées, en recomposition¹⁸². Bien sûr, cette élection est fragile et soumise à tous les vents. Là encore, le manque de repères et la différence induisent des dissensions où l'élection se fait plus rare. C'est en ce sens que le collectif Tiqqun déclare, dans les *Thèses sur la communauté terrible* (qui sont une théorisation de la vie « en exode ») : « Nous et les autres : nous nous séparons par dégoût, mais nous ne parvenons pas à nous réunir par élection. Et pourtant, on se retrouve unis. Unis et hors de l'amour, à découvert et sans protection réciproque »¹⁸³. L'amitié, quoique plus rare, n'en est pourtant pas moins solidement ancrée comme vectrice de renouveau. On pourrait même avancer que l'amitié, dans la mesure où elle est « passage à travers les épreuves du temps », se gonfle de l'adversité qu'elle intègre et s'intensifie davantage dans la reconfiguration constante des rapports sociaux, plutôt que dans les familiarités et le « prêt-à-porter ». Trouver des amis à son goût, voilà l'un des éléments qui pousse à l'exode, à la désertion de notre quotidien moderne. Pourtant, l'insuffisance observée dans les formes de lien autour de soi qui pousse à quitter son quotidien, couplé à la prédominance des relations amoureuses, de travail, et au manque d'imaginaires concernant les relations amicales ont pour effet retors d'être en définitive peu armés pour décrocher ce qu'on désire : l'amitié. Tiqqun avance que le monde moderne nous dépossède, et que très souvent, comme par inertie, nous emmenons dans notre fuite cette dépossession : « C'est ainsi que nous étions avant la fuite, c'est ainsi que nous avons toujours été »¹⁸⁴.

¹⁸¹ On peut penser aux grands exodes historiques, à la fondation rapide d'une cité, à l'exemple de Nakané vu plus haut par exemple ; ou encore aux tentatives de communautés alternatives telles que la ZAD ou la culture des squats ; et même, à un niveau plus quotidien, aux dispositifs sociaux de surveillance et de surveillance que sont l'école, le travail, la prison ou l'armée, dans lesquels la rencontre est un constant défi et l'élection assez rare.

¹⁸² Pour une lecture particulièrement concrète et située des enjeux de la ségrégation raciale en théorie critique, nous renvoyons à l'ouvrage d'Achille Mbembe : *Politiques de l'inimitié*, éd. La Découverte, Paris, 2016. Le tissu politique du colonisé se reconfigure à l'aune d'une ségrégation arbitraire entre ami et ennemi apporté de l'extérieur, contre laquelle il doit lutter, notamment par une forme d'élection affinitaire.

¹⁸³ Tiqqun, *Thèses sur la communauté terrible*, dans *Tout a failli, vive le communisme !*, éd. La fabrique, Paris, 2009, p.348.

¹⁸⁴ *Idem*, p.349.

1.1. L'amitié comme mode de vie

Bien que Foucault n'ait jamais directement écrit sur l'amitié, on lui reconnaît une connaissance relativement fine de la tradition de la *philia*, en plus d'une remarque rapportée par Stanislas Breton lorsque Foucault écrivait les tomes II et III de *l'Histoire de la sexualité* : « Le christianisme a beaucoup parlé de l'amour, mais il n'a rien compris à l'amitié »¹⁸⁵. Foucault pointe en l'occurrence la scission entre amour et amitié qui eut lieu dans les premiers siècles de notre ère lorsque le christianisme a, en quelque sorte, « délibérément » tordu le concept de *philia* pour le transformer en celui de charité¹⁸⁶.

Le concept se transforme dans le même mouvement que les pratiques relationnelles desquelles il tire son efficacité : dans l'État romain, pour commencer, et dans les premiers siècles du christianisme à sa suite, la *philia* ne revêt plus le même sens, car la politique de ces époques valorise un rapport amoureux plus familial et plus étatique ; tout en en marginalisant d'autres. Dans *La culture de soi*¹⁸⁷, Foucault repère dans le stoïcisme romain des premiers siècles de notre ère à la fois « méfiance vis-à-vis des plaisirs, insistence sur les effets de leur abus pour le corps et pour l'âme, valorisation du mariage et des obligations conjugales, désaffection à l'égard des significations spirituelles prêtées à l'amour des garçons »¹⁸⁸ ; en bref, sévérité de mœurs et renforcement de l'austérité sexuelle. La « question des plaisirs » devient une inquiétude morale, devant laquelle certaines normes d'usage doivent être adoptées. Ces normes apparaissent sous certains principats, notamment celui d'Auguste, « protégeant le mariage, favorisant la famille, réglementant le concubinage et condamnant l'adultère »¹⁸⁹. Pourtant, Foucault rappelle qu'il serait trop rapide d'y voir un mouvement continu et régulier. Les traces de ces réformes historiques sont trop sporadiques pour y voir l'amorce d'une évolution constante par laquelle un nouveau régime limiterait la liberté sexuelle et les relations divergentes par les lois et les institutions. L'évolution des pratiques amicales et à plus forte raison de toute pratique sociale se ferait plutôt par flux et reflux, par une métamorphose

¹⁸⁵ S. Breton, *De Rome à Paris*, Desclée de Brouwer, 1992, p.183, cité dans P. Macherey, « Le "Lysis" de Platon : dilemme de l'amitié et de l'amour », dans. S. Jankélévitch (dir.) *L'amitié*, éd. Autrement, Paris, 2002, p.76.

¹⁸⁶ Un approfondissement des conditions de possibilité de cette transformation serait un développement particulièrement intéressant aux thèses présentées plus tôt dans ce mémoire, en particulier sur la présente question du désir érotique éludé par le christianisme qui occupera Foucault. P. Macherey note que Platon aurait « préfiguré la problématique chrétienne de l'amour, à partir d'une dévalorisation du plaisir opérée au bénéfice du désir, et des valeurs de frustration propres à celui-ci » (P. Macherey, op. cit., p.82). Il note également que la distinction classique entre amitié et amour aurait été inconcevable pour un Grec, dans la mesure où *philia* recouvre toutes les sortes d'affection (*Idem*, p.77).

¹⁸⁷ M. Foucault, « La culture de soi », dans *Histoire de la sexualité III*, éd. Gallimard, Paris, 1997, pp.55-94.

¹⁸⁸ M. Foucault, « La culture de soi », op. cit., p.55.

¹⁸⁹ *Idem*, p.56.

discontinue, dont il faudrait saisir les moments importants, si ceux-ci se prêtent à pareille analyse généalogique.

Justement, à l'occasion d'une interview accordée en 1984¹⁹⁰ au magazine *The Advocate*, Foucault insiste sur l'évolution historique du rapport entre les institutions politiques et l'amitié homosexuelle ; et propose dès lors, « après avoir étudié l'histoire de la sexualité, [d'] essayer de comprendre l'histoire de l'amitié, ou des amitiés »¹⁹¹. Pour donner une direction à cet appel, Foucault laisse entendre la connexion très probable entre la disparition progressive des amitiés masculines autour des XVI^e et XVII^e siècle, qui deviennent autre chose, et la problématisation de l'homosexualité à partir du XVIII^e siècle. Un bon exemple est celui du traitement jésuite de l'amitié :

Lorsqu'on a inauguré les établissements secondaires, qui accueillaient des centaines de jeunes garçons, l'un des problèmes a été de savoir comment on pouvait les empêcher non seulement d'avoir des rapports sexuels, bien sûr, mais aussi de contracter des amitiés. Sur ce thème de l'amitié, on peut étudier, par exemple, la stratégie des institutions jésuites – les jésuites ayant fort bien compris qu'il leur était impossible de supprimer l'amitié. Ils ont donc essayé à la fois d'utiliser le rôle que jouaient le sexe, l'amour, l'amitié, et de le limiter.¹⁹²

À partir du XVI^e siècle, on commence à trouver des textes qualifiant l'amitié de dangereuse : de là démarre un mouvement vers la précarité des pratiques amicales masculines. Au XVIII^e siècle, c'est l'homosexualité qui devient un problème avec le système juridique et la police. Tant que l'amitié entre deux hommes était socialement acceptée, valorisée, personne ne s'apercevait que deux amis pouvaient entretenir des rapports sexuels, et personne n'avait d'intérêt à y trouver un problème. Ce n'est qu'avec la disparition de l'amitié, dans un premier temps, que dans un second temps, l'homosexualité est apparue comme problème. Une question s'est posée : « Mais que fabriquent donc les hommes ensemble ? »¹⁹³. Conjointement à la valorisation de l'État et de la famille, nos sociétés occidentales ont déconnecté l'amitié hétérosexuelle masculine de l'intimité ou de la proximité : d'une part, au sein des amitiés entre un homme et une femme hétérosexuels, l'ombre de l'engagement romantique dans le couple¹⁹⁴ plane dans les imaginaires ; de l'autre, dans l'amitié entre hommes hétérosexuels,

¹⁹⁰ M. Foucault, « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité » dans *Dits et écrits II*, texte n°358, éd. Gallimard, coll. « Quarto », Paris, 2001, pp.1555-1565.

¹⁹¹ *Idem*, p.1563.

