

UNIVERSITE DU QUEBEC A MONTREAL

L'AMITIE COMME LIEU DU POLITIQUE :
UNE CRITIQUE DE L'IMMANENTISME OCCIDENTAL

MEMOIRE
PRESENTE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAITRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
ÉMILIE BERNIER

SEPTEMBRE 2006

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je remercie Madame Dalie Giroux, de l'Université d'Ottawa, et Monsieur Yves Couture, de l'Université du Québec à Montréal, d'avoir accompli avec tant de diligence la lourde tâche d'évaluation de ce mémoire. Je dois également beaucoup à Monsieur Lawrence Olivier, qui en a assuré la direction, et grâce auquel j'ai pu acquérir, entre autres choses, l'autonomie du travail intellectuel. Sa générosité sans bornes confirme sans doute quelques intuitions développées dans ce texte.

Je dois aussi remercier tout particulièrement mes mentors, Allen Le Blanc et Sébastien Mussi. Leurs entretiens, ainsi que leur amitié, ont été une source intarissable d'inspiration. Ce mémoire est essentiellement le fruit de leur confiance.

Je ne peux omettre de remercier Roxanne Breton, Édith Mora Castelán et Stéphanie Robert, pour avoir subi l'expression parfois virulente de mes idées en processus d'articulation. De leur amitié est né ce mémoire.

Enfin, un non moindre remerciement revient à mes parents, François et Suzanne, pour leur appui sans condition.

TABLE DES MATIERES

RESUME	p. iv
INTRODUCTION	p. 1
CHAPITRE I	
UNE POLITIQUE DE L'AMITIE ?	p. 15
1.1. De la <i>philia</i> à la Fraternité : l'amitié comme problème philosophique	p. 18
1.2. Une approche phénoménologique	p. 34
1.3. L'amour comme ouverture au monde (l'espoir de Heidegger)	p. 53
CHAPITRE II	
IMMANENTISME ET POLITIQUE	p. 70
2.1. Du <i>lógos</i> éternel à l'immanence radicale	p. 72
2.1.1. De la loi de causalité en Occident	p. 72
2.1.2. L'histoire du sujet politique : de la puissance d'une fiction	p. 81
2.2. Les écueils d'une pensée de la communauté	p. 94
2.2.1. L'origine de la politique	p. 94
2.2.2. La centralité de l'idée de gouvernement	p. 101
2.2.3. Politique ou tyrannie : les ressorts de la domination	p. 104
2.2.4. La nature de l'égalité: la paradoxale incommensurabilité des mondes	p. 111
2.2.5. Renoncer au fondement pour repenser la communauté	p. 118
CHAPITRE III	
LE SINGULIER ET LE PLURIEL	p. 127
3.1. La parole et le silence	p. 130
3.2. Ontologie plurielle	p. 141
CONCLUSION	p. 151
BIBLIOGRAPHIE	p. 158

RESUME

Il s'agit de repenser le politique à partir de la thématique de l'amitié. Pour ce faire, nous formulons d'abord une critique de ses conceptions dominantes dans la tradition philosophique et en tirons ensuite les conséquences sur les principaux paradigmes d'analyse et d'organisation politique. Puisque la compréhension que nous avons du rapport à autrui n'est jamais étrangère au mode de régulation sociale qui s'institue, il appert que le traitement philosophique de l'amitié renseigne de façon privilégiée sur le sens donné historiquement à la vie publique. Si, aux origines de la pensée occidentale, nous observons une dévalorisation des affections mondaines au profit d'une recherche des conditions de l'amour d'un être absolu, nous y voyons l'origine des principales apories dans lesquelles se meuvent les modes contemporains d'institutionnalisation politique – tel est le sens d'une critique de l'immanentisme. Cette optique met en lumière l'impératif de redéfinir l'articulation et la place de l'affect dans l'existence humaine à partir de courants inspirés de la phénoménologie, lesquels rétablissent une préoccupation pour l'amitié, et le rapport à l'autre en général, qui devient absolument central à leurs recherches. Il s'agit en somme d'une lecture de l'idée de Martin Heidegger d'une « sollicitude » positive qui vise à fixer les conditions d'un espace public émancipateur – si cette possibilité apparaît d'emblée exclue de l'éthique de l'être-pour-la-mort, une interprétation de Giorgio Agamben du concept d'amour chez le philosophe procure un nouveau souffle à l'analytique de l'être-avec-autrui (*Mitdasein*), et, argumentons-nous, un éclairage original sur l'expérience de la communauté politique. Nous nous appuyons donc sur le concept de monde, qui, chez Heidegger, relocalise la vérité dans la concrétude de l'existence mondaine et effectue ainsi un premier dépassement d'une tradition qui cherchait à s'en extraire, et sur la philosophie de l'action de Hannah Arendt qui opère un second dépassement, restituant la vérité au monde commun des apparences. La politique s'y jouant, la compréhension que nous en proposons met en lumière certains écueils érigés par la métaphysique occidentale et prêche en faveur d'une reconsidération de la dimension éminemment plurielle de l'être. Elle en appelle à une ontologie plurielle – projet que, pour des raisons évidentes, nous nous contentons d'énoncer.

Amitié – communauté – politique – pluralité – Martin Heidegger – Hannah Arendt

Qui parle de justice est lui-même justice, propose un
justicier, un père, un guide.
Je ne propose pas la justice.
J'apporte l'amitié complice.
Un sentiment de fête, de licence, de plaisir puéril –
endiablé.

George BATAILLE, *Le coupable*

O mes amis, il n'y a nul ami.

ARISTOTE¹

¹ Attribué à Aristote par Diogène Laërce.

INTRODUCTION

Parler d'amitié comme lieu du politique constitue sans doute une approche inattendue. Elle choquera probablement la conception prévalente du politique et semblera de prime abord inapte à édicter des règles ou des normes sachant résoudre les problèmes concrets qui touchent l'organisation de la vie commune et se révèlent de plus en plus criants dans la phase avancée de modernisation dans laquelle nous nous trouvons irrémédiablement engagés. Justifions-nous. Cette étude se veut bien plutôt – et d'ailleurs s'annonce comme telle – une *critique* du fondement moderne de la régulation politique ; elle vise minimalement à découvrir les conditions d'une pensée critique. Quoi qu'on reproche à une telle démarche de pensée du point de vue pragmatique, nous la croyons nécessaire et impérative : l'histoire moderne ne met-elle pas en garde contre les dérapages possibles d'idéaux politiques qui fassent l'économie d'une réflexion sur le sens et les conditions de possibilité d'un espace public ?

Par immanentisme, nous désignons cette tendance de l'homme moderne à rechercher en lui-même sa propre essence, métaphysique qui sert de fondement à son action. Comme structure d'identité ou de rapport à soi, l'immanentisme s'impose au moment où les découvertes de la science nouvelle ébranlent les anciennes cosmologies et obligent à recentrer la recherche de la vérité sur l'homme, considéré désormais dans son rapport à l'humanité, et non plus, comme chez les anciens, à Dieu ou à un *logos* éternel. La découverte de l'héliocentrisme démontre en effet l'insuffisance de l'expérience sensible immédiate aussi bien que celle de la raison intérieure dans l'effort pour appréhender le réel. René Descartes, en défenseur de la révolution copernico-galiléenne, tente de réparer cette rupture de l'ontologie traditionnelle en fondant une épistémologie dualiste qui conçoit l'esprit, le « Je pense », comme désengagé d'un monde matériel objectivé. Voilà un moment décisif du processus que Charles Taylor a appelé l'intériorisation des sources de la morale². Alors que le mot de Socrate « Connais-toi, toi-même » en constituait un premier moment, et qu'Augustin radicalisait cette découverte de l'intériorité – dans la mesure où il ne s'agissait plus de retrouver la vérité dans la contemplation d'un

² Charles TAYLOR, *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. C. MELANÇON, Montréal, Boréal, 2003 (1989).

ordre rationnel transcendant dont « je » fasse partie, mais d'arriver à Dieu, principe créateur et ordonnateur de l'âme humaine, par l'épreuve d'une réflexivité radicale – s'est ouverte la première brèche dans la confusion millénaire entre l'âme et la matière. Nous pouvons y voir les prémices de l'immanence radicale propre à la compréhension moderne de l'agent humain.

Admettant l'idée d'un univers infini, la philosophie du XVII^e siècle ne peut que substituer à l'attitude « naturelle » d'appréhension du réel une connaissance médiatisée par l'intellectualisation. La physique moderne, qui comprend l'univers comme processus, bénéficie donc d'une recherche de l'uniformité des lois régissant ses composantes. Cette rupture quant aux conceptions traditionnelles de la causation dans la nature requiert l'abandon de l'idée d'un cosmos hiérarchisé et permet la formulation par G.W. Leibniz du principe de causalité, *Nihil est sine causa*, principe voulant que tout étant possède une raison suffisante d'apparaître comme il le fait, et non autrement. En bref, ce qui est posé par l'injonction leibnizienne n'est rien d'autre que la nécessité de l'intelligibilité de la nature : puisque « rien n'est sans raison », la loi de la causalité est érigée en principe métaphysique. L'ontologie traditionnelle cède alors devant une théorie de la connaissance comprise comme science du sujet cherchant les possibilités générales de la connaissance. Seul l'usage adéquat de la raison saurait assurer le statut de « maître et possesseur de la nature », position de « supériorité » qui procure à l'homme, comme être pensant, l'idée de dignité, fondement de l'éthique et de la politique moderne. Cette vision n'envisage toutefois l'univers que de façon mécaniste, en conséquence, « l'hégémonie de la raison ne se définit plus comme celle d'une vision dominante, mais plutôt dans les termes d'une action directrice qui se soumet un champs de moyens fonctionnels³ ». Ainsi, la reconstruction scientifique de la société prévue par le projet des Lumières, philosophie de l'*Aufklärung* issue de l'Idéalisme allemand et dont la Révolution française a assuré la propagation, est teintée dès son émergence d'une acception particulière de la rationalité ; ensemble de règles procédurales censées construire un ordre, elle ne se définit plus de façon substantielle, c'est-à-dire qu'elle abandonne toute référence à l'ordre essentiel de l'Être. En clair, l'invention du sujet, c'est-à-dire

³ *Ibid.*, p. 200.

la compréhension de la personne humaine comme condition transcendante de l'activité de raison indique le passage d'un mode matériel à un mode formel de rationalité. C'est pourquoi l'impératif qui préside à l'institutionnalisation moderne de la société est celui de rendre chaque homme apte à sortir, comme dit Emmanuel Kant, « de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute⁴ ». En agissant en conformité avec les lois de la raison, on croit fermement avancer vers l'abondance et la libération, vers le bonheur et le salut.

