

Une mutation dans la pensée

Politiques de l'amitié de Jacques Derrida. Galilée, « La Philosophie en effet », 1994, 432 p.

Claude Lévesque

Numéro 228, septembre–octobre 2009

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1956ac>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Spirale magazine culturel inc.

ISSN

0225-9044 (imprimé)

1923-3213 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Lévesque, C. (2009). Une mutation dans la pensée / *Politiques de l'amitié* de Jacques Derrida. Galilée, « La Philosophie en effet », 1994, 432 p. *Spirale*, (228), 93–95.

Une mutation dans la pensée

POLITIQUES DE L'AMITIÉ de Jacques Derrida

Galilée, « La Philosophie en effet », 1994, 432 p.

par CLAUDE LÉVESQUE

Admettons que la pensée nietzschéenne a constitué, dans l'Histoire de la pensée, son heure la plus décisive, un véritable changement d'époque, ce moment inattendu où l'histoire rompt toute continuité et se sépare en deux tronçons, comme l'écrit Nietzsche lui-même : l'un, où règne la métaphysique et ses certitudes, son obsession de la présence, du propre et du proche, sa pratique de la logique oppositionnelle; l'autre, où la certitude et la présence n'ont plus cours, où les frontières entre les opposés deviennent poreuses, où l'ouverture à l'autre, l'hospitalité inconditionnelle, a priorité sur l'opposition, et résiste à tout repli sur soi, à toute fusion ou appropriation, à toute hiérarchisation où l'un domine l'autre et le réduit au même. Ce deuxième tronçon a pris le nom de déconstruction chez Heidegger et Derrida. Une telle pensée de la distance et de l'éloignement, en marge de l'héritage philosophique, a été, pour Heidegger, un choc tel qu'il en a été foudroyé. On peut en dire autant, entre autres, de Bataille, de Blanchot et de Derrida.

Pourquoi avoir retenu dans l'immense corpus derridien *Politiques de l'amitié*? Tenant compte de la contrainte des trente dernières années, je crois que ce livre est le plus nietzschéen qu'il ait écrit, mais aussi le plus blanchotien. Les questions de la communauté et de l'amitié n'ont-elles pas été pour Nietzsche comme pour Blanchot et Bataille les plus soutenues et les plus fondamentales? Ajoutons que ce livre, dont le motif principal est le lien social dans son fondement originaire, est également on ne peut plus politique, cherchant à définir une tout autre politique, une autre démocratie, par-delà son nivellement, son anonymat, son égalitarisme, sa clôture frontalière. Il est enfin le plus respectueux de

la singularité de l'autre, de sa solitude, de son silence, de son secret inviolable, laissant jouer partout le « *pathos de la distance* » si insistant dans l'œuvre de Nietzsche. Aussi, le nationalisme, la rage identitaire, le repli sur soi, le besoin de fusion, la recherche d'un propre et d'un proche y sont partout analysés et déconstruits, tout en tenant compte des situations particulières, chaque fois différentes.

Dans *Politiques de l'amitié* de Jacques Derrida, le lien social se présente, de manière paradoxale, comme isolement, non-appartenance, dé-liaison, rupture de présence. Les amis ont ceci de commun qu'ils appartiennent, conjointement, mais sans fusion, sans proximité, au monde de la solitude, du secret et de la singularité. Une telle réflexion sur la communauté, le « vivre ensemble », rompt avec la confiance habituelle accordée à la naissance, au sol et au sang, à la familiarité de la famille, à la proximité du prochain. Plus largement, cette pensée est en rupture avec la territorialité du politique, l'omniprésence de l'État, l'égalité des citoyens, la figure du frère et l'obsession identitaire. La devise de la République — liberté, égalité, fraternité — est mise à mal. Derrida refuse d'inscrire l'amitié dans une structure hiérarchique de filiation, dans une configuration familiale, fraternaliste, androcentriste et égalitaire (au sens de nivellement). Il donne préséance à l'altérité de l'autre, à la singularité qui, justement, échappe par définition au nivellement, au calcul. La communauté se définit alors essentiellement comme le lieu de rencontre (sans fusion ni confusion) des singularités, des amis de la solitude.