¹⁹² *Ibidem*

¹⁹³ *Idem*, p.1564.

¹⁹⁴ Sur le thème de l'amitié homme-femme comme imaginaire dominé par l'horizon du couple, nous renvoyons au chapitre 3 du livre d'A. Raybaud, *Nos puissantes amitié*, op. cit., pp.85-125 ; ainsi qu'aux travaux d'Elizabeth Brake, notamment *Minimizing Marriage. Marriage, Morality, and the Law*, New York, Oxford University Press, 2012., au sein duquel elle forge la notion d'« amatonormativité », qui serait « l'hypothèse répandue selon laquelle tout le monde serait mieux dans une relation exclusive, romantique et à long terme, et que tout le monde

l'ombre du soupçon plane constamment – et bien souvent, un sentiment de peur de la proximité entre hommes s'intègre dès l'école dans la psychologie masculine. Dans tous les cas, donc, ces amitiés semblent avoir été historiquement appauvries.

Deux ans plus tôt, Foucault accordait une première interview au magazine *Gai Pied*¹⁹⁵ qui abondait déjà dans ce sens, et touchait le problème de la précarité des amitiés « entre hommes » insoumises aux normes masculines classiques¹⁹⁶. L'un des interlocuteurs l'interroge sur la difficulté pour des hommes d'âge différents d'établir une relation amicale à cause du manque social de repères relationnels. Foucault en profite pour élargir cette question particulière à une considération générale sur les formes amicales, dont on verra qu'elle porte une perspective originale :

- Entre un homme et une femme plus jeune, l'institution facilite les différences d'âge ; elle l'accepte et la fait fonctionner. Deux hommes d'âge notablement différent, quel code auront-ils pour communiquer ? Ils sont l'un en face de l'autre sans arme, sans mots convenus, sans rien qui les rassure sur le sens du mouvement qui les porte l'un vers l'autre. Ils ont à inventer de A à Z une relation encore sans forme, et qui est l'amitié : c'est-à-dire la somme de toutes les choses à travers lesquelles, l'un à l'autre, on peut se faire plaisir. [...] L'institution est prise à contre-pied [par] ces relations qui font court-circuit et qui introduisent l'amour là où il devrait y avoir la loi, la règle, l'habitude.¹⁹⁷

Foucault laisse ouverte une question vaste et qui jusqu'ici n'a subi qu'un traitement mineur, au regard des thèmes de la famille, de l'amour, du travail, etc. Les approches historiques de l'amitié comme lien social sont pour l'instant plutôt parcellaires. Foucault nous permet pourtant, en pointant quelques noeuds historiques, d'engager une potentielle recherche en ce sens. Il conclut d'ailleurs son interview en ces termes : « je suis sûr, en fait, d'avoir raison : la disparition de l'amitié en tant que rapport social et le fait que l'homosexualité ait été déclarée

rechercherait une telle relation » (A. Raybaud, op. cit., p.89.).

¹⁹⁵ M. Foucault, « De l'amitié comme mode de vie » (entretien avec R. de Ceccatty, J. Danet et J. Le Bitoux), dans *Dits et Écrits II*, texte n°293, éd. Gallimard, Paris, 2022.

¹⁹⁶ Nous pouvons en profiter ici pour signifier que le thème de la précarité s'élargit également aux amitiés hétérosexuelles, quoiqu'il ne s'agisse pas de la même précarité. L'amitié masculine hétérosexuelle est largement cousue de fil blanc dans nos sociétés occidentales : l'imaginaire y est relativement pauvre, mais les codes sociaux sont très résistants. Si bien qu'on peut sans doute avancer que la précarité hétérosexuelle est d'abord affective : nombre d'hommes se sentent précaires individuellement par la culture masculine qui leur apprend nettement moins à écouter leurs sentiments, réfléchir relationnellement ou à aimer activement. En même temps, cette même culture est produite avant tout par certains modes de relation qui cloisonnent les rapports amicaux : la « bande » est solide car les habitudes sociales sont largement acceptées et valorisées ; mais cette solidité est plutôt désertique. De l'autre côté, l'amitié masculine homosexuelle est précaire en tant que groupe, mais pas affectivement ; cette précarité serait plutôt fertile, porteuse de création. Sur la question des modes de masculinité et de sa prétendue crise, nous renvoyons vers les travaux de Raewyn Connell, notamment son livre « Masculinités, enjeux sociaux de l'hégémonie », éd. Amsterdam, Paris, 2022.

¹⁹⁷ M. Foucault, « De l'amitié comme mode de vie, op. cit., p.982.

problème social, politique et médical font partie du même processus »¹⁹⁸.

1.2. Sortir des modèles affectifs institués

Dans son livre *3. Une aspiration au dehors*, Geoffrey de Lagasnerie, inspiré par les écrits de Foucault, propose au moins trois pistes pour ouvrir la question de l'amitié : l'extraction des modèles de famille et de couple ; la vie commune comme fondement d'amitiés profondes ; le modèle du trio amical comme possibilité de modulations relationnelles. À travers le récit de son amitié avec Edouard Louis et Didier Eribon, Lagasnerie pointe les impensés et les réflexes qui sous-tendent nos pratiques amicales et livre l'objet du livre : « À l'heure où les existences semblent terriblement normalisées, ce livre voudrait fonctionner comme une sorte de manuel d'existence – un manuel de vie anti-institutionnelle qui chercherait à donner un sens concret à l'aspiration utopique d'une vie autre »¹⁹⁹.

L'aspiration à cette « vie autre » fut activée, dans le quotidien de Lagasnerie, à mesure que ses amitiés s'intensifiaient : d'abord, l'événement de la rencontre ; ensuite, les rendez-vous, premières étapes des amitiés en construction ; et finalement, l'élection, la vie ensemble. La particularité d'une amitié entre trois membres ajoute à l'élection une modulation sans précédent : le transfert affectif se démultiplie et l'imaginaire s'étend. La transfiguration essentielle semble tenir au rapport de chacun à soi-même : pour Lagasnerie, c'est comme si « une inversion des rapports entre existence individuelle et relation sociale s'[était] produite à travers laquelle l'agencement que nous formons a changé de sens : cette amitié est devenue un principe d'existence, qui structure nos rapports à l'espace et au temps, aux institutions, aux autres... »²⁰⁰. Le rapport nouveau aux institutions qu'induit la naissance d'amitiés puissantes tient dans le fait que ces institutions se servent, en soutien, de modes de sociabilité qu'elles cherchent à maintenir « pauvres » (dans le sens de « normées ») et au sein desquelles l'amitié apparaît comme un « lien privé ». Les amitiés ne sont pourtant que rarement politiquement « hors-norme ». Dans la mesure où elles partagent une complémentarité avec l'« organisation traditionnelle de la vie », elles participent à l'économie affective de cette organisation en mêlant famille, couple, travail : dîners de couple, verre avec un collègue ou un voisin, etc. Bien souvent d'ailleurs l'amitié, sous ces formes, n'est pas prise en « pivot de l'existence » mais comme une variable parmi une multitude d'autres liens plus ou moins intimes. Pour reprendre les termes de Claire Bidart, qui y consacra une étude sociologique, la mise en ménage est « la principale cause

¹⁹⁸ M. Foucault, « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité », op. cit., p.1564.

¹⁹⁹ G. de Lagasnerie, *3. Une aspiration au dehors*, éd. Flammarion, Paris, 2023, p.22.

²⁰⁰ *Idem*, p.31.

du déclin des amitiés »²⁰¹, sinon leur disparition. Comme le remarque Alice Raybaud, un certain nombre de femmes se mettent à revaloriser l'amitié entre la trentaine et la quarantaine, alors même que ces périodes sont plutôt marquées par des « disettes amicales ». L'investissement du couple et de la famille pousse beaucoup de femmes et d'hommes à négliger l'amitié, ou à la considérer implicitement comme secondaire à l'amour une fois en couple – et principale le temps de « retrouver quelqu'un »²⁰². De cette manière, « la conception moderne de l'amour romantique nous pousse à “construire des palissades blanches métaphoriques” autour du duo amoureux »²⁰³. Ce « fantasme de la clôture », pour reprendre les termes de Lagasnerie commentant l'idéal du couple, laisse le quotidien se dérouler dans l'inertie de conditions sociales que les amants et les amis peinent à se réapproprier. Peut-être est-ce de là que vient ce sentiment terrible que l'on nomme « vide intérieur » – qui créa peut-être aussi l'adage populaire enjoignant à s'aimer soi-même avant d'entrer en couple.