Or voilà qu'on commence à douter que tout le « progrès » d'une prise en charge rationnelle du devenir de l'homme ait véritablement amélioré la vie sur Terre. D'abord, le « sous-développement » a douloureusement prouvé que le rêve d'émancipation n'ait jamais été que celui d'une minorité de la population mondiale. Ensuite, et parce qu'on ne peut se borner au constat des inégalités, les risques liés au développement technoscientifique n'épargnent plus personne. Alors que le consensus autour de la dyade démocratie/droits de l'homme prévaut, faute de mieux, il assure la légitimation d'une régulation politique et sociale qui, à ce jour, ne dénombre plus les guerres, les génocides et les ethnocides, compose avec la paupérisation des masses du tiers-monde, la désertification, les famines, les catastrophes atomiques et industrielles, la pollution. Le renversement moderne des valeurs antiques, s'il demeure essentiellement l'apanage des sociétés occidentales basées sur l'individualisme, ne concerne pas moins le globe en entier dans ses répercussions. Le constat du nihilisme témoigne bien de l'échec du sujet à remplir sa tâche historique : celle de créer un noyau de valeur en l'absence d'un référent transcendant⁵. Nous croyons que toute l'aptitude à énoncer le sens des transformations politiques en cours et à en tirer les conséquences pour le développement d'une autre politique (d'une « communauté à venir », comme celle qu'a pu décrire Giorgio Agamben⁶) dépend d'abord d'une réflexion critique qui

⁴ Emmanuel KANT, « Réponse à la question : Qu'est-ce que les lumières ? », *Critique de la faculté de juger*, Paris, Gallimard, 1985 (1784), p. 497.

⁵ Anthony J. CASCARDI, *Subjectivité et modernité*, Paris, PUF, 1995, p. 55.

⁶ Giorgio AGAMBEN, *La communauté qui vient, Théorie de la singularité quelconque*, trad. Marilène RAIOLA, Paris, Seuil, 1990.

mette en lumière les mouvements de pensée qui ont engendré cette rationalité. En l'occurrence, nous interrogeons les dimensions de l'existence sur lesquelles s'appuie la formation de l'individu-sujet. C'est ainsi que nous aborderons la problématique de l'« aliénation par rapport au monde » proprement moderne⁷.

Il est une myriade de cadres théoriques qui rendent compte de la modernité avancée. Leurs constats indiquent généralement une volonté de résoudre les impasses et les apories de l'épuisement des formes politiques, sociales, culturelles et esthétiques mises en œuvre au cours de cette période. S'appuyant sur l'idée de la fin des « grands récits », c'est-à-dire de l'abandon d'une vérité transcendante dictée de façon unilatérale, certains courants mettent l'accent sur la capacité du sujet à réintégrer une forme de liberté dans l'existence pragmatique quotidienne. Nous pensons par exemple à l'analyse des horizons moraux de la société moderne par Charles Taylor⁸, à la sociologie du risque de Ulrich Beck qui entrevoit l'avènement d'une modernité réflexive⁹, ou encore à l'hypothèse d'Anthony Giddens quant à la tendance de l'individu à la redéfinition constante de son « style de vie »¹⁰. Alors que ceux-là célèbrent de nouvelles formes de participation d'une société civile en pleine transfiguration, comme l'exprime Michel Maffesoli¹¹, d'autres mettent l'accent sur la fin, la dissolution voire la liquidation du sujet politique ; ils voient au contraire, sous couvert de consensus démocratique, se mettre en place les conditions structurelles

⁷ L'expression est celle de Hannah ARENDT, dont l'hypothèse veut que « nous manions la nature d'un point situé hors du globe » depuis le recentrage de l'individualité sous la forme de la subjectivité, qui tire sa force de la découverte du « point d'Archimède », « un point d'appui situé hors de la Terre » à partir duquel sonder l'univers afin qu'il dévoile les lois qui en règlent le fonctionnement. *Condition de l'homme moderne*, trad. G. FRADIER, Paris, Calmann-Lévy, 1983 (1958), p. 332-335.

⁸ Charles TAYLOR, *Grandeur et misère de la modernité*, trad. C. MELANÇON, Bellarmin, 1992.

⁹ Ulrich BECK, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, trad. L. BERNARDI, Paris, Champs-Flammarion, 2001 (1986).

¹⁰ Anthony GIDDENS, *Les conséquences de la modernité*, trad. O. MEYER, Paris, L'Harmattan, 1994 (1990).

¹¹ Michel MAFFESOLI, *La transfiguration du politique, la tribalisation du monde postmoderne*, Paris, La Table ronde, 2002.

d'une domination totalitaire dont l'impact ignore désormais toutes les frontières. La théorie critique de la postmodernité de l'école de Michel Freitag rend compte des mécanismes par lesquels le mode de reproduction de la société se tarit lui-même de l'intérieur, engendrant une citoyenneté corporative qui s'octroie finalement les privilèges du sujet politique¹². De façon similaire, Jean-François Lyotard s'intéresse aux jeux de langage afin de dégager l'impact de la disproportion entre les forces alors que la raison subjective s'est érigée en système de domination¹³. L'analyse d'actes de langage présente l'avantage de ne pas confiner l'explication de la transition vers la postmodernité à l'opacité d'une technobureaucratie mais d'en décrire le flou communicationnel *sui generis* – argument qui achoppe avec la thèse de Jean Baudrillard, qui, pour sa part, voit dans la société de masses les conditions d'une atomisation complète des individus. À l'instar de Michel Foucault, qui décrit la « fin de l'homme » comme condition de toute pratique discursive, Baudrillard en déplore la dispersion par prolifération. La souveraineté du peuple proclamée dans la pensée moderne s'est dissoute dans celle des masses, or, celles-ci, explique-t-il, sont hostiles à la reconduction du lien social et politique ainsi qu'à toute création de sens ; elles fonctionnent à la fascination pour une hyperréalité qui ne peut plus que simuler sa propre réalisation par tous les moyens du spectacle¹⁴.

L'argument principal soulevé par les tenants d'une critique d'une modernité avancée indique généralement la mise en place progressive d'un mode de légitimation des pratiques qui exclut à la base la formation d'une volonté politique pour n'obéir finalement qu'aux nécessités d'un système ne cherchant jamais que sa propre expansion. Ces cadres théoriques sont certes heuristiques, mais tendent à réduire le changement social aux seules contraintes structurelles d'une société de plus en plus diversifiée, stratifiée et traversée de polarisations de toutes sortes. Or,

¹² Michel FREITAG, *L'oubli de la société : Pour une théorie critique de la postmodernité*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2002.

¹³ Jean-François LYOTARD, *La condition postmoderne*, Paris, Édition de Minuit, 1979, p. 24.

¹⁴ Jean BAUDRILLARD, *À l'ombre des majorités silencieuses ou La fin du social*, Paris, Denoël/Gonthier, 1982 (1978), et *La Transparence du mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris, Galilée, 1990.

pour indispensable que soit la tâche de l'identification des structures, elle n'est jamais qu'un moment de l'explication, n'en constitue pas l'interprétation finale. Si l'École de Francfort – du moins sa première génération – n'admet pas de conclusions plus optimistes, ses théoriciens proposent néanmoins une tentative de cerner les conditions de possibilité d'une raison objective. Voici une attitude qui permet d'éviter une critique permanente des institutions qui finalement ne dépasserait pas les apories qu'elle identifie à si juste titre.

Avec le prolongement francfortois de la critique marxienne de l'idéologie, il devient évident que les conditions de cette domination se trouvent déjà dans l'origine de la civilisation. Une théorie critique s'impose alors que la seule aliénation de la société bourgeoise ne suffit plus à expliquer non seulement les régimes totalitaires du XX^{ème} siècle, mais aussi la pléthore de crises qui l'ont ponctué. Les travaux de Herbert Marcuse, ainsi que ceux de Theodor W. Adorno et de Max Horkheimer s'inscrivent à la suite de la pensée du soupçon dont Schopenhauer et Nietzsche sont instigateurs et qui est reprise par les analyses que produisent Marx et Freud de la civilisation.

Marcuse se pose explicitement le défi de réinterpréter la psychanalyse à la lumière de la dialectique hégéliano-marxiste. Il décrit la civilisation comme processus d'économie pulsionnelle et, grâce à une théorie de l'identité, propose les structures d'une société non-répressive¹⁵. Adorno et Horkheimer, de leur côté, insistent sur la même nécessité d'une dimension négative à la théorie, mais abandonnent toutefois l'hypothèse de l'identité du sujet et de l'objet, pour ne travailler finalement qu'à la tâche de la réconciliation avec la nature comme opposition réflexive entre l'objet et la perception¹⁶. Si la raison subjective, comme principe de conservation de soi, est à la base d'un mouvement de domination et, en dernier lieu, de destruction de la nature, il appartient à la raison objective mise en œuvre par la dialectique d'en résoudre les contradictions. Depuis la négation de

¹⁵ Herbert MARCUSE, *Éros et civilisation, contribution à Freud*. trad. J.-G. NENY, et B. FRAENKEL, Paris, Éditions de Minuit, 1963.

¹⁶ Theodor W. ADORNO, *Dialectique négative*, trad. G. COFFIN *et al.*, Paris, Payot, 2003 (1966).

l'unité de l'homme avec la totalité, aux origines de la civilisation, la perspective téléologique (la raison comme moyen en vue d'une fin) porte des lésardes irréparables au projet d'émancipation de l'individu-sujet¹⁷. Les premiers travaux de Jürgen Habermas abordent aussi la problématique de la raison instrumentale et en fournit une compréhension davantage sociologique : par une « colonisation » progressive des « mondes vécus », la conscience positiviste de la science et de la technique finit par mater toute prétention à la validité des valeurs issues des discours métaphysiques ou religieux. La régulation sociale est déterminée par les conditions structurelles de « systèmes d'activité rationnelle par rapport à une fin » qui, en l'absence de la discussion sur les valeurs, n'ont pour seul objectif que d'assurer leur conservation¹⁸.