Ce geste de rupture avec la pensée traditionnelle constitue en lui-même une résistance éminemment

politique, encore qu'il s'agisse ici, en vérité, d'une tout autre politique, à savoir d'une politique de la séparation, de la dé-localisation, du déracinement, ou, selon l'expression de Derrida, d'« *une poétique de la distance à distance* », qui n'est pas sans rappeler le fameux « *pathos de la distance* » de Nietzsche, expression partout présente dans son œuvre. D'ailleurs, dans ce livre que nous privilégions, Derrida avoue sa dette à l'égard de la pensée nietzschéenne, n'hésitant pas à inscrire sa propre pensée au cœur même de la terrible secousse, du

puissant choc sismique, qu'a produit et continue de produire « *l'événement du texte (de) "Nietzsche"* ». Nous appartenons, selon lui, au temps de cette mutation, nous tremblons en elle, car ce changement de cap, cette « *transvaluation de toutes les valeurs* », affecte le tout de notre pensée.

Nous héritons, entre autres, d'une méfiance systématique à l'égard du tout de la métaphysique, et d'abord à l'égard de « *la croyance aux oppositions de valeurs* ». Nietzsche nous a montré que la différence, pensée

Claudie Gagnon, *Les Époux Arnolfini*, 2008

Tableau vivant. Collection du Musée national des beaux-arts du Québec.
Photo : Jean-Guy Kérouac.



comme opposition, produit toujours une hiérarchisation entre les opposés, une domination de l'un des opposés sur l'autre (de la présence sur l'absence, de l'homme sur la femme), où l'autre n'est jamais que le pâle reflet du même. Une telle logique nivelle tout et tend finalement à une équivalence générale où tout se vaut. N'est-ce pas là une caractéristique essentielle du nihilisme? Avec la logique paradoxale, par contre, que pratique Nietzsche et ceux qui s'en inspirent, chaque terme est affecté par l'autre, contaminé par lui et peut se renverser en l'autre (l'amitié pouvant se changer en hostilité, la vérité en erreur), sans qu'il y ait confusion entre les termes. La différence, sans opposition, est une différence à soi qui divise toute identité, mais cette division est positive, affirmative, elle ouvre sur l'altérité de l'autre, sa singularité et, de ce fait, elle fraye la voie pour une sortie du nihilisme.

C'est dans cette rupture de présence, d'identité et cette blessure inguérissable que s'inscrivent les grands discours contemporains, ceux de Nietzsche et de Freud en premier lieu, mais aussi ceux de Bataille, de Blanchot, de Nancy et de Derrida. Tous se rendent à la nécessité de réfléchir à la perte originaire de l'origine, à l'abolition printanière de la présence immédiate, de l'évidence, de la certitude et de la vérité. La pensée se trouve désormais marquée par le deuil, le spectral, le doute, le peut-être, l'indécidable, qui rompt avec l'indivisibilité du présent et de la conscience de soi, la logique de la non-contradiction et la primauté du savoir. À la place de l'origine, il (n)'y a rien, l'effondrement du fond, l'abîme, l'absence originaire. La généalogie nietzschéenne n'a aucune nostalgie pour l'origine, la haute origine, l'indemne, le transcendant : elle est plutôt une antigénéalogie, alors que la généalogie traditionnelle, dans son obsession pour l'absolu fondateur, tend à effacer la rupture, à dénier la perte, la séparation originaire, dans son goût sécurisant pour l'évidence, la certitude, le décidable. Freud nous a appris, parallèlement à Nietzsche, que le psychisme est entièrement mémoire, qu'à l'origine il y a la trace, l'espacement entre les traces, et que

la déliaison est la condition nécessaire pour qu'il y ait liaison. Mais la déliaison, n'est-ce pas ce qui qualifie en premier lieu la pulsion de mort, ce que, dans le livre que nous accompagnons, Derrida appelle « l'auto-immunité »? Il y aurait donc « l'événement du texte (de) "Freud" » aux côtés de celui de Nietzsche, Freud dont le nom n'est jamais prononcé dans ce livre, mais qui, par l'insistance accordée à la déliaison, y est partout présent de manière spectrale.