Dans *Les Choses*, Georges Perec décrit le quotidien d'un couple relativement banal au fil des années qui suit leur emménagement commun. Ces deux individus semblent entretenir un rapport particulièrement artificiel à la marche de leur existence : ils laissent les beaux meubles, les vêtements de seconde main raffinés, les voyages et les marques de cigarettes diriger leur existence. Souvent rattrapés par un soudain sentiment de vide, les deux amants se rejettent dans une lubie ou l'autre pour contrecarrer le risque de la mauvaise humeur. Malgré les flottements, « ils se disaient souvent que l'amitié les protégeait »²⁰⁴. Leur solidarité leur paraissait une sorte de capital constant sur lequel se reposer. Mais Perec ajoute qu'avec le temps, « leurs amitiés aussi s'effilochaient »²⁰⁵. Lentement d'abord, puis plus rapidement, ils se rendaient compte que ce qui leur semblait si stable et si libre dans la vingtaine prenait dans la trentaine tous les atours de la fragilité et de l'intérêt :

Certains soirs, ils comprenaient enfin que leur si belle amitié, leur vocabulaire presque initiatique, leurs gags intimes, ce monde commun, ce langage commun, ces gestes communs qu'ils avaient forgés, ne renvoyaient à rien : c'était un univers ratatiné, un

²⁰¹ C. Bidart, *L'Amitié, un lien social*, op. cit., p.338.

²⁰² Ces comportements proviennent d'un réseau touffu d'habitudes qui mènent à un modèle recherché par beaucoup : la vie d'adulte, la vraie vie, en opposition à l'enfance et à l'adolescence, périodes vouées passagèrement à l'amitié. Lagasnerie fait là-dessus cette remarque : « Cette organisation cyclique de l'existence, cette assignation dominante de l'amitié à n'être qu'une phase avant l'entrée dans la vie sérieuse, montre que nos sociétés sont gouvernées par une économie psychique dans lesquelles les inventions relationnelles créatrices [...], même lorsqu'elles atteignent leur intensité la plus grande, ont en fait toujours tendance à être vécues et éprouvées comme passagères, comme vouées à la disparition – comme si un ami était toujours quelqu'un de sacrifiable » (G. de Lagasnerie, op. cit., p.80).

²⁰³ A. Raybaud, *Nos puissantes amitiés*, éd. La Découverte, Paris, 2024, p.112.

²⁰⁴ G. Perec, *Les Choses*, éd. Julliard, Paris, 1990, p.92.

²⁰⁵ *Ibidem*

monde à bout de souffle qui ne débouchait sur rien. Leur vie n'était pas conquête, elle était effritement, dispersion. Ils se rendaient compte, alors, à quel point ils étaient condamnés à l'habitude, à l'inertie. Ils s'ennuyaient ensemble, comme si, entre eux, il n'y avait jamais eu que le vide.²⁰⁶

L'espace mort qui fait grandir ce vide dans les relations humaines peut être vu comme un *nexus* compliqué au sein duquel la famille et le couple ont pour rôle de fixer les lois de la distribution affective comme basé sur un manque interne grandissant que la structure empêche d'exprimer ou d'actualiser. En d'autres termes, en échange de la solidité du modèle familial (« comme le souligne Freud, contrairement aux liens amicaux, les liens familiaux peuvent perdurer malgré la disparition des sentiments affectifs »²⁰⁷ - et le sentiment de vide à l'intérieur du couple peut provenir du glissement vers cette survie émotionnelle), on aliène sa propre économie affective pour laisser la structure dicter les échanges sociaux. Alors parfois le désir d'autres façons de se relationner (aux autres et donc à soi-même) peut ressortir à tout moment sous la forme d'un sentiment de vide (relationnel et donc individuel), que l'on tait ou que l'on affronte.

Pour terminer, Lagasnerie enjoint tout de même à la prudence : une délimitation trop rapide entre « la famille » d'un côté et « l'amitié » de l'autre, comme deux sphères hétérogènes, rendrait inopérante toute forme de transition entre l'une et l'autre – et aurait pour effet de s'empêcher de bien comprendre *de quoi* il s'agit de se libérer *pour* s'en libérer. L'amitié n'existe pas, et peut-être n'existera-t-elle jamais, « hors de la famille » : elle partage un lien fondamental avec elle. Pas plus ne pourrait-on raisonnablement proclamer qu'en « décidant de vivre autrement » nous aurions fait disparaître la division privé/public de nos existences. Au fond, l'idée n'est pas tant de s'exiler des formes existantes de relations²⁰⁸ que de les moduler, en vue d'un adoucissement de l'affrontement perpétuel entre l'« inconscient familialiste profondément ancré dans les réflexes spontanés »²⁰⁹ et les liens non-familiaux qui se voudraient lieux de renouveau. Pour conclure, Lagasnerie cite l'exemple de sa relation avec sa mère, dont il raconte que les meilleurs instants passés avec elle sont ceux où « elle n'est pas sa mère », c'est-à-dire, quelque part, les moments où elle est *davantage* que sa mère.

De ces observations concrètes sur la place sociale de l'amitié, on peut tirer une sorte de

²⁰⁶ *Idem*, pp.92-93.

²⁰⁷ G. de Lagasnerie, 3. *Une aspiration au dehors*, op. cit., p.58.

²⁰⁸ *Idem*, p.54 : « Le dehors de la société n'est pas à rechercher dans l'instauration impossible d'une contre-société [mais] se trouve dans l'invention d'une autre pratique de la relationnalité »

²⁰⁹ *Idem*, p.82.

fonction éthique : la reconduction perpétuelle du problème que pose la distinction entre privé et public dans l'espace de la coexistence provient en grande partie du mode de rencontre des individus. La distinction entre ces deux formes dans la vie quotidienne n'est pas aisée : on pourrait par exemple penser que l'« amitié par plaisir », pour reprendre Aristote, concerne le « privé ». Pourtant, les amitiés par plaisir, n'ayant habituellement pas pour objet le désir d'évolution de la relation, ne peuvent entrer en connexion « privée »²¹⁰ à proprement parler – si l'on définit privé comme intimité, for intérieur, ou comme conditions de vie quotidienne -, dans la mesure où la préoccupation sincère du développement de son ami requiert parfois une sorte de « droit d'ingérence » relationnel (la pratique de la *parrhèsia* en amitié, comme remède, en est un bon exemple).

Les amitiés par utilité, quant à elles, sont souvent publiques, mais peuvent déboucher sur des amitiés véritables. Quoiqu'il en soit, la formation des amitiés véritables, au regard de la division « privé/public », semble sans exception s'effectuer dans le sens du public vers le privé. Revenons dorénavant à une définition plus classique du « privé » et du « public », au sens traditionnel de la famille. Est-il bien certain que l'amitié aille en ligne droite du public au privé ?

Si, d'une part, le lieu privé par excellence semble en effet être la famille : un lieu sans rencontre, sans espace public qui lui précède ; et que, d'autre part, la rencontre est l'événement public par excellence, alors la forme élective que revêt la transition du public vers le privé ressemble en réalité bien moins à l'amitié qu'à l'engagement amoureux du couple, en vue, précisément, de former un espace social privé : une famille. Ce type d'élection familialiste, l'amour au sens romantique, pensons-nous, est le processus par lequel le privé et le public se reconduisent l'un l'autre continuellement, maintenant leur polarité. L'amitié semble quant à elle se déplacer plutôt librement au sein de cette distribution « économique » et s'accorder aux deux, en les transcendant²¹¹. L'importance culturelle de cette division dans nos sociétés occidentales

²¹⁰ Il est délicat de faire coïncider la distinction « privé/public » au sens politique classique avec celle, plus récente, de « vie privée / vie publique ». Pour éviter d'entrer dans des difficultés définitionnelles supplémentaires (Carl Schmitt pourrait par exemple noter ici que la présente définition est une définition « privée » du « privé/public », etc.), nous nous limiterons à suggérer que le réel ne coïncide jamais parfaitement avec son concept ; et que les catégories politiques se décalent avec l'histoire.

²¹¹ Nous partageons ici avec enthousiasme l'intuition de Jean-Pierre Vernant ainsi que sa conception assumée de l'amitié politique, que nous nous permettons de retrancrire intégralement ici-bas : « On connaît la distinction entre le privé et le public. Le privé, c'est ce qui appartient à chacun en propre, dans sa singularité, sa différence. Le public, c'est ce qui doit être mis en commun et également partagé entre les membres du groupe. L'amitié s'apparente à l'un et à l'autre domaine ; elle les relie et les régit tous les deux. Toute amitié est en effet "particulière" : à chaque individu son cercle personnel d'amis. Mais ce cercle forme une communauté qui est comme l'image réduite de la cité. Pour qu'il y ait cité, il faut que ses membres soient unis en un tout par les liens de la *philia*, d'une amitié qui les rend, entre eux, semblables et égaux. Dans l'espace privé que dessinent les amis, tout est partagé entre égaux, tout est commun comme dans l'espace public de la citoyenneté. L'amitié se situe à l'articulation du privé, du propre, du différent et du public, du commun, du même ». (J.-P. Vernant, « Tisser l'amitié. Entretien », dans S. Jankélévitch (dir.), *L'amitié*, op. cit., pp.254-255). L'idée importante est qu'au sein

contemporaines semble dès lors être le produit à la fois de l'ultra valorisation de l'amour romantique comme forme relationnelle, et de sa pratique répandue, comme modèle social à investir. Dès lors, les difficultés à dépasser cette division semblent provenir d'habitudes sociales concrètes. Confronter l'amitié (en tant que lien restant ouvert à d'autres horizons que la fondation d'une vie privée) avec la famille, ouvrirait des pistes pour sortir de ce que Geoffrey de Lagasnerie a pu nommer « le fantasme de la clôture » - et permettrait peut-être, comme dirait Foucault, d'introduire « l'amour là où devrait y avoir la loi, la règle, l'habitude »²¹², en donnant aux nouvelles pratiques amicales, pour citer cette fois Alice Raybaud, « l'opportunité de ne plus penser [ses] liens amicaux comme des béquilles uniquement, [...] ni comme des soupapes, des exutoires ponctuels qui aident à mieux endurer le quotidien du foyer »²¹³ - pas plus d'ailleurs, pourrait-on ajouter, que l'inertie du quotidien tout court.