Une dimension irrationnelle caractérise donc l'émancipation par la raison des structures traditionnelles de domination. L'analyse habermassienne de l'avènement d'une technocratie révèle que la régulation est moins subordonnée à la science et à la technique que livrée à un contexte pragmatique déterminé par les disparités au sein du processus de production – pensée à laquelle font écho les analyses de la postmodernité dont le diagnostic principal est que de la fin des grands récits d'émancipation résulte la légitimation d'une multiplicité de micro-récits dans le contexte que façonne la distribution des forces sociales. Ce sont les actes de langage qui doivent donc intéresser la théorie, dont la tâche est de dégager les structures de la « matrice d'intérêt » qui dirigent la connaissance individuelle, afin d'évaluer, s'il y a lieu, le potentiel émancipatoire qu'elles renferment éventuellement¹⁹. Si les travaux de Habermas mènent les théoriciens de l'Institut à formuler l'hypothèse selon laquelle la raison objective réside dans l'intersubjectivité et dans le langage, ces derniers ne parviennent pas à fournir un développement théorique original en ce sens. Conscients de cette lacune de leur philosophie,

¹⁷ Max HORKHEIMER et Theodor W. ADORNO, *La dialectique de la raison, Fragments philosophiques*. trad. É. KAUFHOLZ, Paris, Gallimard, 1974 (1944).

¹⁸ Jürgen HABERMAS, *La technique et la science comme « idéologie »*, trad. J.-R. LADMIRAL, Paris, Gallimard, 1973 (1968).

¹⁹ HABERMAS, *Connaissance et intérêt*, trad. G. CLEMENÇON, Paris, Gallimard, 1976.

Horkheimer et Adorno laissent pour d'autres le projet de fixer les conditions dans lesquelles est possible une parole authentique et libératrice – problème qui reçoit toute l'attention méritée dans le projet heideggerien d'une analytique existentielle²⁰.

Martin Heidegger fournit incontestablement l'explication la plus puissante de l'avènement moderne de la subjectivité, puisqu'il s'y intéresse dans l'optique de parvenir à la formulation de la question de l'être : en effet, il faut au préalable élucider le mode d'être de l'étant pour lequel il y va en son être, de l'être même²¹. À partir d'une radicalisation de la phénoménologie husserlienne, il proclame la transcendance de l'être-dans-le-monde et en dégage ainsi les structures, qu'il trouve tout au sein de l'existence quotidienne et mondaine. Si la vérité de l'être réside dans le monde, comme nous l'enseigne le philosophe, elle demeure le plus souvent inaccessible, car il existe chez le *Dasein* (l'être-Là) une tendance à se détourner de son être propre et singulier, auquel il n'accède que par appropriation de sa temporalité originelle caractérisée par la finitude. C'est de cette condition de mortalité et de dérélition, insupportable au *Dasein*, que procède, pour Heidegger, sa déchéance par rapport à son être le plus propre, d'où découle la conséquence la plus fatale pour notre civilisation : l'oubli – peut-être définitif – de la question de l'être. L'histoire du sujet s'inscrit précisément dans cette déchéance. Heidegger opère une « destruction de l'histoire de l'ontologie » afin de faire voir quelles dimensions de l'existence ont été exclues historiquement dans la recherche de la vérité. Il découvre que la technique moderne, aboutissement d'une tradition métaphysique (platonicienne) qui rassemble la totalité de l'être dans les Idées transcendantes, correspond à sa phase finale, soit l'absolutisation de la loi de la causalité, c'est-à-dire au moment où l'objectivation du réel devient le principe obligatoire et incontournable de toute pensée représentative. Le principe de raison suffisante recèle le danger que la compréhension de l'étant dans l'objectivité des calculs n'occulte à jamais la vérité de l'être. Critique absolument radicale de la métaphysique du sujet, la philosophie de Heidegger y voit l'épuisement des mondes

²⁰ Rolf WIGGERSHAUS, *L'École de Francfort : histoire, développement, signification*, trad. L. DEROCHÉ-GURCEL, Paris, PUF, 1993, p. 492.

²¹ Martin HEIDEGGER, *Être et temps*, trad. E. MARTINEAU, Paris, Authentica, 1985 (1927).

possibles par l'uniformisation complète des étants, y compris des *Dasein* – destin fatal aussi bien pour la nature que le sujet domine que pour la pensée elle-même. Partout où s'impose de façon irrésistible cette compréhension de l'être, les forces socio-techniques ordonnent la régulation de la société sans égard aux particularités des êtres concernés.

Si la métaphysique, dans son accomplissement ultime, introduit ces conséquences absolument délétères quant aux rapports humains, qui se réduisent à l'objectivation et à la pure et simple instrumentalisation, la philosophie de Heidegger, qui nous met si bien en garde contre celles-là, n'offre de prime abord ni perspective plus optimiste d'une organisation des hommes entre eux, ni solution visant à la constitution d'un monde commun duquel chaque *Dasein* participe de son être singulier²². Centrée sur la finitude, son analyse ne s'arrête sur la dimension du vivre-ensemble que parce qu'elle détermine les conditions dans lesquelles le *Dasein* existe. Du reste, si l'être-avec-les-autres ne précipite pas vers la déchéance par le nivellement des possibilités d'être, il semble superflu en vue de la prise en charge existentielle à laquelle le philosophe nous convie. C'est pourquoi il ressort d'*Être et temps* que la parole authentique ne peut être que le silence, ou, au mieux, la poésie. Il appartiendra à ceux qu'il a influencés – et ils sont nombreux : après Heidegger, on pense avec ou contre lui, mais assurément en fonction du dépassement majeur qu'il a opéré dans la pensée – de créer des ouvertures qui permettent une réconciliation de plus en plus nécessaire entre l'unicité des consciences individuelles devant l'imminence de leur *propre* mort et le fait incontournable de la vie en commun.

Hannah Arendt fait partie de ces « disciples » qui ont su donner un nouveau souffle à la pensée du maître. Par une analyse tout à fait originale de la condition humaine, elle situe plutôt le fondement de la singularité humaine dans le fait de la natalité que dans celui de la mortalité. Parce que la venue au monde signifie potentiellement l'avènement de quelque chose d'absolument nouveau, c'est au sein de l'action, c'est-à-dire de la rencontre sans cesse renouvelée d'hommes libres et

²² Quel que soit le sens qu'on donne aux engagements politiques de Heidegger alors qu'il était recteur à Fribourg, nous ne voyons dans son œuvre aucune volonté évidente de repenser l'espace public.

égaux que peut surgir la vérité – et non dans l'isolement d'un *Dasein* face à sa mort. Or, la société moderne avancée, basée sur le travail et la consommation, tend à réduire la quantité et la qualité des espaces où les hommes s'exposent les uns aux autres²³. Ce n'est pas que les individus ne se côtoient plus, mais qu'en vertu des nécessités structurelles de cette société, ils s'avèrent le plus souvent interchangeables. Le *qui* unique et inimitable que fonde la condition humaine de natalité se dissout en fonction de certaines circonstances historiques spécifiques – et non, comme chez Heidegger, par une tendance inhérente au *Dasein* humain²⁴.

Voilà un point de vue qui permet sans contredit d'éviter de sombrer dans une critique qui, en vue de la problématisation tout à fait nécessaire des conditions d'un espace public, n'apporterait rien de fécond. Nous croyons que c'est grâce à cette brèche ouverte par Arendt dans une tradition philosophique qui impose qu'on s'extrait du monde des affaires humaines pour accéder à la vérité qu'est permise une réflexion sur la nature et le sens propres de l'activité politique. Alors que la pensée classique avait cherché – et trouvé ! – hors du monde commun les fondements de la régulation des affaires communes, Arendt ainsi que les approches influencées par la phénoménologie et (inévitavelmente) par Heidegger – nous pensons notamment à Emmanuel Levinas, Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy et Giorgio Agamben – indiquent non seulement la nécessité de réenraciner la quête du sens de la communauté dans l'expérience de la communauté elle-même, mais aussi les apories d'une métaphysique dont la prétention n'est ni plus ni moins que d'énoncer la vérité de l'être en totalité, comme l'Un et le Même. Une telle conception s'avère immédiatement révoquée à la présupposition du caractère unique et inimitable de tout être qui, de par sa venue au monde, se montre capable de nouveau et de *sui generis*. Toute pensée critique qui se veut rigoureuse et cohérente avec elle-même ne peut faire l'économie d'une méditation sur le fait proprement humain de la pluralité. Même à moins de reconstituer, à force de négations, l'accord

²³ ARENDT, *Op. cit.*

²⁴ Jeffrey Andrew BARASH, « L'exposition du monde public comme problème politique : au sujet de l'interprétation de Heidegger par Hannah Arendt », dans *Heidegger et son siècle ; Temps de l'Être, temps de l'histoire*, Paris, PUF, 1995, p. 51-69.

le plus adéquat entre le sujet pensant et les étants qu'il se représente, la dialectique commet une « réduction » lourde de conséquences : elle ne parvient à fixer un fondement valable pour l'organisation des hommes qu'au prix de l'exclusion définitive de la politique, pensée comme activité sans fin ni finalité, comparution sans cesse renouvelée d'hommes libres et égaux. La réflexion entreprise ici nous engage dans un dépassement non seulement de la dialectique, mais aussi de l'ontologie, si celle-ci se borne à énoncer le sens de l'être tout court, le réduisant toujours au Même. C'est la question de l'autre qui nous intéresse, l'irréductiblement autre, que l'homme expérimente inévitablement – à moins de s'exclure du monde des hommes.

Nous nous proposons d'établir un dialogue à voix multiples entre ces penseurs qui osent ce dépassement afin de découvrir les conditions et de jeter les bases d'une critique des états de société dont nous faisons le constat au départ et dont nous avons décelé la source des principaux périls dans ce que nous appelons l'immanentisme. Nous visons à énoncer les conditions transcendantales d'un espace public qui restitue à chacun l'expression de son être singulier et permette l'infini des possibilités que génère leur rencontre, car c'est bien au fait fondamental de la pluralité humaine que tient la politique. Comme l'exprimait Arendt, c'est parce qu'il y a *les* hommes qu'il y a de la politique et que l'« action », donnant un sens à notre passage éphémère dans le monde, parvient à rompre avec l'absurde de notre condition. La politique se comprend dès lors comme actualisation de la pluralité humaine par l'exercice de la liberté, celle de s'inscrire dans le réseau des affaires humaines. En effet, elle ne survient pas du seul fait de la multiplicité des individus – autrement, elle existerait aussi chez les animaux. Or, comme l'enseignait déjà Aristote :

[...] seul parmi les animaux l'homme a un langage. Certes la voix est le signe du douloureux et de l'agréable, aussi la rencontre-t-on chez les animaux ; leur nature, en effet, est parvenue jusqu'au point d'éprouver la sensation du douloureux et de l'agréable et de se les signifier mutuellement. Mais le langage existe en vue de manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste. Il n'y a en effet qu'une chose qui soit propre aux hommes par rapport aux autres animaux : le fait que seuls ils aient la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste

et des autres notions de ce genre. Or avoir de telles notions en commun c'est ce qui fait une famille et une cité.²⁵

Ce serait donc la *mise en commun* des idées sur la justice et le bien qui fonderait la communauté politique (la cité). À la lumière de cette précision d'Aristote, nous pouvons formuler la question qui occupera cette étude : quelles structures décrivent cet espace de mise en commun des valeurs ?