Dans un fragment de *Humain trop humain*, intitulé *Im Sheiden. Dans la séparation*, Nietzsche écrit : « *Ce n'est pas dans la manière dont une âme approche de l'autre, mais à sa façon de s'en éloigner que je reconnais son affinité et parenté avec elle.* » L'interruption du rapport, où l'un se tient à une distance infinie de l'autre, où l'autre ne se montre qu'en ne se montrant pas, ne se présentant jamais comme tel qu'en ne se présentant pas, un tel rapport sans rapport substitue, selon Derrida, « *le témoignage au faire savoir, la foi à la preuve, la fiance à la démonstration, le peut-être à la certitude, l'autre au même, l'amitié au calcul, etc.* ». On comprend que ce rapport d'interruption fasse appel au témoignage, le témoignage n'étant pas de l'ordre du constat, du savoir ou de la compréhension, mais de la promesse, de la foi jurée, de sorte que l'autre, dans sa non-contemporanéité et son éloignement, ne perd en rien sa singularité, ni son altérité irréductible, ni son secret.

« *L'ignorance nous rapporte l'un à l'autre*, écrit Blanchot dans *L'Attente l'oubli, comme s'il me fallait vous voir et vous parler par le détour d'une ignorance excessive.* » L'entre-deux, l'interruption de cette déliaison, n'interrompt pas, ne ferme pas l'horizon, mais ouvre infiniment l'espace, au contraire, à la singularité incalculable de l'autre, à la justice, qui se rapporte à l'autre comme tout autre, au-delà du droit. Une telle exposition à l'événement de l'autre, à sa venue imprévisible, au-delà de toute attente, ne se laisse donc pas séparer de l'espacement nécessaire à la foi, au crédit et à la croyance sans laquelle il n'est pas de lien social, de rapport à l'au-

tre ou de communauté. Ce hiatus rend possible l'exercice d'une foi hypercritique, sans dogme et sans religion, ce que Derrida appelle « *l'attente sans horizon d'une messianicité sans messianisme.* »

Derrida, dans ce livre, se place sous le signe du peut-être, de ces « *dangereux "peut-être"* » dont parle Nietzsche dès l'ouverture de *Par-delà bien et mal* à propos de la croyance fondamentale des métaphysiciens en l'antinomie des valeurs. Peut-être que ces antinomies dont ils parlent avec assurance, écrit-il, ne sont que de simples jugements superficiels, des perspectives provisoires. Les plus avisés d'entre eux ont omis d'émettre un doute sur ce point, « *alors que le doute était le plus nécessaire.* » Selon ces philosophes, il serait fou de penser qu'une chose puisse procéder de son contraire, par exemple la vérité de l'erreur, la volonté du vrai de la volonté de tromper, le désintéressement de l'égoïsme. Et pourtant, peut-être en est-il ainsi. « *Mais qui se soucie de ces dangereux "peut-être" ? Pour cela il faudra attendre la venue d'une nouvelle race de philosophes.* » Ces philosophes du dangereux peut-être imprimeront un doute, un suspens virtualisant, à tout ce qu'ils toucheront et qualifieront. L'auteur de *Politiques de l'amitié* s'inscrit manifestement dans cette nouvelle race de philosophes : les « *peut-être* » interviennent partout dans son livre sur l'amitié et affectent tout rapport avec l'autre, avec soi et avec le monde. C'est cet effet spectral, déréalisant, fantomatique, un effet d'étrangeté, qui effraie tant les métaphysiciens et provoque leur mépris et leur fuite devant l'indécidable.