Pour répondre à ces attentes, deux genres (parmi d'autres) offrent des récits particulièrement riches de tentatives de nouvelles pratiques amicales : d'une part, le roman épistolaire « *La Nouvelle Héloïse* », d'autre part, les écrits politiques de retour d'expérience de vie en communauté des dernières décennies au sein de ce que l'on pourrait nommer généralement la « mouvance autonome »²¹⁴. De cette manière, nous espérons que la discussion entre une littérature romantique des siècles passés et un certain vécu politique de notre époque contemporaine permettra de dresser un tableau particulièrement vaste des puissances et des impuissances propres à l'amitié dans notre conjoncture historique. Loin de prétendre à l'exhaustivité, notre approche restera profondément partielle, dans la mesure où l'une des façons de sortir l'amitié de son ornière traditionnelle (que nous pouvons résumer à la division privé/public), pensons-nous, se situe dans une repolarisation des valeurs ; à savoir : un certain nombre de personnes qui vivent ensemble peuvent s'aimer et former communauté, car ils partagent des idées et des goûts communs ; mais pour éviter de succomber au danger que présente le manque de repère dans l'autonomisation, il leur faut également créer conjointement un rapport nouveau à leurs propres existences personnelles.

de la communauté amicale, le « privé » et le « propre » sont vécus en commun.

²¹² M. Foucault, « De l'amitié comme mode de vie » (entretien avec R. de Ceccatty, J. Danet et J. Le Bitoux), *Gai pied* n°25, dans *Dits et Écrits II*, éd. Gallimard, Paris, 2017, pp.982.

²¹³

²¹⁴ Tiqqun, *Thèses sur la communauté terrible*, dans *Tout a failli, vive le communisme !*, éd. La fabrique, Paris, 2009 ; Collectif Mauvaise Troupe, *Constellations. Trajectoires révolutionnaires du jeune XXIe siècle*, éd. L'Eclat, Strasbourg, 2014.

2. La Julie de Rousseau ou l'amitié polymorphe

Julie ou la Nouvelle Héloïse est un roman épistolaire écrit par Jean-Jacques Rousseau en 1761. Racontant au travers de lettres l'évolution sentimentale d'une petite société sur les bords du lac Léman, *Julie* met sur le devant de la scène l'amour romantique que Saint-Preux, précepteur de la famille, développe pour Julie d'Etange, jeune noble suisse, et l'annonce du malheur qui l'accompagne constamment à cause de leur différence de classe sociale. Tandis que les premières parties du roman se déroulent dans la frustration pleine d'espoir d'un amour illicite, la suite de leurs aventures éloigne les amants : la liaison est connue du père de Julie, le baron d'Etange, et Saint-Preux doit fuir. Julie fait le « choix de la vertu » : elle « accepte », sur les recommandations de son père, de se marier au baron Wolmar. Quelques années passent et Saint-Preux revient sur le Léman pour retrouver son ancienne amante mariée et comptant bien honorer ses vœux matrimoniaux. Alors, entre les deux anciens amants, s'opère une véritable « transmutation de l'amour en amitié »²¹⁵, pour reprendre les termes d'Etienne Balibar. Le roman de Rousseau semble ici être comme le laboratoire expérimental d'une communauté affective présageant l'extension des liens qu'ils fondent à la société entière.

En effet, en comprenant *Julie* non comme une œuvre externe au projet politique rousseauiste mais comme partie de celle-ci, sous la forme romancée, l'entièreté du récit apparaît comme un traité des passions, cherchant au-delà de l'amour un lien qui permettrait de fonder la société que projette le Contrat Social. L'enjeu devient le suivant : dans quelle mesure un sentiment aussi puissant que l'amour peut-il se transformer au sein même d'un cœur qui aime toujours (et ne peut entendre raison), pour aboutir à la transparence, à la stabilité et à la confiance d'une amitié véritable, entre Julie et Saint-Preux ?

Depuis le début, leur amour était « problématique », il penchait entre la licence du cœur et la crainte qu'on le leur en prive. De là proviennent les innombrables lettres désespérées que Saint-Preux adresse à Julie ; ainsi que les réponses de cette dernière qui répond que leur amour s'est trop précipité pour durer sur le terme, préludant l'incomplétude de l'amour comme lien de confiance face à l'amitié :

Crois-moi, crois-en le cœur tendre de ta Julie ; mon regret est bien moins d'avoir donné trop à l'amour que de l'avoir privé de son plus grand charme. Ce doux enchantement de vertu s'est évanoui comme un songe : nos feux ont perdu cette ardeur divine qui les animait en les épurant ; nous avons recherché le plaisir et le bonheur a fui loin de nous²¹⁶.

²¹⁵ E. Balibar, « Aimances de Rousseau, sur *La Nouvelle Héloïse* comme traité des passions », dans *Citoyen Sujet, et autres essais d'anthropologie philosophique*, éd. Puf, Paris, 2011, pp.155-181.

²¹⁶ J.-J. Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, éd. Flammarion, Paris, 2018, Lettre XXXII, p.134.

Ces jeux d'approche et de fuite préfigurent ce que sera leur réunification future au sein de la communauté amicale : « [ceux-ci] mènent à l'idée d'une *réversibilité* de la transformation de l'amour en amitié, hantée par la possibilité d'un retour de la passion sublimée, contre laquelle il faut sans cesse élaborer de nouvelles tactiques »²¹⁷. L'amitié est présentée à la fois comme un remplacement de l'amour interdit, mais également comme un rapport affectif présent à *un amour passé*, toujours en train de se surmonter. L'amour ne disparaît pas : il est la motivation et la condition de possibilité de l'amitié – qui se module sur elle²¹⁸. « En d'autres termes, l'amitié répète l'amour : rapport extraordinairement ambivalent qui implique le traumatisme d'une réactivation des gestes anciens pour en opérer la transmutation »²¹⁹.

La réunification pourtant ne pourrait avoir lieu, laisse comprendre Rousseau, sans la médiation – comme par triangulation – qu'opèrent les autres personnages de la communauté. Chaque personnage possède une amitié intime : l'ami est le reflet philosophique plus mûr, plus réfléchi de chacun des deux personnages. Saint-Preux rencontre en Milord Edouard l'amitié parfaite – presque au sens antique du terme. Protecteur mais sans jamais tomber dans l'inégalité de vertu, cet aristocrate anglais cosmopolite prend Saint-Preux sous son aile et, à maintes reprises, joue le rôle de médiateur entre celui-ci et Julie, notamment lors de l'épisode de la fuite à Paris²²⁰ - durant laquelle il assure Julie qu'il parvient à tempérer son ami dans son départ, pour l'empêcher de tout gâcher pour de bon en revenant au milieu d'une famille déjà divisée par les soupçons de la « disgrâce ». Julie, quant à elle, a pour meilleure amie et confidente sa cousine Claire. Si Julie est le centre dramatique du roman, oscillant entre passion et vertu, Claire est un centre stabilisateur – voix de la prudence et de la raison, elle permet à sa cousine d'amortir des dangers proches en les espaçant. C'est elle, avec l'aide de Milord Edouard, qui parvient juste à temps à extraire Saint-Preux pour préserver la petite société. Comme Milord Edouard, Claire est la figure de l'amitié dans tout son idéal : prudence, transparence²²¹, amour inconditionnel. On peut même avancer que Claire se comporte comme l'idéal de l'amitié politique pour Rousseau : l'usage non-égoïste des passions pour l'intérêt commun. C'est sans doute la raison pour laquelle il fait parler Claire en ces termes dans une lettre à M. d'Orbe²²²,

²¹⁷ *Idem*, p.172.

²¹⁸ Balibar note qu'il y a ici résurgence du thème derridien de l'aimance. On peut ajouter que dès que l'« insoluble » question de la communauté apparaît, l'idée d'aimance (un lien qui dit : si je ne t'aimais pas d'abord, il nous serait impossible d'être amis) semble la suivre comme son ombre.

²¹⁹ E. Balibar, op. cit., p.168.

²²⁰ À partir de la Lettre LXIII (*Julie*, op. cit., p.214).

²²¹ Sur la question de la transparence comme idéal rousseauiste, Balibar indique en note que c'est à Starobinski que l'on doit se rapporter : « c'est dans une lettre de Rousseau à Madame de la Tour à propos de son roman que Starobinski trouve le mot de “transparence” dont il se sert en général pour caractériser le “paradis perdu” des rapports naturels entre les hommes, désormais voilés » (E. Balibar, op. cit., p.171, note 2).