L'orientation que nous donnons à notre hypothèse est en partie révélée dans le titre. Il s'agit de démontrer que la faculté humaine de l'affect forme la condition de possibilité d'un lieu proprement politique, conçu comme espace de réciprocité d'êtres différents. Un monde public ne se fonderait que sur le partage des singularités et le tracé de leur différence dans la communauté. Avant d'explorer phénoménologiquement le sens et les potentialités de l'expérience communautaire, nous devons ouvrir une large parenthèse historique afin d'indiquer les moments de l'histoire de la pensée occidentale qui ont érigé des obstacles à la création d'un tel espace. Puisque notre démarche consiste à interroger le rôle des rapports affectifs dans la constitution d'un domaine où s'actualise la liberté humaine, c'est de façon particulière l'histoire philosophique de l'amitié qu'il s'agira pour nous de reconstituer. Nous verrons que la mise en application progressive de paradigmes politiques tirés d'une éthique de renoncement à la vie mondaine n'est pas étrangère à la dévaluation que l'amitié comme idéal de partage des affects subit au cours de l'histoire de la métaphysique. C'est ce qui nous permet d'exclure d'emblée l'objection selon laquelle le domaine de l'affect en général serait du domaine du privé, et donc ne serait pas en mesure d'éclairer la spécificité de l'espace public. Il apparaît indéniable que les phénomènes affectifs sont au cœur de la question du politique, puisque la nature des institutions vouées à assurer la régulation de la vie sociale découle directement de la compréhension que nous avons des rapports entre les hommes (de leur nécessité ou de leur contingence, de leur caractère originaire ou dérivé, de leur harmonie ou de leur conflictualité inhérentes, de leur potentiel libérateur ou aliénant, etc.). En ce sens, interroger l'histoire philosophique de l'amitié

²⁵ ARISTOTE, *Les politiques*, Livre I, 2, 1253-a, trad. Pierre PELLEGRIN, Paris, GF-Flammarion, 1993, p. 91-92.

peut s'avérer un exercice fertile voire nécessaire puisqu'il est en mesure de nous instruire sur le sens donné historiquement à la vie publique. Ultimement, la redécouverte du problème par la phénoménologie et les philosophies de l'existence contribue même à sa redéfinition : une des conclusions dévoilées par cette enquête est la tendance, marquant l'ensemble de la tradition philosophique, à exclure la question de la présence concrète et vécue à autrui, ou de lui refuser son irréductible altérité. Évincée par une tradition qui cherche à fixer la nature et les conditions d'un amour vrai, la question de l'altérité se voit aujourd'hui recouvrer enfin une place au sein d'une réflexion philosophique. S'il est possible d'attribuer, comme nous proposons de le faire, le refoulement du rapport à l'autre à l'histoire de la métaphysique, nous sommes amené à supposer que la résurgence de sa problématisation s'explique par une autre transformation de l'ontologie à l'œuvre. Voilà où pourrait bien aboutir cette réflexion.

Que nos intentions soient claires. Il ne s'agit en aucun cas d'une apologie de la sympathie, ni d'une morale de la compassion et de l'altruisme. Il s'en faut. Au contraire, nous interrogeons phénoménologiquement le sens de l'amitié en tant que participation affective – partage des affects, mais non leur simple contagion, nous y reviendrons –, afin d'en découvrir les potentialités, suite à quoi nous explorons le lien essentiel qui existe entre l'histoire philosophique du rapport à autrui et la constitution de paradigmes dominants pour l'analyse politique, le tout dans l'optique de dégager les conditions d'un espace public qui actualise la liberté humaine. La pertinence d'une telle approche consiste en ce qu'elle met en lumière certaines dimensions de l'existence que la philosophie et la pensée politique ont, depuis l'origine, cherché à exclure. Ce n'est que par l'exploration préalable de ce que la tradition a pris pour fondement de l'espace public que nous pouvons rigoureusement traiter la problématique de l'immanentisme. Il nous faut retracer l'origine et le mouvement de pensée qui l'a engendré, afin de voir s'il est possible, non pas de le rectifier historiquement pour parvenir à un fondement plus adéquat, mais d'en saisir la nature propre et de comprendre comment il donne forme au destin de notre civilisation. Voilà qui inscrit notre démarche dans une visée « déconstructrice », sans vouloir abuser des mots ; nous voulons faire voir la structure de notre fragile édifice intellectuel.

CHAPITRE I

UNE POLITIQUE DE L'AMITIE ?

CHAPITRE I

UNE POLITIQUE DE L'AMITIE ?

Puis donc que cette bonne mère [la nature] nous a donné à tous la terre pour demeure, nous a tous logés aucunement en même maison, nous a tous figurés à même patron, afin que chacun pût se mirer et quasi reconnaître dans l'autre; si elle nous a donné à tous ce grand présent de la voix et de la parole pour nous accointer et fraterniser davantage, et faire, par la commune et mutuelle déclaration de nos pensées, une communion de nos volontés; et si elle a tâché par tous moyens de serrer et êtreindre si fort le nœud de notre alliance et société; si elle a montré, en toutes choses, qu'elle ne voulait pas tant nous faire tous unis que tous uns, et ne peut tomber en l'entendement de personne que nature ait mis aucun en servitude, nous ayant tous mis en compagnie.

Étienne de LA BOETIE, *Discours de la servitude volontaire*

C'est aux racines de notre civilisation philosophique qu'il faut remonter pour voir pourquoi, comme se demande Jean-Claude Fraisse, auteur d'une étude sur la notion de *philia* dans la philosophie antique, l'amitié est un problème perdu et retrouvé²⁶. Selon Dimitri El Murr, deux explications peuvent être fournies pour rendre compte de la disparition d'une préoccupation pour les rapports affectifs mondains²⁷. D'une part, la problématisation philosophique de l'amitié se serait éteinte pour être restée cloisonnée à l'intérieur des catégorisations platonicienne et

²⁶ Jean-Claude FRAISSE, *Philia, la notion d'amitié dans la philosophie antique, Essai sur un problème perdu et retrouvé*, Paris, Vrin, 1974, p. 11-12.

²⁷ *L'amitié*, textes choisis et présentés par Dimitri EL MURR, Paris, Flammarion, 2001.

aristotélicienne, d'autre part, pour être passée au rang d'activité socialement non pertinente dans les doctrines libérales et individualistes modernes, quoique cette dernière hypothèse doive être envisagée avec précaution, puisqu'au fondement des théories modernes du libéralisme, notamment chez David Hume et Adam Smith, on retrouve une théorie morale qui repose avant tout sur un supposé sens universel de la sympathie et sur son mécanisme. Néanmoins, il n'est pas faux de prétendre que des sociétés basées sur l'échange commercial produisent des conditions sociales qui ne favorisent pas la pratique de l'amitié, par la raréfaction de ses espaces. C'est là, simplifiée peut-être à outrance, la théorie que défend Hannah Arendt d'une société de travail²⁸. Il va de soi que les causes d'ordres historique et métaphysique sont liées entre elles, et il est de notre propos d'expliquer en quoi, afin d'échapper aux écueils théoriques hérités de la tradition philosophique.

Avant toute chose, il faut se soumettre à un effort de définition. Car s'il est indéniable que l'amitié (la *philia* grecque, l'*amicitia* romaine ou la Fraternité moderne) est un continuum de la pensée politique, il est essentiel, pour autant, d'interroger non pas le sens de cette notion – puisqu'il n'est pas certain que les différents auteurs qui l'ont traitée soient même arrivés à en fournir un, ni à s'entendre sur quelque définition –, mais bien les différentes façons dont le concept aura été problématisé. Ce qui se dégage, en effet, de l'étude des textes antiques sur l'amitié est que celle-ci est une pratique qui pose problème et qui demande à être légitimée. Voilà l'exercice préalable qui permettra de comprendre ce qui se joue dans la reprise de ce problème par la philosophie contemporaine (avec les philosophies existentialistes, d'abord, et avec la phénoménologie, l'attention au rapport à autrui est en effet soutenue). On aurait donc tort de comprendre la présente étude comme une apologie de la sympathie. Il s'agit en effet moins d'une valorisation de cette forme affective que d'une tentative de la cerner comme problème philosophique, ce qui aura pour avantage de faire apparaître les raisons de son oubli dans la philosophie classique, et du même coup la pertinence de sa reprise comme question philosophique fondamentale, le tout afin de redonner aux relations interpersonnelles la place qui leur revient dans la théorisation de l'espace public.

²⁸ ARENDT, *Op. cit.*

1.1. De la *philia* à la Fraternité : l'amitié comme problème philosophique

L'amitié est certes une dimension de l'existence de tout un chacun, un sentiment dont chacun fait l'expérience à plusieurs moments de sa vie. Mais cela ne devrait pas suffire à la disqualifier en tant que question philosophique, puisque, comme la littérature sur le sujet en témoigne, son apparente accessibilité en tant qu'expérience quotidienne ne nous permet absolument pas d'avoir de ce phénomène une conception claire et définitive. La compréhension philosophique des rapports amicaux demande donc à être élucidée, autant à notre époque qu'à celle des Grecs anciens, dans la mesure où son intérêt n'est pas susceptible de n'intéresser strictement que la psychologie, la sociologie ou les « sciences comportementales », mais la métaphysique et l'ontologie au premier chef. Comme le remarque Fraisse,

selon que l'on considérera les rapports de l'homme avec l'homme comme essentiels ou accidentels, originaires ou dérivés, rationnels ou affectifs, tragiques ou heureux, aliénants ou libérateurs, inévitables ou indispensables, on sera nécessairement conduit à envisager différemment la relation de l'homme avec la nature ou avec Dieu, avec la vérité et le bien, avec l'histoire ou avec la société.²⁹

Dans l'histoire, argumente-t-il, il y a des idées qui sont oubliées pendant un moment, et puis reprises. Si les philosophes ont maintenu un grand silence sur la question des rapports à autrui, on peut facilement en déduire que cela tient à une métaphysique particulière, et c'est en ce sens que l'absence de la question devient significative. Chez les Grecs anciens, l'amitié était un thème crucial dont la discussion s'articulait autour de la nature et des conditions de la *philia*³⁰. Il s'impose donc de s'interroger sur le traitement que celle-ci a reçu dans l'Antiquité et sur les modifications conceptuelles dont elle est affectée avec l'avènement de la modernité. Les recherches inspirées de la phénoménologie, pour lesquelles les rapports à autrui dans la sphère du monde vécu revêtent une importance cruciale, dévoilent une chose : puisque nous admettons que l'occultation du problème est due à une

²⁹ FRAISSE, *Op. cit.*, p. 11-12.