Pourtant, selon Derrida, « *la pensée du "peut-être" engage peut-être la seule pensée possible de l'événement. De l'amitié à venir et de l'amitié pour l'avenir.* » En effet, la condition nécessaire pour qu'il y ait de l'avenir et que l'avenir reste à venir, c'est qu'il ne soit pas prévisible et connaissable comme tel. Sa venue ne devrait pas relever de l'ordre du savoir, mais de l'impossible (à déterminer, à prévoir), d'un événement qu'on ne voit pas venir, qu'on laisse

venir sans l'attendre, dans une expérience bouleversante, qui reste étrangère à tout constat. L'à-venir, contrairement au futur, ne peut faire qu'irruption, crevant l'horizon de toute attente, par-delà tout contexte déterminé et maîtrisable de quelque manière. « *Seul l'impossible peut arriver : l'amitié, le peut-être* », écrit Derrida. Seul, il est réel, irrécusable et singulier. Et pourtant, pour le métaphysicien, le « *peut-être* » n'a rien de réel, il est de l'ordre de la *doxa*, de l'opinion, du probable et de l'incertain. Le philosophe ne doit s'intéresser qu'à l'*épistémè*, à ce qui est certain et décidable, à la vérité. Sinon, ce serait céder à une défaillance philosophique, à une retombée empiriste dans l'à-peu-près du langage ordinaire. Le « *peut-être* » inaugure un discours indécidable, aporétique, qui traverse la limite entre les opposés, instaurant une loi d'hybridité, un principe de contamination, qui place au cœur de toute possibilité un impossible, de tout savoir un non-savoir irréductible, de tout amour une haine, de tout ami un ennemi. L'un peut toujours virer en son contraire. « *Sans la possibilité du mal radical, du parjure et du crime absolu*, note Derrida, *aucune responsabilité, aucune liberté, aucune décision.* »

Derrida énumère quelques ouvrages qui comptent le plus aujourd'hui pour lui : il cite d'abord *La communauté inavouable*, *L'amitié*, de Blanchot, *Le coupable*, qui porte sur l'amitié, de Bataille, *La communauté désœuvrée* de Nancy. *Politiques de l'amitié* s'inscrit dans l'horizon qu'ouvrent ces œuvres. Selon Nancy, Bataille est celui qui a vécu le plus intensément l'expérience cruciale du destin moderne de la communauté. Il a été exposé, note Blanchot pour sa part, « *à une communauté d'absence, toujours prête à se muer en absence de communauté.* » Et, plus loin : « *La communauté, communauté d'égaux, qui les met à l'épreuve d'une inégalité inconnue, est telle qu'elle ne les subordonne pas les uns aux autres, mais les rend accessibles à ce qu'il y a d'inaccessible dans ce rapport nouveau de responsabilité (de souveraineté?)* » À « *la communauté de ceux qui n'ont pas de communauté* », correspond, pour Derrida,

la communauté sans communauté, l'amitié sans communauté des amis de la solitude, ceux-là mêmes qui cherchent à se reconnaître sans se connaître. Les amis de la solitude se ressemblent du seul fait qu'ils appartiennent ensemble au monde de la non-appartenance, de l'isolement et de la singularité. Il faut citer ici plus longuement un très beau passage de ce livre : « *Nous sommes d'abord, comme amis, des amis de la solitude, et nous vous appelons à partager ce qui ne se partage pas, la solitude. Des amis tout autres, des amis inaccessibles, des amis seuls parce qu'incomparables et sans commune mesure, sans réciprocité, sans égalité [...]. Ainsi s'annonce la communauté anachorétique de ceux qui aiment à s'éloigner. L'invitation vous vient de ceux qui n'aiment qu'à se séparer au loin [...]. Ceux qui n'aiment qu'à se délier ainsi sont des amis intraitables de la singularité solitaire. Ils vous invitent à entrer dans cette communauté de la déliaison sociale.* »