²²² Dernier médiateur important, ami et parent de la famille de Julie. Ce dernier permet à Rousseau d'introduire

clarifiant ses sentiments pour lui :

l'estime et l'amitié vous sont acquises, et tout ce que mon cœur peut nourrir de sentiments plus tendres est encore à vous. Mais ne vous y trompez pas ; je suis en femme une espèce de monstre, et je ne sais par quelle bizarrerie de la nature l'amitié l'emporte en moi sur l'amour.²²³

Au-delà des lettres entre ces deux personnages, qui est l'endroit où Rousseau exprime le plus librement sa conception de l'amitié, les médiateurs possèdent finalement l'atout fondamental de l'amitié : le regard désaffecté de la bienveillance et du conseil bénéfique, que l'amour tend à rendre impraticable tant l'ardeur est déchirante. L'amitié rend possible l'amitié – il est même, à un certain niveau (qui n'a d'ailleurs pas souvent été relevé dans *Julie*), histoire d'éducation sentimentale et politique. La communauté de *Julie* est une forme d'éducation sentimentale – d'abord à l'intérieur du récit ; et puis, dans sa diffusion extérieure.

Bientôt, ce sont des trios et des quatuors affectifs qui se forment. Sans doute qu'en restant dans l'espace clos et étouffé de leurs sentiments, les deux protagonistes (mais surtout Saint-Preux) n'auraient pas eu assez d'espace, de ressources et de patience pour qu'une transition s'opère entre leurs sentiments. Cette transition, encore une fois, est permise par la communauté – ici, c'est l'amitié - permise par le groupe, car elle est libre circulation d'affects, possibilité de reprise, de modulation d'affects, espace aéré et presque démocratique – qui vient à bout de la discorde et de l'obscurité que porte toujours l'amour comme son ombre. L'amitié n'implique pas l'abolition de la différence des sexes : les souvenirs de l'expérience de l'amour hantent les personnages ; et l'amitié, montre Rousseau, n'est jamais entièrement séparable d'*eros*. Pourtant, il serait trop hâtif de prétendre que la communauté serait de structure seulement « amicale ». En effet, lorsque Saint-Preux revient auprès de Julie mariée et mère de deux enfants, on apprend que son mari le baron de Wolmar connaît la totalité de leur liaison – face à laquelle il se positionne comme une sorte d'architecte moral : il a un rôle actif dans les dernières étapes de la transformation de l'amour en relation encadrée (amitié), pour entrer dans une forme plus familiale. Partant, il est tout à fait clair que Rousseau « décrirait la façon dont la puissance naturelle de l'amour détruit les fondements d'une certaine forme traditionnelle de la famille (aristocratique), après quoi la sublimation de l'amour et son alliance avec la raison mèneraient à la construction d'une autre forme familiale ».²²⁴

Pourtant, le dernier épisode de la disparition de Julie divise la réception : certains y

des points de vue neutres et réfléchis sur les sentiments des héros – notamment par l'intermédiaire de sa correspondance avec Claire, elle aussi réfléchie.

²²³ J.-J. Rousseau, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, op. cit., Lettre LXIV, p.221.

²²⁴ E. Balibar, op. cit., p.163.

verraient la réfutation de l'idée que le mariage dépasse l'amour ; d'autres y verraient la dénonciation du risque du mariage sans la foi.

Sur la forme maintenant, le dernier élément permettant une forme d'éducation sentimentale²²⁵ à travers la lecture de *Julie* réside dans le fait que les passions s'expriment dans leur langue propre : « aucune voix souveraine »²²⁶ ne permettant plus de valider, de l'extérieur et d'avance, les effets des passions entre elles ; les critères du jugement esthétique reviennent aux goûts du lecteur, et confrontent sensiblement sa « façon de vivre » les émotions avec les réactions des personnages. Ceci est finalement facilité par le langage propre à *Julie* comme monde fermé et autoréférentiel. L'écriture et la théorie se superposent dans l'élément de la passion qui, à la différence de la sensation par exemple, est une notion relationnelle : moins qu'un élément appartenant en propre à un individu, la passion est « un système de rapports n'existant que dans les termes mêmes de ce système »²²⁷.

De la même manière, dans *Fragments d'un discours amoureux*²²⁸, un auteur comme Barthes capte dans le langage amoureux un genre de relation affective autoréférentielle, performant sans action antérieure ou postérieure que le langage lui-même. Le langage amoureux est à lui-même son propre présent en acte. Il y a une performativité du langage qui dépasse la communication sociale au sens classique, au sein même de la parole amoureuse. Le signifié excède largement *ce qui est dit*, ramenant le langage à une fonction antérieure au pragmatisme du langage (produire un effet, parfois quel qu'il soit, chez l'autre²²⁹), à savoir, « le cri du Narcisse »²³⁰. Dans les *Fragments d'un discours amoureux* comme dans *La Nouvelle Héloïse*, il n'y a pas de « discours sur l'amour » extérieur aux amoureux. Plus précisément encore peut-on remarquer : de même que les *Fragments* « ne se [réfèrent] pas à ce qu'est le sujet amoureux [...], mais à ce qu'il dit »²³¹, de même dans *La Nouvelle Héloïse*, précise

²²⁵ Le genre du roman d'apprentissage (*Bildungsroman*), mettant souvent en scène un jeune protagoniste se confrontant aux réalités sociales, partage avec *Julie* une certaine importance donnée aux récits de passion. Quoiqu'à l'époque, ce genre de roman était souvent mis à l' « Annexe » et interdit pour cause de « perversion de la jeunesse », comme ce fut le cas de *Le rouge et le noir*, une certaine éducation sentimentale était recherchée par la jeunesse lettrée au-delà des interdictions. C'est ainsi que Stendhal dévora *La Nouvelle Héloïse* et s'en inspira grandement dans ses descriptions morales et psychologiques.

²²⁶ E. Balibar, op. cit., p.162.

²²⁷ P. De Man, *Allegories*, cité par E. Balibar, op. cit., p.155.

²²⁸ R. Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, éd. Du Seuil, Paris, 1977.

²²⁹ L'un des exemples les plus explicites discuté par Barthes est celui de la « scène » : faire une scène, c'est pratiquer le monologue en vue d'avoir le dernier mot. L'aspect infini d'une scène amoureuse tient dans cette inquiétude : « tu n'auras pas le dernier mot sans moi ». Par appuyer l'aspect profondément asocial du langage amoureux, Barthes rappelle à ce sujet que le monologue de la scène est « repoussé aux limites mêmes de l'humanité : dans la tragédie archaïque, dans certaines formes de schizophrénie, dans le soliloque amoureux » (*Fragments d'un discours amoureux*, op. cit., p.244).

²³⁰ R. Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, op. cit., p.245.

²³¹ *Idem*, p.9.

Balibar, « aucune voix souveraine, qu'on pourrait dire neutre ou absolue, ne s'élève dans ce dialogue pour nous montrer le chemin de la vérité »²³². L'un des effets de la correspondance fictive est d'annuler le principe même de l'action romanesque, à savoir, tel protagoniste agit et fait évoluer le récit. L'espace épistolaire crée au contraire une sorte de lieu parallèle dans lequel l'intériorité des protagonistes, leurs sentiments, les modulations de leurs relations respectives reçoivent un traitement plus approfondi. En définitive, *La Nouvelle Héloïse* peut être vue comme une tentative de faire parler l'amour et l'amitié dans leurs termes mêmes : non plus se tenir à la lisière, mais s'enfoncer dans les sous-bois quitte à s'y perdre. Pour parler des relations, il vaut mieux montrer que démontrer ; c'est pourquoi adopter un langage relationnel concret permettrait sans doute d'influencer plus profondément encore le lecteur. Barthes, lorsqu'il explique ce qui fait le propre du langage amoureux, rapporte :

En termes linguistiques, on dirait que les figures sont distributionnelles, mais qu'elles ne sont pas intégratives ; elles restent toujours au même niveau : l'amoureux parle par paquets de phrases, mais il n'intègre pas ces phrases à un niveau supérieur, à une œuvre ; c'est un discours horizontal : aucune transcendance, aucun salut, aucun roman (mais beaucoup de romanesque).²³³

La Nouvelle Héloïse brise donc les cadres du roman : sentiments romantiques, élans romanesques couvrant l'entièreté de la prose de l'œuvre, certes, mais pas de langage extérieur qui pourrait pacifier le déferlement des passions et le danger toujours présent des ruptures, des invectives, du désespoir et de la solitude. Sans doute est-ce pour cela qu'à l'époque de Rousseau, la réception fut relativement mauvaise : on a trouvé beaucoup trop d'« artifices » pour qu'il s'agisse d'un roman classique, avec situation initiale, péripéties, dénouement, etc. Pourtant, le projet de Rousseau est l'opposé même de l'artifice : dans la mesure où il s'agit ici de la concordance des passions qu'il cherche à explorer, il a voulu épurer le roman de l'observateur extérieur pour leur laisser la place entière. La force « monstrative » du roman épistolaire réside dès lors dans l'enfermement du lecteur dans un récit où il doit juger, mais sans l'aide ni la tranquillité omnisciente d'un narrateur externe, ni du soutien léger d'un narrateur interne délivrant ses pensées. Il n'existe pas, dans *Julie*, de parole qui ne soit directement liée sinon aux passions. Cette omniprésence de la passion est pourtant fortement partielle : seconde raison sans doute pour laquelle on l'accusa d'« artificier » ; il n'existe pas, dans *Julie*, de passions véritablement négatives.