³⁰ *Ibid.*, p. 12.

transformation dans l'histoire de la métaphysique, sa résurgence témoigne peut-être d'une autre transformation, dans un sens inverse. Nous nous proposons d'éclairer le sens de cette nouvelle ontologie qui se dessine et qui redonne peut-être à l'affect le statut originaire qu'il avait perdu au cours des siècles.

On découvre par l'étude de textes de la Grèce antique que la préoccupation pour la *philia* s'avère intimement liée à la métaphysique et à l'éthique. La réflexion sur la sagesse ne saurait en faire l'économie, puisque l'étude de l'amitié participe d'une définition de la vertu, et jette ainsi les bases de la philosophie pratique. Ainsi que le résume Fraisse :

Nous nous trouvons donc en présence, et d'une méditation qui ne fait pas de la solitude la voie étroite de la vérité, et de systèmes de pensée qui ne jugent pas nécessaire de choisir entre le pourquoi et le comment, entre la question de l'Être et la question de l'homme, entre la vérité de l'intérieur de l'homme et la mondanité de ses soucis. Autrui participe à la fois de l'intériorité et du monde.³¹

Interrogeons donc les Anciens, avec les précautions linguistiques que requiert une telle enquête : nous savons que la *philia* des Grecs est traduite par les Romains par *amicitia*, et par les modernes par amitié, *friendship*, *Freundschaft*, mais est-ce toujours la même notion dont ces termes rendent compte ? Le terme *philia* ne serait entré dans le vocabulaire courant qu'à la fin du V^e siècle avant J.-C. et serait issu de l'utilisation de *philotès*, formé à partir de *philos*, et qui peut être traduit par « cher ». *Philos* était en fait utilisé par Homère comme adjectif pronominal indiquant la possession et l'appartenance aussi bien que la proximité³². Il s'agit d'abord d'un rapport juridique et social que désigne l'usage premier de *philotès* : dans le monde homérique, le terme réfère aux traités de paix privés qui appellent un exact règlement de compte, d'où le sens de l'adage cité par Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* : « *Isotès, philotès* », qu'on traduit et cite toujours sous la forme : « Les bons

³¹ *Ibid.*, p. 18.

³² Pierre MACHÉREY, « Le "Lysis" de Platon : dilemme de l'amitié et de l'amour », dans *L'amitié*, sous la dir. de JANKELEVITCH, Sophie et OGILVIE, Bertrand, Hachette Littérature, 2003, p. 84.

comptes font les bons amis ». On observe toutefois un glissement de sens de la notion, qui en vient à définir non seulement un ordre juridique, mais aussi éthique, glissement autorisé par la définition de la justice énoncée dans *La République* de Platon, celle de « rendre à chacun son dû »³³. Cet impératif, qui définissait la règle de conduite envers les siens, le cercle de ses proches, décrit donc un sens primitif de la *philia*. Il faudrait le travail d'un historien de la philosophie pour restituer aux termes tout le(s) sens que leurs époques respectives leur confèrent. Pour les fins de la présente discussion, nous ne considérons pas utile d'en reconstituer l'histoire, mais nous pensons juste de nous pencher sur quelques textes et d'en faire ressortir les conceptions dominantes, et éventuellement en apprécier les tournants majeurs, ceux qui auront conduit à la dévalorisation des affections mondaines dans les préoccupations des philosophes. L'enquête – qui ne prétend pas résoudre l'équivocité de la notion, mais laisse ce problème délicat pour un autre travail – s'intéresse d'abord aux pensées développées dans la Grèce antique afin de tracer l'émergence du problème et de déceler les principales orientations que son traitement a reçues dès l'origine. Bien qu'une réflexion sur le thème était déjà présente chez Homère, et qu'on attribue généralement à Pythagore la paternité de la notion, il revient à Platon et Aristote d'enraciner leurs réflexions sur la nature et les conditions du rapport affectif dans la métaphysique et la philosophie morale. Leurs pensées figurent parmi les plus déterminantes pour l'ensemble de la tradition, à plus forte raison parce qu'elles débouchent sur des conceptions politiques au fondement des institutions réelles qui ont tenté de répondre à l'idéal de justice qu'elles ont initié. Ce qui est intéressant dans leurs études, et c'est la raison pour laquelle nous ne pouvons faire l'économie d'une courte analyse de quelques uns de leurs textes, c'est qu'elles abordent l'amitié comme une pratique problématique qu'il s'agit de légitimer. Ainsi doivent être lus leurs efforts de théorisation.

Platon introduit une dissociation entre l'amour et l'amitié, et par le fait même une rupture au sein de ce que Michel Foucault a nommé une « esthétique de

³³ *Ibid.* p. 85.

l'existence », caractérisée par la valorisation de l'amitié, de la rencontre³⁴. Par le renversement du rapport antique amitié/amour, Platon discrédite le plaisir partagé au profit d'une relation idéale avec un Autre absolu, le divin, l'inaccessible objet d'amour : le Beau, le Vrai, et par suite, le Bien et le Juste³⁵. Il se profile une éthique du désir, qui, dans la pensée platonicienne, fonde un idéal de renoncement, disqualifiant ainsi le plaisir physique et préparant par là un oubli de l'amitié dans lequel le seul objet de la vie affective devient l'amour d'un absolu, éthique que le christianisme se réappropriera et qui servira, facile de comprendre en quoi, sa conception du monde et sa morale fondée sur l'amour du prochain et la charité. Aristote offre une typologie des diverses relations d'amitié mais ne les légitime pas, il les problématise plutôt. Ainsi, même si sa théorie apparaît d'emblée en contradiction avec celle de son maître, nous retrouvons chez tous deux un même rejet de la conception traditionnelle juridique et une tentative de refonder ces pratiques. Voilà pourquoi devant la valorisation platonicienne de l'*éros* au détriment de la *philia*, Aristote entreprend de lui redonner une place, cherchant par une enquête rationnelle ses conditions de possibilité, l'enracinant dans la condition humaine, sans pour autant échapper à la tentation de la subordonner à un ordre métaphysique : seule l'amitié entre hommes vertueux est valable et apte à rapprocher du divin, restriction qu'imposent de la même façon stoïciens et épicuriens, pour qui seuls les sages sont véritablement amis. Nous nous éloignons du sens premier de la *philia*, celui d'une relation sociale substituant dans la cité démocratique les liens de parenté.

Suite à la définition énoncée dans la *République* par Polémarque, voulant que la justice soit de rendre à chacun son dû, le bien à ses amis et le mal à ses ennemis, Platon récuse cette conception juridique comme inapte à réaliser la justice³⁶. Dans le

³⁴ Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.

³⁵ MACHEREY, *Op. cit.*, p. 79. Il est par ailleurs intéressant de remarquer ce « glissement » dans la terminologie patonicienne, alors que ses dialogues s'intéressent davantage à la vie publique, c'est-à-dire que sa métaphysique n'était peut-être pas d'emble conçue pour être « appliquée » aux affaires humaines. Nous y reviendrons.

³⁶ PLATON, *La République*, trad. Georges LEROUX, Paris, Flammarion, 2002, [331e].

dialogue, Socrate en démontre le côté fallacieux du fait que, l'âme humaine étant souvent embrouillée, il lui est impossible de reconnaître en toute certitude ceux qui sont véritablement honnêtes et gens de bien. Cette discussion sert de préambule à l'exposition de sa thèse selon laquelle l'amour est la condition de l'éthique, ce qui apparaît clairement dans *Le Banquet*, où, après une exposition d'opinions communes et infondées, l'*Éros*, la force aimante du cosmos, reçoit l'attribut de faire passer du non-être à l'être³⁷. Cette recherche permet bien sûr de se prémunir de jugements faux et de s'extraire du monde des préjugés et de l'opinion dans laquelle nous baignons toujours, pour le philosophe. Toutefois, elle induit une dévalorisation de l'amitié comme affection concrète entre les hommes. Celle-ci enfermerait dans la même confusion.

On doit lire le dialogue aporétique du *Lysis* avec cette idée pour toile de fond³⁸. Lorsque Socrate déclare aux jeunes gens avec qui il s'entretient qu'ils ont de la chance de connaître une telle affection mutuelle, et que lui, qui est vieux, ne connaît même pas ce qui peut faire qu'on devienne ami l'un de l'autre, il s'agit d'une façon subtile de discréditer ces rapports. Dès lors qu'il interroge Ménexène, qui dit avoir expérience en ce domaine, surgit le problème de la définition de la *philia*. S'agit-il d'une attirance des semblables ou des contraires ? L'amitié implique-t-elle réciprocité d'égaux ? C'est suite à cette interrogation que Socrate mène l'entretien vers l'expression la plus juste de l'idée platonicienne de l'amitié. Si on ne peut attendre la réciprocité de l'affection, puisqu'il ne nous appartient jamais d'orienter les sentiments des autres, et qu'on ne peut s'assurer de l'authenticité des sentiments d'autrui, l'amitié doit être considérée non comme une relation horizontale entre deux êtres, mais comme relation verticale d'un sujet à un objet, auquel on s'attache parce qu'il est aimable, et non pas volonté de recevoir son affection en retour³⁹. Platon souligne ici la facticité des rapports d'affection mutuelle, auxquels devrait se

³⁷ PLATON, *Le Banquet et Phèdre*, trad. Émile CHAMBRY, Paris, Flammarion, 1992 (1964), pp. 11-96.

³⁸ PLATON, *Lysis*, trad. Louis-André DORION, Paris, Flammarion, 2004.