C'est une telle amitié, l'amitié de l'incommunicable, qu'il faut tenter de détacher de son adhérence fraternelle, c'est ce lien social entendu comme déliaison qui serait à la racine de la démocratie. Il faut penser la démocratie à partir de cette déliaison, de cette absence de rapport. Il est possible, par ailleurs, de

concevoir une fraternité sans fraternité, une « fraternité » qui n'exclurait personne, qui serait au-delà de toute figure littérale du frère, de tout androcentrisme, une fraternité non pas asexuelle mais par-delà le masculin et le féminin. Il reste que, en gardant ce mot, il y a danger de revenir à la fraternité naturelle, sexuellement déterminée. La différence sexuelle ne se laisse pas réduire au fait anatomique, à la complémentarité morphologique des sexes, ainsi qu'à toute la grille des critères dits objectifs. Du seul fait qu'elle constitue un rapport sans rapport entre des singularités, la différence sexuelle échappe à l'idéalité, au concept, au sens et à l'essence. En effet, il n'y a pas de différence sans altérité, pas d'altérité sans singularité et pas de singularité sans ici et maintenant, de sorte que la différence non oppositive est toujours singulière, elle est multiple, parce que chaque fois différente et toujours autre. La différence ne cesse de différer d'elle-même. Elle est chaque fois un événement imprévisible et peut donc se produire, de manière toujours différente, un nombre incalculable de fois. Elle n'est pas pour autant entièrement hors de portée, mais on ne l'approche qu'indirectement, à travers les significations langagières, ne se donnant que comme toujours déjà perdue. On ne peut donc que croire en elle, en témoigner, sans

chercher une preuve tangible et visible. Elle reste invisible parce que lisible, à travers les noms innombrables qu'on lui donne. L'unique n'est donc accessible (sans l'être) que par le détour du langage. Il faut considérer la perte de la singularité, remarque Derrida, comme l'expérience de la singularité même. La prise en compte de l'inadéquation du langage à dire le propre des choses est donc le gage de sa réussite. L'amitié se laisse penser par-delà le masculin et le féminin, par-delà l'opposition de l'homosexualité et de l'hétérosexualité. Comme le remarque Derrida, ici, n'importe qui s'adresse à n'importe qui.

Le lien social est d'ores et déjà international, il met en rapport des singularités qui ne sont pas définies par la citoyenneté, la nation, l'État ou les États du monde. Par contre, le concept traditionnel de démocratie garde un lien essentiel à l'autochtonie, à l'égalité civique fondée sur l'égalité de la naissance, sur ce qui donne prise au calcul des majorités. Il faut penser la démocratie, disions-nous, à partir de l'amitié, entendue comme rapport sans rapport, sans réciprocité, sans proximité, sans fondement, bref à partir d'une altérité sans différence hiérarchique. « *Une démocratie à venir devrait donner à penser*, note Derrida, une

égalité qui ne soit pas incompatible avec une certaine dissymétrie, avec l'hétérogénéité ou la singularité absolue, les exigeant même et y engageant depuis un lieu qui reste invisible mais qui m'oriente ici, de loin. » On ne peut choisir entre deux lois incompatibles mais nécessaires à la démocratie : il ne peut y avoir de démocratie sans respect de la singularité, qui reste innommable, non identifiable et incalculable, mais, par ailleurs, il n'y aurait pas de démocratie sans « *communauté des amis* », sans calcul des majorités, sans sujets identifiables, représentables et égaux entre eux. On ne peut échapper à cette aporie : il faut, à la fois et en même temps, la singularité incalculable de n'importe qui, la possible déliaison sociale d'un secret à respecter, et, aussi bien, l'universalité du calcul rationnel, de l'égalité des citoyens devant la loi. L'impossible reste impossible en raison de cette aporie : l'écart entre une promesse infinie et les formes déterminées, nécessairement inadéquates, de ce qui doit se mesurer à cette promesse. Derrida conclut : « *La démocratie à venir* : j'y vois le seul nom de régime politique qui, portant dans son concept la dimension de l'inadéquation et de l'à-venir, déclare son historicité et sa perfectibilité. »

Thierry Marceau, **TM Héritier AW (extrait)**, 2007-2008
Épreuve numérique, 30,5 x 55,8 cm. Collection de l'artiste.