Rousseau semble scrupuleusement éliminer de l'économie affective toute passion

²³² E. Balibar, *Citoyen sujet*, op. cit., p.162.

²³³ R. Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, op. cit., pp.10-11.

négative, ou plus précisément, toute « mauvaise intention ». Ce choix est par ailleurs revendiqué : il qualifie ses personnages de « belles âmes », incapables de haine ou de ressentiment – deux passions qui pourtant sont centrales dans les traités classiques ou les œuvres tragiques sur l'amour. L'optimisme anthropologique de Rousseau ressort clairement comme un moment de son projet global : la tranquillité, l'absence de doute et de dangers comme fondement d'une société pacifiée sont les stades finaux auxquels doivent tendre les personnages : et les passions négatives lui sont des freins. Rousseau propose ainsi un nouveau modèle moral de vertu dont on pourrait avancer, dans la suite d'une critique nietzschéenne, qu'il mène vers un monde purifié par la vertu et par la « nature ». Dans ce cadre, l'élimination des passions négatives revient à l'élimination de toute passion un peu trop intense.

En plus d'un certain « aplanissement » affectif, cet effacement a un second effet qui nous préoccupera dans les prochaines pages : la censure de certaines passions ne permet pas de rendre de façon concrète les mécanismes à l'œuvre dans les communautés amicales, qui, bien souvent, se confrontent à des difficultés de taille en matière d'économie affective entre ses membres. En d'autres termes, la « vertu » chez Rousseau recouvre et empêche d'identifier l'un des ennemis les plus redoutables des communautés : le ressentiment larvé, provenant d'une difficulté à intervertir les rôles de domination au sein de sa propre existence, avant d'entrer en communauté – ce qui fait rejouer dans un « atopos » les réflexes et comportements du monde duquel on voulait s'extraire (le besoin profond d'« avoir un chef »).

Dans les *Thèses sur la communauté terrible*²³⁴, Tiqqun explique que, certes, la médiation du groupe aide aux « nouvelles éducations sentimentales » ; mais que celle-ci, même accompagnée des « meilleures intentions », ne peut avoir lieu sans renouer avec soi-même en vue de ne plus répéter les mécanismes de domination qui brisent les communautés « avant même qu'elles ne se forment » : « une foule d'hommes qui fuient est une foule d'hommes seuls »²³⁵. Les sentiments n'ont plus leurs rails ni leurs réflexes ; les individus, livrés nus et sans codes à eux-mêmes s'entrechoquent et se blessent. Les sentiments sont déjà usés et blessés, souvent même avant de partir vivre en autonomie (Tiqqun laisse entendre que c'est d'ailleurs l'une des raisons principales de ce mouvement) ; c'est pourquoi en un sens, « dans la communauté terrible, on arrive toujours trop tard »²³⁶.

²³⁴ Tiqqun, *Thèses sur la communauté terrible*, dans *Tout a failli, vive le communisme !*, éd. La fabrique, Paris, 2009.

²³⁵ Tiqqun, op. cit., p.348.

²³⁶ *Idem*, p.381.

3. Les amitiés terribles

Par le terme de « communauté terrible», Tiqqun se réfère principalement aux tentatives de communautés en autonomie (ZAD, habitat groupé) - souvent hors des grandes villes. L'adjectif « terrible » ne pointe pas un cas-limite de la communauté, mais une tendance présente et toujours à l'œuvre : sans ennemi commun « immédiat », sans ressemblance de mode de vie, de sentiments, de référence ; en bref, lorsqu'une communauté cherche à pratiquer l'amitié tout en refusant les modes de vie institués, le risque d'autodestruction est toujours présent. L'objectif du texte est de pointer les difficultés profondes à réinventer les gestes et les sentiments au sein de ces groupes. D'après eux, une certaine logique vient freiner l'amitié politique qui pourrait se développer dans le vivre-ensemble, et qui tient principalement au mode de rencontre des individus dans les communautés terribles : la difficulté de l'élection en contexte d'« exode ». On pourrait sans doute ici résumer la notion d'exode à la somme des désirs qui poussent un individu, un couple d'amis, un groupe, à prendre la route pour s'installer en autonomie. Le « nexus » problématique qui pousse la communauté terrible à rejouer un mécanisme de violence à l'intérieur d'elle-même vient d'abord de la nature négative des désirs qui motivèrent les membres à vivre ensemble (« ne plus vivre comme avant »), ensuite du manque de part constructive qui en découle (« vivre comme ceci plutôt que comme cela »), et finalement, du récit d'un ennemi extérieur comme fondement de la communauté.

Tiqqun parle d'une inertie existentielle qui précède le politique – on pourrait se risquer à parler de « modes de subjectivation » comme fondement du politique. Si la communauté terrible n'est pas encore capable d'amitié, ou seulement partiellement, c'est parce que son mode de rencontre est l'inertie et non l'élection : « nous nous séparons par dégoût, mais nous ne parvenons pas à nous réunir par élection. Et pourtant, on se retrouve unis. Unis et hors de l'amour, à découvert et sans protection réciproque »²³⁷. L'élection prise dans ce sens n'est pas une affaire de convictions politiques partagées, mais de façons de vivre communes, de rapport au monde similaire. Ils remarquent, dans le cinquième chapitre (qu'ils sous-titrent d'ailleurs « encore quelques remarques sur le mauvais usage des bonnes intentions »²³⁸) qu'en général « on entre dans la communauté terrible parce, dans le désert, qui cherche ne rencontre rien d'autre »²³⁹. Dès lors, ce mode de rencontre « par défaut » doit se constituer un récit commun lui permettant de tenir : la désignation d'un ennemi commun.

²³⁷ *Idem*, p.348.

²³⁸ *Idem*, p.380.

²³⁹ *Ibidem*.

Tiqqun laisse entendre que ce récit est certes suffisant pour agréger les membres – mais insuffisant pour redéfinir leurs rapports réciproques. En rejouant ce qu'on pourrait appeler, avec Platon, le « beau mythe » fondateur, la communauté délimite son extérieur et crée une sorte de logique d'appartenance, ce qui lui permet d'avoir l'impression d'être liée profondément, jusqu'à ce que les fissures apparaissent. Le récit de la communauté terrible se fonde sur « son incapacité d'exister par elle-même, mais seulement par rapport à quelque chose d'autre, d'extérieur à elle »²⁴⁰. Un *double bind* moral se crée sur cet extérieur : il faudrait à la fois être exclusif, radical envers l'extérieur ; et à la fois agir au nom de tous. Les membres de la communauté pourraient pourtant sortir de ces difficultés, d'après Tiqqun, « en retournant leur schizophrénie *infamante* – “tu n'es pas *qu'*avec nous, tu n'es pas assez pur” - en schizophrénie *contaminante* – “tout le monde est *aussi* avec nous et c'est cela qui mine l'ordre présent” »²⁴¹.

En définitive, il faudrait se départir à la fois du réflexe obsidional comme de son contraire : le réflexe « universalisant ». L'un ou l'autre pris séparément sont des perspectives qui se valent dans certains contextes politiques ; mais l'union des deux au sein d'un « double-bind » menant à une forme d'ignorance de ses propres conditions d'existence (aspirations, réflexes quotidiens, sentiments), c'est cela qui fonde le « terrible » de la communauté.

Envers son intérieur, Tiqqun appuie que la communauté désire une paix, mais que celle-ci ne peut durer si elle n'est pas « intégrée ». Ils semblent indiquer à cette occasion qu'un désir de pacification intérieure constante trouvant dans cette appartenance une arme efficace ne fait pas seulement que postposer les instants de dissension, mais qu'elle en rend aussi l'issue fatale et inéluctable. En d'autres termes, refuser la différence irréductible des aspirations individuelles au sein d'un groupe, c'est s'empêcher d'être puissants, comme le laisse entendre ce récit militant cité par Tiqqun :

La guerre contre un ennemi extérieur pacifie, plus ou moins par nécessité forcée, ceux qui mènent la même lutte ; l'appartenance à un groupe uniifié par une révolte absolue ne laisse pas de place aux différences, aux luttes internes ; la fraternité devient le pain indispensable et quotidien dans les moments où les contradictions les plus écartelées n'éclatent pas. La pacification interne c'est un moment d'asepsie projeté sur l'écran géant de la lutte “contre” »²⁴².

Finalement, l'origine véritable de la violence des communautés terribles n'est pas la haine de l'ennemi qui se répercute à l'intérieur faute d'ennemi à combattre ; c'est l'insécurité qui découle du manque de repères, du mouvement de fuite « par défaut » empêchant en grande

²⁴⁰ *Idem*, p.388.

²⁴¹ *Idem*, pp.388-389.