³⁹ MACHEREY, *Loc. cit.*, p. 93.

substituer l'amour du Beau et du Vrai, tel que cela ressort des dialogues consacrés à l'Éros, *Le Banquet* et *Phèdre*.

Afin de discréditer la théorie sophistique, l'argument de Socrate veut que ce qui est semblable ne puisse mener qu'à la jalousie et à la dispute. On en vient à croire que l'ami soit le dissemblable, qui, lui, est complémentaire. Comme le montrent les exemples du riche et du médecin, le pauvre et le malade en sont l'ami car ils représentent ce dont ils ont besoin. L'objet de l'amitié se lie au besoin et donc ne lui correspond plus la définition d'un simple élan affectif, libre et spontané. C'est donc dire que le sentiment affectif est toujours lié à une absence, à un manque, que comblerait la présence ou la possession de l'objet aimé. Voilà ce qui explique le statut intermédiaire de l'Éros, décrit dans *Le Banquet* comme le *daimôn* assurant la communication entre les hommes et les dieux⁴⁰.

Le *Lysis* procure donc des indications permettant d'appuyer les thèses des autres dialogues sur l'amour et de fonder l'éthique du désir, dont nous disions qu'elle a contribué à évacuer la primauté des rapports affectifs mondains, rejetés comme illusoire ou aliénants, mais bien qu'il s'agisse du seul dialogue expressément consacré à l'étude de la *philia*, il ne parvient pas pour autant à en fournir une définition claire. Socrate clôt en effet la discussion par une aporie, déclarant : « Lysis et Ménexène ! nous nous sommes tous couverts de ridicule [...] car ceux-ci qui s'éloignent [les pédagogues chargés de raccompagner les jeunes interlocuteurs de Socrate] diront que nous croyons être amis les uns des autres – et, de fait, je me compte au nombre de vos amis –, mais que nous n'avons même pas réussi à découvrir ce qu'est un ami⁴¹ ». Sans doute la fin aporétique du dialogue

⁴⁰ *Ibid.*, p. 96.

⁴¹ PLATON, *Lysis*, *Op. cit.*, [223b], p. 258. Insinuer de la sorte que le dialogue les ait rendu amis, bien qu'il n'ait pas permis de rendre par le langage le sens de cette relation, signifie peut-être que l'amitié est innomable, insaisissable, mais qu'elle survient néanmoins, que dans la parole que partagent les hommes libres et égaux, elle est imminente. Ce point de vue est peut-être davantage aristotélicien (nous y arrivons) ; ce n'est certainement pas ce à quoi conclut Platon.

exprime-t-il précisément le renversement qu'il effectue au sein de la hiérarchie traditionnelle amour/amitié. Ainsi que le résume Pierre Macherey :

Mais est-ce que c'est même quelque chose, l'amitié ? Est-ce autre chose qu'une réalité évanescence, qui vous glisse entre les doigts, un fantôme, ou en tout cas une apparence, impossible à fixer et à définir clairement, à la différence de l'amour, qui est quelque chose de bien réel, en tout cas qui indique la voie, l'élan pouvant conduire à la réalité et à la vérité celui qui sait trouver le juste sens de son trouble affectif.⁴²

Voilà exprimé tout le sens de l'*Éros*, qui pousse à comprendre comment l'éthique platonicienne de l'amour du Beau et du Vrai se constitue en réponse à la problématisation d'une pratique courante chez les Grecs, afin d'en fonder la légitimité. Pour Michel Foucault, c'est à la problématique de l'usage des plaisirs que répond la mise en question platonicienne d'une morale basée sur la recherche des plaisirs du corps, dans lesquels nous rangeons aussi l'amitié, qui à la base correspond à un idéal de plaisirs partagés et qui par ailleurs, dans la culture de la Grèce antique, n'imposait pas de restrictions en termes de sexualité. L'effort de Platon ne vise pas tant à fixer les règles de cette pratique qu'à énoncer les conditions dans lesquelles la force érotique des amants pourrait établir un rapport avec l'être vrai. Le passage de la déontologie à l'ontologie est ici évident. Pour Foucault, Platon exprime un moment de ce qui doit être lu comme « une histoire de l'"éthique" entendue comme l'élaboration d'une forme de rapport à soi qui permet à l'individu de se constituer comme sujet d'une conduite morale⁴³ ». Et ce qu'il faut comprendre de la façon de se conduire prônée par l'érotique platonicienne est précisément qu'elle ne correspond pas tant à une austérité et à un renoncement au désir qu'à une valorisation du Beau. Il s'agit en effet d'un idéal de stylisation de la pratique de l'amour des garçons, d'un effort visant à procurer à l'existence sa forme la plus accomplie. Chez Platon, la discussion sur ce qui doit faire l'objet de l'amour, à savoir quel amant mérite d'être aimé et pourquoi, devient d'ordre ontologique, au lieu de n'être simplement que déontologique. On se demande davantage ce qu'est le

⁴² MACHEREY, *Loc. cit.*, p. 98.

⁴³ FOUCAULT, *Op. cit.*, p. 324.

véritable amour. Qu'est-ce qui constitue l'être de l'amour ? La réponse à cette question dictera l'« ordre d'une économie des plaisirs assurée par la domination qu'on exerce de soi sur soi⁴⁴ ».

Lorsque Diotime et Socrate, dans *Le Banquet* et dans *Phèdre* prêchent en faveur d'une conduite sexuelle plus ascétique, c'est donc moins par prudence ou austérité qu'en raison du recentrage philosophique de certaines questions qui touchent non seulement aux pratiques quotidiennes mais également à la constitution d'un sujet. C'est pourquoi y sont d'emblée discrédités les élans affectifs envers de jeunes hommes superficiellement ornés de parures ou simplement efféminés⁴⁵. Bien que les amours strictement masculines aient été pratique courante dans l'Antiquité grecque, on observe déjà, dans la littérature, qu'elles sont l'objet de disqualification. Ce qui est interrogé dans la quête platonicienne de l'être de l'amour, c'est le rapport à la vérité. C'est pourquoi c'est le sage qui est objet de l'amour le plus vrai, le plus « valable », puisque lui seul est en mesure de trouver la voie du véritable amour, lui seul vise l'être même de l'amour.

À l'explication platonicienne d'un rapport d'assimilation de l'âme à son objet, Aristote répond par une enquête où l'amitié correspond davantage à un modèle d'égalité⁴⁶. Celle-ci apparaît tout de suite comme proprement humaine, ce qui exclut les êtres inanimés et les animaux, qui auparavant ne l'étaient pas, ni dans la définition courante ni chez Platon. Aristote part du point de vue de son maître selon lequel l'amitié n'est qu'une manifestation de l'amour pour le Bien, mais cherche plutôt à déterminer en quoi elle est essentielle au bonheur et à une vie morale accomplie.

Aristote se fie à la définition traditionnelle du mot, celle d'un échange de service ou encore d'un aspect particulier de l'ordre universel ; il n'admet qu'elle soit

⁴⁴ *Ibid.*, p. 315.

⁴⁵ PLATON, *Phèdre*, *Op. cit.*

⁴⁶ EL MURR, *Op. cit.*, p. 34-35.

ni un *pathos*, ni une forme de délire comme l'*éros* platonicien⁴⁷. L'amitié est néanmoins distincte des accords et des obligations strictement juridiques qu'impose la sphère politique. Cette objectivité juridique, dit Jean-Claude Fraisse, aurait quelque chose d'extérieur, de superficiel par rapport à l'amitié. On peut tout de même observer que chez Aristote, le bien-être commun repose sur une condition primordiale : l'amitié entre citoyens. La cité est construite sur le dialogue. Ce n'est que dans ce « parler-ensemble » que nous apprenons à être humain. Voilà sans doute pourquoi la pratique quotidienne de l'amitié est la condition de sa survie. En effet, la *philia* aristotélicienne ne survit pas à de longues séparations. Cela mène à identifier une dernière caractéristique de l'amitié : l'intimité qu'elle requiert. On voit ici comment la question de la parole, qui est, depuis Aristote, au cœur de l'activité politique, est par ailleurs centrale à l'amitié. Nul ne peut se dire ami d'untel sans que l'autre ne se sache affecté du même sentiment, à la différence de l'amour, qui, s'il implique parfois la « déclaration », n'est pas toujours pour autant réciproque. L'amitié, au contraire, n'a pas besoin de se dire, mais se fonde dans une pratique quotidienne, un ensemble d'actes par lesquels l'affection est ouvertement offerte⁴⁸. La beauté de la pensée d'Aristote est de vouloir évaluer les potentialités de cette ineffable intimité, qui appelle l'ami à aimer son ami « en tant qu'il est ce qu'il est⁴⁹ ». Voilà sans doute ce qu'exprimait Montaigne, justifiant son affection pour Étienne de La Boétie par son célèbre : « parce que c'était lui et parce que c'était moi ».

Il se dégage donc de l'amitié une conception selon laquelle la fin en est la vie commune et le critère la bonne vie, ce qui permet de croire que dans les formes potentielles de la cité, l'amitié entre citoyens représenterait la plus parfaite, bien que difficilement atteignable puisque le nombre des amis est préférablement restreint et que l'amitié suppose l'entretien de la relation par la rencontre et la proximité⁵⁰. De

⁴⁷ FRAISSE, *Op. cit.*, p. 198.

⁴⁸ EL MURR, *Loc. cit.*, p. 16.

⁴⁹ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 3, 1156 a 16, cité par FRAISSE, *Op. cit.*, p. 202.

⁵⁰ Sans doute est-il vain d'imaginer une société d'égaux, sans hiérarchie ni rapports de pouvoir, mais le philosophe évalue la possibilité du modèle s'en rapprochant le plus.

plus, l'amitié parfaite, privilège des vertueux, demeure un phénomène isolé et rare. Dans *Les politiques*, Aristote refuse l'idée platonicienne selon laquelle la cité ne se forme qu'en vue de pourvoir (équitablement) aux besoins matériels de chacun et de s'assurer une mutuelle sécurité. La cité est décrite comme communauté de la vie heureuse et autarcique pour ses membres, alors que toutes les activités de la vie commune qui la permettent, poursuit-il, sont l'œuvre de l'amitié comme « choix réfléchi de vivre ensemble⁵¹ ». On sent ici aussi l'aspect strictement juridique de la définition de la *philia* évacué au profit d'une recherche de la bonne vie, ce qui confirme un des premiers énoncés de l'*Éthique à Nicomaque* sur l'amitié, voulant que « quand les hommes sont amis il n'y a plus besoin de justice, tandis que s'ils se contentent d'être justes ils ont en outre besoin d'amitié, et la plus haute expression de la justice est, dans l'opinion générale, de la nature de l'amitié⁵² ». La justice, qui est donc l'apanage de l'amitié dans sa forme achevée et la plus parfaite, viendrait pallier une conception trop juridique de la politique. Celle-ci ne se réaliserait qu'à la faveur de la vertu, accomplissement d'une égalité dans la perfection des rapports à l'autre, dont la valeur en vient à dépasser la sienne propre.

Or, une question se pose ici : l'idéal d'autarcie ne contrevient-il pas à cette idée d'une bonne vie dans la communauté. L'homme sage et heureux, s'il est en autarcie, n'aurait en principe pas besoin d'amis. Aristote répond à ce problème par la distinction qu'il a toujours opéré entre amis utiles et amis en vue du plaisir, dont l'homme heureux n'a pas besoin. En revanche, il désirera s'unir à l'homme bon avec qui il pourra partager sa joie et son bonheur. Il subsiste néanmoins des raisons de croire que cette valorisation de la vie commune n'est pas absolue. La vie est bonne pour être perception et connaissance, mais celles-ci ont toujours un caractère strictement individuel, et bien que la vie partagée procure l'avantage de mettre en commun les activités sensibles et cognitives, elles ne peuvent apparaître que

L'amitié requiert l'égalité, mais peut s'accomoder d'une hiérarchie, comme c'est le cas dans le paradigme de la famille. L'amitié restaurerait l'égalité entre des êtres que la nature a fait différents, c'est en ce sens qu'elle pourrait être comprise comme la condition prépolitique de la politique. Nous y reviendrons.

⁵¹ ARISTOTE, *Les politiques*, III, 9, 1280-b, *Op. cit.*, p. 236-237.

⁵² ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1, trad. J. TRICOT, Paris, Vrin, 1994, p. 383.

secondaires et superficielles au sage qui en fait l'expérience. Comme l'explique Fraisse : « tout ce qui est satisfaction corporelle est éprouvé par chacun pour son propre compte, et le plaisir de la conversation lui-même est pour le sage quelque chose de superficiel, dont le besoin mettrait en cause la sagesse.⁵³ » Cette objection trouve toutefois ses limites dans la distinction nécessaire entre l'homme sage et le dieu. S'il est vrai que le dieu ne nécessite aucun objet qui lui soit extérieur pour exister comme tel, cela ne signifie pas que l'homme, même menant une existence purement contemplative, puisse le faire sans recours à l'ami, avec qui la communion devient la fin de l'existence commune, dans la mesure où elle participe de la conscience que j'ai de moi-même. La vertu consistant en une forme d'accord avec soi-même, le vertueux (ne) trouve (que) dans l'*alter ego* une altérité qui l'unifie lui-même⁵⁴. En ce sens, pour Aristote, une vie humaine qui connaît l'amitié se rapproche davantage de la divinité.

La prise de conscience commune opérée par l'amitié ne mène pas à l'indétermination des individualités dans un *logos* duquel chacun participerait, mais plutôt à la reconnaissance d'un nous originaire, pour ainsi dire, qui n'est pas sans rappeler, comme le remarque Fraisse à juste titre, l'espace intersubjectif décrit par la phénoménologie, espace aménagé par la conscience que j'ai d'autrui comme autre « moi », dans lequel s'insère l'ensemble de nos projections communes. Voilà qui témoigne en faveur de l'amitié comme ouverture à une existence plus authentique, thématique par Aristote comme accession à la bonne vie, et procure une portée ontologique à l'argument selon lequel seule l'altérité de l'autre permet de rassembler la conscience sur son propre fondement⁵⁵.

⁵³ FRAISSE, *Op. cit.*, p. 240.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 234.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 244-245. Bien qu'il s'agisse encore d'autrui comme « autre moi » (*alter ego*). Nous évaluerons plus loin en quoi cette ontologie (du Même et de l'Un) s'est montrée aporétique, et concluons qu'elle en appelle à un projet d'ontologie de l'être-les-uns-avec-les-autres qui restitue à autrui son altérité radicale et à la séparation des consciences sa dimension proprement infranchissable. Nous découvrirons que la question de la pluralité constitue le grand refoulement de la métaphysique occidentale et évaluerons quelles conséquences délétères cela a eu du point de vue de la politique.

En dépit de l'effort aristotélicien pour donner ses lettres de noblesse à la pluralité humaine, dont l'amitié, inscrite dans la disposition éthique de la conscience, offrirait un témoignage des plus patents, la postérité tend vers un oubli ou un refoulement de cette dimension néanmoins irréductible de la condition humaine. Dans la tradition stoïcienne, l'amitié est d'ailleurs relayée au statut de secondaire ou accidentel, avant d'être carrément désavouée chez les penseurs chrétiens. Pour Fraisse, c'est en partie le stoïcisme qu'il faut « blâmer » pour le rejet de l'aspect mondain de la sympathie. L'amour est plutôt l'objet de leur quête philosophique, mais loin de correspondre à une expérience au sein du monde, il constitue l'ordre même du cosmos et la puissance qui en fait l'unité. En ce sens, le stoïcisme

renoncera à l'envisager [l'amitié] au sens d'une relation interpersonnelle concrète, et ramènera par contre-coup une telle relation à un sens utilitaire, que viendra tempérer un culte des sentiments affectueux, pris dans leur simple agrément et sans considération d'une portée plus élevée. Il préparera par là cet oubli de l'amitié qui est le fait de la première philosophie chrétienne, pour qui Dieu seul fait de l'autre un prochain.⁵⁶

Il s'agit d'un universalisme radical que défendent les stoïciens, et on comprend aisément comment l'amitié concrète, celle qui implique le partage des plaisirs, tombe dans leur discrédit. C'est d'ailleurs appuyés sur cet idéal universel qu'ils ont valorisé l'amitié entre les sages, mais sans que ces derniers la fassent reposer sur le rapport interpersonnel. Dans l'élan affectif, c'est l'homme dans son appartenance au *lógos* universel qui est visé, et non l'ami⁵⁷. Voilà pourquoi ils ont cru possible l'amitié à l'échelle cosmique entre les sages sans jamais la faire dépendre d'une connaissance mutuelle, ce qui vient exclure fermement l'idéal d'une vie commune et d'une pratique quotidienne de l'intimité. L'Antiquité nous mènerait donc sur la voie d'une dévalorisation de l'idéal de plaisir partagé au profit d'une éthique de l'amour que le christianisme cherche à développer à la suite du platonisme et du stoïcisme. Il en résulte un rejet des modes terrestres de

⁵⁶ *Ibid.*, p. 24-25.

⁵⁷ EL MURR, *Op. cit.*, p. 39.

socialisation : l'amour de Dieu et la communion dans le Christ redéfinissent les critères de toute communauté. Sans tirer ici toutes les conséquences pratiques de ces courants, nous remarquons qu'il s'agit de subordonner l'amitié à un idéal transcendant : l'amour de Dieu, de la sagesse ou d'un *lógos* éternel. Derrière le républicanisme romain (fondé sur la doctrine d'Aristote) se profile en effet une définition canonique de l'amitié : ensemble des devoirs qui engagent deux êtres dans une réciprocité parfaite, dont l'unique fin est la sagesse heureuse. En somme, la recherche antique des conditions de la *philia* et de *l'amicitia* engage une tradition politique, dans laquelle les affections mondaines – et, par conséquent, l'expérience de l'altérité comme de l'extériorité – sont exclues : l'amitié véritable ne s'avère ni plus ni moins qu'une abstraction.

Pour redonner à l'amitié le statut d'une expérience mondaine digne de considération philosophique, il faudra attendre le moment de l'histoire où la recherche de la vérité tente de se départir de Dieu comme unique référent, et s'enracine dans une réflexion sur l'homme dans son rapport à l'humanité. C'est avec les humanistes de la Renaissance qu'on observe d'abord ce mouvement, qui donne lieu à une transposition de l'amitié de la sphère éthico-pratique à celle de la constitution de la subjectivité⁵⁸. Les témoignages de Montaigne en faveur de son amitié avec Étienne de La Boétie sont sans doute à apprécier en ce sens. Dans le célèbre alexandrin – de prime abord tautologique –, qui explique son attachement pour le Bordelais : « Parce que c'était lui ; parce que c'était moi », Montaigne écarte toute hypothèse expliquant l'amitié par l'attraction des contraires ou l'utilité (comme chez Platon), le plaisir ou la vertu (comme chez Aristote), pour conférer à cette passion singulière l'aptitude de générer l'union, voire l'absorption de deux êtres en une volonté commune. « Profondément a-téléologique, hors de tout souci de l'utile, de l'agréable ou même du bien-commun, la quasi-gémellité des amis [...] ne renvoie qu'à elle-même.⁵⁹ » Cette expérience revêt pour l'auteur des *Essais*, qui, à l'en croire, serait lui-même né de son amitié pour le jeune La Boétie (qu'il aurait d'abord connu

⁵⁸ *Ibid.*, p. 62.

⁵⁹ *Ibid.*

par son *Discours de la servitude volontaire*), une importance cruciale dans le processus de subjectivation. C'est aussi ce qu'exprimait La Boétie, pour qui la nature nous aurait fait semblables « afin que chacun pût se mirer et quasi reconnaître dans l'autre⁶⁰ », et qu'alors par le don de la parole, nous puissions « fraterniser ». Bien que distincte de l'attachement filial, l'amitié de ces humanistes ne valorise pas moins la figure privilégiée du frère. La femme est en effet exclue de cette relation toute singulière, comme elle le sera de la fraternité révolutionnaire.

Bien qu'un rôle de subjectivation soit attribué à l'amitié aux balbutiements des temps modernes, celui-ci est bientôt dépassé par l'« invention » d'un état de nature devant dicter les modes d'organisation de la communauté humaine : soit il s'agit d'instaurer un pouvoir souverain pour limiter les vellétés violentes, soit il s'agit de nouer un pacte ou un contrat pour rétablir une nature humaine corrompue par la société. Le XVIII^e siècle renonce à attribuer à la fraternité le caractère spéculaire qu'y voyaient les humanistes bordelais, puisque leurs propres observations permettraient de déceler précisément les attributs de la « nature humaine », et donc d'édicter les structures politiques aptes à en favoriser l'émancipation. Par un renversement caractéristique du républicanisme, les temps modernes voulant affirmer l'individu souverain font passer l'amitié d'un ensemble de devoirs et d'obligations à une fraternité réputée naturelle.