²⁴² I. Faré, F. Spirito, *Mara et les autres*, cité dans Tiqqun, op. cit., pp.384-385.

partie l'élection et l'amitié ; c'est l'usure émotionnelle qui produit méfiance et froideur (« les rapports, au sein de la communauté terrible, sont usés, ils ne sont déjà plus jeunes hélas ! quand nous y arrivons »²⁴³) ; c'est enfin le manque et la négativité du but qui précède la fondation de la communauté. En bref, continuer le récit de haine de l'ennemi permet à la communauté de rester soudée, mais « terriblement » - car manque à ce récit l'amour de l'ami. Si la communauté est terrible, c'est dans son rapport à l'altérité : « Toute agrégation humaine qui se place vis-à-vis de son dehors dans une perspective exclusivement offensive ou obsidionale *est* une communauté terrible »²⁴⁴. C'est pourquoi la désignation de l'ennemi ne peut suffire à elle seule : il faut encore apprendre à élire par amitié, par la construction d'une « nouvelle éducation sentimentale ».

Pour redéfinir des relations plus riches et plus intenses, la communauté est un lieu d'expérimentation privilégié ; et l'amitié son arme la plus précieuse. Tiqqun nous invite à penser que, dans la mesure où l'autonomie est une « forme-de-vie » faisant l'expérience de la précarité en reprenant possession d'elle-même, son extension à la communauté ne peut se passer sans se réapproprier l'amitié en même temps : l'abandon de l'amour au hasard des rencontres le fait succomber sous son propre poids.

Pour conclure ce passage dédié aux défis de la communauté amicale – et en guise de première conclusion à ce mémoire, nous pouvons nous intéresser aux pistes que propose Tiqqun dans « Notes pour un dépassement ». Pour fonder l'amitié au sein de la communauté politique, il faudrait chercher davantage que le bonheur ou la libération. Chercher à se libérer des influences néfastes du monde contemporain doit posséder son versant positif. Les promesses de la vie alternative tendent parfois à faire entrer dans un rapport idéalisé au politique – et qui s'écarte des enjeux concrets. Plutôt que d'investir les imaginaires lointains, il faudrait dès lors investir les pratiques : dans la communauté amicale, point de « programme de libération », mais des « pratiques de liberté »²⁴⁵.

Renverser ce rapport relationnel aux luttes demande un renversement fondamental des désirs au centre des luttes : la réappropriation de ses désirs en est le fondement. Tiqqun conclut que ceci doit s'effectuer en soi-même : s'efforcer de ne plus investir les rapports de domination (ni chercher à dominer ; ni chercher un chef). Car le *nexus* est le même : la difficulté à définir vis-à-vis de soi-même les conditions souhaitées pour sa vie quotidienne et sentimentale, à

²⁴³ Tiqqun, op. cit., p.381.

²⁴⁴ *Idem*, p.391.

²⁴⁵ *Idem*, p.390.

devenir ami avec soi-même, à comprendre les variations affectives autour de soi, à donner de l'importance à ses amitiés ; en un mot, la difficulté (entretenue socialement) à être autonome individuellement engage bien souvent les difficultés de l'autonomie de groupe. Pour se libérer de tout cela et pour libérer le puissant potentiel de l'amitié, « il faut commencer par apprendre à habiter l'écart entre nous et nous-mêmes qui, laissé vide, devient l'espace de la communauté terrible. Puis nous déprendre de nos identifications, devenir infidèles à nous-mêmes, nous *déserter* »²⁴⁶.

Pour créer de nouvelles formes de vie, il faudrait « vivre la solitude comme condition de la rencontre »²⁴⁷. Peut-être est-ce là, finalement, l'intuition nietzschéenne de l'amitié solitaire qui s'actualise, finalement, en pratique : apprendre à aimer son destin dans la solitude de son cœur enrichit et permet d'avoir beaucoup à donner autour de soi. Il ne s'agit pas d'aimer la solitude, mais de la traverser – si nous y restions, comme diraient les Antiques, nous deviendrions inutiles à nos amis. Son expérience en vue de vivre en communauté finirait peut-être par chasser le hasard de la rencontre et le désir de possession de l'amitié. Peut-être alors bâtirons-nous des liens comme nous bâtissons des cités dans le désert – à partir de cette oasis de tous liens - amour de la puissance partagée – « son vrai nom est l'*amitié* »²⁴⁸.

²⁴⁶ *Idem*, p.394.

²⁴⁷ *Idem*, p.395.

²⁴⁸ F. Nietzsche, *Le gai savoir*, §14, dans F. Nietzsche, *Hymne à l'amitié*, op. cit., pp.40-41.

CONCLUSION

Le cheminement que parcourt ce mémoire dans la confrontation de différentes perspectives entre elles, ainsi qu'une certaine clarté dans cette démarche, m'ont été offertes par les nombreux auteurs que ce travail référence. Le contenu de la *philia*, son problème propre : celui qu'il pose dès qu'apparaît la communauté n'existe pas sans la très riche et très longue tradition philosophique des siècles passés. Il va sans dire qu'il m'aurait été impossible de me positionner philosophiquement et, à plus forte raison, politiquement, sans l'intégration d'un pan de cette tradition à l'intuition originale qui m'a dirigé vers celle-ci. Cette intuition, pourtant, je ne la dois pas à ma tête, mais à mon cœur.

Le présent travail a été écrit durant une période de ma vie profondément bouleversante, période durant laquelle j'étais pris d'une terrible soif d'amitié – comme d'un remède qu'il me fallait pour venir à bout de ce que je pourrais appeler, dans la suite de Fitzgerald, une véritable fêlure. S'effondrant, mon univers s'est élargi mais mes mains peinaient encore à trouver prise : c'était une étonnante solitude. Je me suis alors lancé assidument dans la lecture d'Aristote – et j'ai eu l'intuition que si les belles rencontres ont lieu dans les moments d'infortune, je ne pouvais que me gonfler dans l'attente que leurs vents finissent par me pousser en leur sens. Alors, je me suis dit que l'amitié n'est pas une réception mais un acte posé autour de soi, une pratique des coins du quotidien. J'ai redoublé d'ardeur au sein de cette solitude paradoxale – doutant parfois d'être l'architecte d'un palais amical imaginaire où ne résonnent pour l'instant que mes pas -, mais jamais je n'ai douté, pour reprendre des mots grecs, que l'on ne pouvait vivre sans amis. Au fil des mois, les phrases de Cicéron, de Montaigne et de Nietzsche ont imprégné ma vie – je me rendais compte plein de gaieté que je guérissais doucement – pour la première fois, depuis mes souvenirs et mes nouvelles amitiés, je me sentais devenir mon propre ami. Amitié pour soi, amour pour ses amis – ces deux sentiments puissants et comme imbriqués l'un dans l'autre m'ont ouvert sur un continent que je pouvais deviner à l'horizon : la communauté amicale. C'est ainsi que j'ai débuté, dans le prolongement d'un élan vital, l'écriture de ce mémoire. Son enjeu principal était de cerner le point d'écart entre l'amitié et la relation politique, pour sonder à travers la théorie et la pratique l'étendue de ce gouffre ; en vue, finalement, de le refermer. En gardant une distance prudente par rapport à l'extension de l'amitié entre de nombreuses personnes, j'ai voulu marquer non pas tant sa rareté, qui est une qualité secondaire, que l'importance de développer des « pratiques amicales » avant de pouvoir parler d'amitié. L'épreuve du temps ensemble est autant la première que la dernière pierre de

cet édifice dont la construction ne fait, je l'espère, que débuter.

L'objectif de ce travail a été, pour une part, de saisir l'aporie fondamentale à la base de l'amitié politique, fonctionnant à la fois comme lien privé et comme lien public. Pour ce faire, nous nous sommes intéressés aux lectures aristotéliciennes, dans la mesure où, d'une part, il fut sans doute l'auteur classique le plus prolix sur la question de l'amitié, et, d'autre part, nos catégories de pensée en philosophie politique sont encore imprégnées de ses analyses. Nous avons remarqué qu'au sein même des textes d'Aristote, une indécision fondamentale persiste : d'une part, l'amitié est le fondement de toute société ; d'autre part, l'amitié politique n'est pas une véritable amitié, dans la mesure où elle est intéressée. La tradition « communautariste » ne nous a pas davantage permis de trancher sur la question – ses auteurs balançant entre une conception de l'amitié trop étendue pour demeurer vertueuse au sens grec et une autre trop restreinte pour imaginer une quelconque extension.

Cette première difficulté transparaît dans l'oubli de la question de l'amitié dans l'histoire occidentale qui, pensons-nous avec Dimitri El Murr, a progressivement disparu faute de s'être renouvelée. Prenant cette aporie comme nouvel axe, nous nous sommes demandé : dans les communautés politiques, l'ami disparaît-il nécessairement lorsqu'apparaît le citoyen ?

La réponse à cette aporie a débuté par l'analyse de sa « jumelle » tout aussi problématique et qui la recoupe en de nombreux aspects : l'insoluble problème de la communauté, pour reprendre les termes de Blanchot. Nous nous demandions, alliant les deux questions, si une amitié qui se voudrait communautaire pourrait se déprendre des logiques d'appartenance qui fonctionnent toujours en son sein et qui, renvoyant le même au même par l'intermédiaire d'un tiers (qu'il s'agisse du Dieu chrétien ou du « père » symbolisé par l'État triangulant la notion de fraternité), fonde les liens non pas sur l'amour de l'ami en tant qu'il en ce qu'il est – mais en tant qu'il appartient au même « beau mythe fondateur ». Ici encore, l'amitié peine à coïncider avec la communauté – et nos questions, quoique s'éclaircissant, restaient sans réponse définitive.

Devant l'insuffisance de l'exégèse traditionnelle et devant les apories propres à la communauté, Derrida semble avoir désaturé la voie en invoquant une multitude de perspectives. Pourtant, comme nous le remarquions, la contrepartie du pluralisme de sa méthode réside dans l'incapacité à choisir une voie plutôt qu'une autre – ce qui laisse encore une fois ouverte la question : jusqu'où l'amitié peut-elle se partager ?

L'aimance ne peut suffire à fonder la communauté : il faudrait, à la place, des pratiques amicales. La voie la plus prometteuse semble alors de parcourir les longs sentiers des communautés politiques ; d'aller l'expérimenter ; de la réfléchir en pratique ; de lire des récits ; d'accumuler, de croiser, et de se faire lieu d'expérimentation. Ainsi, l'amitié politique se transforme ici en forme-de-vie, en pratique de sa propre existence – voie évidemment plus rétrécie, car en termes de quantité, il serait impossible de « vivre » autant qu'on pourrait lire sur le sujet ; mais, pensons-nous, plus riche, nouvelle, et faisant place à la différence.

Durant l'écriture de ce mémoire, il m'a semblé que chaque pan de la tradition ramenait dans cette direction. Dans la mesure où l'amitié est un objet philosophique particulièrement concret – ayant été moins « abstractisé » que le concept de « politique » par exemple – la nature des réponses ne peut, me semble-t-il, venir que du matériau vivant qui nous pousse au départ à nous questionner dessus. Le passage par la tradition se révèle riche – mais infructueux dans ses résultats. Pour que l'on ait quelque chose de *nouveau* à dire sur l'amitié (Derrida a montré, à sa manière, à quel point on peut étirer cette question, même jusqu'à l'épuisement), il faudrait que s'épanouisse, dans les temps à venir, une diversité de pratiques et de communautés amicales.

S'il y a bien une chose que je regrette n'avoir pu mener suffisamment loin dans ce mémoire, c'est bien cette question. Comme toute nouvelle nébuleuse conceptuelle, ses traces sont éparses et parsèment généralement les récits de vie en commun sous des formes diverses et variées.

J'espère qu'un jour la notion d'amitié politique renaîtra et que celle-ci deviendra, comme elle le fut et le sera pour moi, une préoccupation pour d'autres qui s'essaieront à la vivre intensément. Nous aurions alors un accès direct à un matériau sans précédent : la diversité des pratiques amicales qui fleuriront dans les temps à venir – au travers du boisseau du sel.

BIBLIOGRAPHIE

PHILIA

Littérature primaire

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* (trad. J. Tricot), éd. Vrin, Paris, 2007.

— *Éthique à Eudème* (trad. Dalimier, C.), éd. Flammarion, Paris, 2013.

CICÉRON, *L'amitié. Laelius, De amicitia* (trad. Touya, C.), éd. Arléa, Paris, 2024.

MONTAIGNE, M. DE, *Les essais*, éd. Gallimard, coll. « Pléiade », Paris, 2011.

NIETZSCHE, F., *Hymne à l'amitié*, éd. Rivages poche, Paris, 2019.

— *Œuvres*, éd. Flammarion, coll. « Mille et une pages », Paris, 2020.

PLATON, *Lysis*, éd. Payot et rivages, coll. « Rivages poche, Petite Bibliothèque », Paris, 2023.

Littérature secondaire

AGAMBEN, G., *L'amitié*, éd. Payot et rivages, coll. « Rivages poche, Petite Bibliothèque », Paris, 2017.

EL MURR, D., *L'amitié (textes choisis et présentés)*, éd. Flammarion, coll. « Corpus », Paris, 2001.

RAYBAUD, A., *Nos puissantes amitiés*, éd. La Découverte, Paris, 2024.

COMMUNAUTÉ (ET) POLITIQUE

Littérature primaire

DERRIDA, J., *Politiques de l'amitié*, éd. Galilée, coll. « La philosophie en effet », Paris, 1994.

LORAUX, N., *La cité divisée, l'oubli dans la mémoire d'Athènes*, éd. Payot-Rivages, Paris, 2019.

SCHMITT, C., *La notion de politique*, suivi de *Théorie du partisan* (traduit de l'allemand par M.-L. Steinhäuser), éd. Flammarion, coll. « Champs classiques », Paris, 2009.

Littérature secondaire

AGAMBEN, G., *La guerre civile : pour une théorie politique de la stasis*, éd. Points, Paris, 2015.

ARENKT, H., *Condition de l'homme moderne*, éd. Agora, Paris, 2002.

BALIBAR, E., « Aimances de Rousseau, sur La Nouvelle Héloïse comme traité des passions », dans *Citoyen Sujet, et autres essais d'anthropologie philosophique*, éd. Puf, Paris, 2011, pp.155-181.

BLANCHOT, M., *La communauté inavouable*, éd. De Minuit, Paris, 1983.

BLOCH, E., *Droit naturel et dignité humaine*, éd. Payot, Paris, 1976.

COLLECTIF MAUVAISE TROUPE, *Constellations. Trajectoires révolutionnaires du jeune 21^e siècle*, éd. L'Éclat, Strasbourg, 2014.

MULGAN, R., The role of Friendship in Aristotle's political theory », Critical Review of International Social and Political Philosophy, 2:4, 15-32,
DOI:10.1080/13698239908403289

TIQQUN, *Tout a failli, vive le communisme !*, éd. La Fabrique, Paris, 2009
— *Thèses sur la communauté terrible*, disponible en ligne à l'adresse : <
<http://erroriste.fr/E.E..fr/Brochures/TiqComInv/Th%E8sesCommunaut%E9Terrible.pdf>>

Le débat communautarien

BARBER, B., *Strong Democracy : Participatory Politics for a New Age*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1984.

MACINTYRE, A., *After Virtue : A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1981.

TAYLOR, C., *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1989.

YACK, B., *The Problems of a Political Animal : Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1993.

AUTRES OUVRAGES CITÉS ET/OU CONSULTÉS

BARTHES, R., *Fragments d'un discours amoureux*, éd. Du Seuil, coll. « Tel Quel », Paris, 1977.

BIDART, C., *L'amitié, un lien social*,

CHIGNOLA, S., « Fraternité, pour l'histoire du concept », Les Cahiers du CRHIPA, 2012, n°20
« Fraternité, pour une histoire du concept », pp.21-35.

DELEUZE, G., *Qu'est-ce que la philosophie ?*, éd. De Minuit, Paris, 2011.

FAES, H. « Une amitié sans fraternité ? », Transversalités, janvier-mars 2010, n°113, pp.83-94.

FOUCAULT, M., *Dits et écrits II (1976-1988)*, éd. Gallimard, coll. « Quarto », Paris, 2017.

FRAISSE, J.-C., *Philia, La notion d'amitié dans la philosophie antique, Essai sur un problème perdu et retrouvé*, éd. Vrin, Paris, 1974.

GÉRARD, V., *Par affinités : amitié politique et coexistence*, éd. MF, coll. « Inventions », Paris, 2019.

GOETHE, *Les affinités électives*, trad. J.-J. Pollet, éd. Flammarion, Paris, 2009.

- HUME, D., *Traité de la nature humaine, livre III*, éd. Flammarion, Paris, 1999.
- JANKÉLÉVITCH, S., OGILVIE, B. (dir.), *L'amitié*, éd. Autrement, Paris, 2002.
- KOSELLECK, R., *Le Futur passé : Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. J. Hoock & M.-C. Hoock, éd. EHESS, Paris, 1990.
- LA ROCHEFOUCAULD, *Réflexions ou sentences et maximes morales*, éd. Le livre de Poche, Paris, 1965
- LEFORT-FAVREAU, J. (2015). Compte rendu de [Le communisme de l'amitié / Éric Bordeleau, Comment sauver le commun du communisme, Le Quartanier, 2014]. *Liberté*, (307), 56–56.
- MBEMBE, A., *Politiques de l'inimitié*, éd. La Découverte, Paris, 2016.
- PEREC, G., *Les Choses*, éd. Julliard, Paris, 1990.
- ROUSSEAU, J.-J., *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, éd. Flammarion, Paris, 2018.
- SAINTE-AUGUSTIN, *Les Confessions*, trad. J. Trabucco, éd. Flammarion, Paris, 1964.
- SCHOPENHAUER, A., *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, trad. Cantacuzene, éd. Puf, Paris, 1943.
- SÈRE, B., *Penser l'amitié au Moyen-Âge : Étude historique des commentaires sur les livres VIII et IX de l'Éthique à Nicomaque (XIIIe-XVe siècle*, éd. Brepols, Turnhout, 2007.
- ZARKA, Y. C., *Le mythe contre la raison : Carl Schmitt ou la triple trahison de Hobbes*, éd. Puf, Paris, 2009, pp.47-70 consultées en ligne à l'adresse : <<https://doi.org/10.3917/puf.schmi.2009.01.0047>>