Pour les modernes, cet idéal, dont la pensée de Rousseau a été l'expression, repose sur l'idée que la compassion est le sentiment le plus universel. C'est de là que provient l'idée de fraternité, d'une solidarité dans le malheur et la peine. La compassion semble en effet l'affect le plus naturel et le plus universel, puisqu'il éprouverait tout homme normalement constitué à la vue de la souffrance d'autrui. Les révolutions modernes s'érigent sur ce « fondement idéal d'un sentiment qui, gagnant tout le genre humain, établirait une société où les hommes pourraient

⁶⁰ Étienne de LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire*, présentation par Simone GOYARD-FABRE, Paris, Flammarion, 1983, p. 141.

réellement être frères.⁶¹ » Il n'est pas nécessaire d'élaborer sur les dérives romantiques de cet idéal de la figure du frère, qui, outre qu'elle confine la communauté à son paradigme pallocentriste, finit par l'enraciner dans l'appartenance à un État national territorial⁶², mais nous pouvons néanmoins dégager que, dans la pensée des Lumières, ce sont les institutions sociales corrompues qui répandent l'injustice ; il n'y aurait qu'à rectifier les structures sociales pour laisser libre cours au mécanisme universel de la sympathie qui caractérise la nature des hommes. Ainsi que l'exprime la marquise de Condorcet, héritière des Lumières et traductrice des ouvrages d'Adam Smith sur les sentiments moraux : « Ôtez seulement l'extrême inégalité qui met le pauvre trop loin du riche pour en être connu, le riche trop loin du pauvre pour l'apercevoir et pour que la voix de l'humanité arrive jusqu'au fond de son cœur⁶³ ».

Une analyse de Hannah Arendt dévoile que cette aptitude fondamentale n'appartient pas tant à la constitution d'être de l'homme qu'à des circonstances historiques spécifiques. Il lui apparaît évident que ce sentiment ne peut naître que parmi les humiliés, les exclus, les parias. L'apparente fraternité (elle parle de chaleur) qui existe chez les peuples exclus et miséreux institue une telle frontière entre eux et le monde que celui qui veut compatir avec eux ne le fait que par honte du monde. Ainsi retirés d'un monde qui fait honte,

on n'a plus besoin [...] de voir le monde visible, seules la chaleur et la fraternité d'hommes étroitement serrés les uns contre les autres peuvent

⁶¹ Hannah ARENDT, « De l'humanité dans de "sombres temps". Réflexions sur Lessing », dans *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 23.

⁶² La polarité ami/ennemi que Carl Schmitt prend pour distinction fondatrice de la sphère politique comme telle est sans doute à comprendre dans cette tradition romantique. Elle ne définit en somme qu'une doctrine juridique de l'hostilité. La conceptualisation du politique que nous voulons développer à partir de l'amitié tient davantage d'une méditation sur les dimensions de l'existence sollicitées par l'expérience absolument fondamentale de la pluralité humaine. Voir Carl SCHMITT, *La notion de politique*, trad. M.-L. STEINHAUSER, Paris, Flammarion, 1992 (1963).

⁶³ Sophie de GROUCHY, marquise de CONDORCET, *Lettres sur la sympathie*, Présentation et annotations par Jean-Paul LAGRAVE, L'étincelle éditeur, 1994, p. 178.

compenser l'irréalité mystérieuse qui affecte les relations humaines, chaque fois qu'elles se développent dans une acosmie absolue et sans être reliées à un monde commun à tous. Dans une telle absence de monde et de réalité, il est facile de conclure que l'élément commun à tous les hommes n'est pas le monde, mais une « nature humaine » interprétée de telle ou telle façon ; peu importe qu'on mette l'accent sur la raison, identique chez tous les hommes, ou sur un sentiment chez tous identique, tel que la faculté de compatir.⁶⁴

Avec l'exemple d'une amitié entre un Allemand et un Juif sous le troisième Reich, Arendt montre qu'il relèverait pour eux d'une évasion de la réalité que de s'affirmer tous deux hommes et de faire ainsi fi de la loi leur interdisant toute relation. Ce qu'ils pouvaient vraiment dire est qu'ils étaient Juif, Allemand, et amis ; sans sentiment de culpabilité d'un côté, ni complexe d'infériorité ou de supériorité de l'autre⁶⁵. Le véritable signe d'humanité constitue l'appartenance à la réalité et l'amitié qui s'y construit par-delà les circonstances historiques, et non pas un déni de ou un défi à celles-ci, invoquant une commune nature. Ce qui justifie ce déni n'est pas nécessairement faux, et serait une réponse tout à fait compréhensible à un état de fait « inhumain », dit Arendt, mais demeure politiquement non pertinent⁶⁶.

Nous devançons ici l'argumentation de quelques moments. Ce qu'il s'agit de comprendre, pour l'instant, est que ne peut être déduite une nature humaine en

⁶⁴ ARENDT, *Loc. cit.*, p. 25. Les Anciens avaient une compréhension de la compassion bien distincte de celle des modernes. Aristote avait mis sur le même pied d'égalité peur et compassion, comme étant liées, Cicéron, compassion et envie ! Il apparaît tout de suite que ce qui est en question dans le jugement de ces philosophes est l'idée d'égoïsme (peur pour soi, envie du bien de l'autre). On peut donc tirer, avec Arendt, la délicate conclusion que partager la joie d'autrui (com-*passion* = sentir avec) est un sentiment supérieur à celui de souffrir devant la souffrance d'autrui. Car la joie, contrairement à la souffrance qui pousse davantage au discours, introduit un véritable dialogue humain, véritable « en ce qu'il est entièrement pénétré du plaisir que procurent l'autre et ce qu'il dit – la joie, pour ainsi dire, en donne le ton. » Arendt, *Ibid.*, p. 24-25. Il est peut-être vrai que l'envie en empêche le libre développement, mais ce à quoi s'oppose la compassion, c'est la cruauté, dit Arendt, non l'envie. On retrouve d'ailleurs dans le plaisir autant que dans la douleur la caractéristique qu'ils sont tous deux muets, s'expriment par des sons et non nécessairement par la parole.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 33

⁶⁶ *Ibid.*, p. 26.

l'absence de monde commun, qui repose lui-même sur plusieurs conditions, dont une distance suffisante entre les êtres, ainsi que leur participation active à la construction de ce monde par la voie de la parole, notamment, comme manifestation de ce qu'elle nomme *action*. C'est en ce sens que la *polis* grecque garantissait un espace commun : elle était basée sur le dialogue et, pour autant, était garante de l'humanité du monde. Pour Arendt, le monde est humain non pas lorsqu'il est construit par les humains selon des critères qu'on croit appartenir à leur nature, mais lorsque les hommes en parlent entre eux, qu'il est objet de dialogue⁶⁷. L'humanité, pour les Grecs anciens, inventeurs de la *polis*, avait donc cette dimension d'être par essence partagée avec d'autres hommes, distincts et égaux *de par leur appartenance au monde commun à tous*. Arendt met en lumière ce que les Anciens avaient toujours maintenu dans l'ombre. Si elle en appelle au sens qu'ils donnaient à la *polis*, son analyse de l'action (que nous étudierons dans les chapitres à venir) dévoile en effet que la politique repose sur ce principe fondamental : la pluralité. Son analyse de la condition humaine donne en effet à penser l'irréductible altérité que le monde antique a voulu nier, comme l'a démontré notre courte incursion dans l'étude des conceptions philosophiques de l'amitié.

Nous comprenons maintenant d'où il vient que la rencontre mondaine a été refoulée. Nous pouvons dès lors poursuivre par l'exploration des ouvertures permises par le tournant phénoménologique de la philosophie. Formulons donc clairement, sans plus attendre, ce que nous entendons par le phénomène de l'amitié, afin de justifier l'hypothèse selon laquelle il permettrait de repenser les conditions de possibilité de la politique.

1.2. Une approche phénoménologique

Définir rigoureusement l'amitié impliquerait qu'on la distingue de l'amour, cependant, le thème de l'amour ne nous intéresse pas comme tel, il serait donc périlleux de s'aventurer dans un champs si vaste et si riche. Ne nous y risquons pas. Nous comprendrons bientôt que notre entente du phénomène de l'amitié ne l'exige

⁶⁷ *Ibid.*, p. 34.

d'ailleurs point. Ce que nous pouvons dire sans risque, bien que cela tienne d'opinions communes sur l'amitié, c'est que contrairement à la passion de l'amour, l'amitié aurait toujours un caractère rationnel. Bien qu'il existe un élan affectif parfois incompréhensible qui lie les amis entre eux, chacun est toujours plus ou moins en mesure de justifier rationnellement son amitié pour l'autre. Cela tient probablement au fait que, contrairement à l'amour, qui peut naître d'un coup de foudre entre individus que tout éloigne socialement, l'amitié repose sur la pratique quotidienne qui induit une « construction commune du temps⁶⁸ ». De toute évidence, il revient à la société de générer les lieux et les prétextes de ces rencontres, mais l'amitié qui se noue répond à la volonté d'un aménagement commun de ces espaces. Si la relation des amants tend à s'extraire du monde et à suspendre le temps de l'expérience quotidienne, l'amitié s'y insère et son entretien construit précisément le rapport au monde concret, qui ne dépend que de l'action réciproque des amis. L'étude psychosociologique de Jean Maisonneuve et Lubomir Lamy, *Psychosociologie de l'amitié*, révèle que les rapports affinitaires s'expliquent en fait moins par les déterminations extérieures, ensemble de facteurs sociaux et culturels – bien qu'il est absolument nécessaire que soit établi et préservé *l'espace du contact* –, que par l'expérience proprement humaine de l'élan affectif. Si cette discipline dévoile qu'on ne peut donc réduire l'amitié à l'intrication de facteurs objectifs, structurels ou culturels, elle ne parvient qu'à la simple conclusion « que les amitiés sont d'abord un certain vécu, lié à l'attrait (et à l'attachement) actuels et mutuels des personnes *qui s'appellent et se répondent*⁶⁹ ».

Cette découverte, ainsi que les insuffisances des sciences de l'homme ou de la société devant un état de fait apparemment inobjectivable, justifie la reprise du problème par la phénoménologie. Même si la question de l'amitié est pour une telle théorie de la connaissance d'emblée problématique, puisque la question de la relation à autrui questionne précisément l'unité d'un sujet connaissant : l'existence d'un autre *ego* remet radicalement en cause l'aptitude de la phénoménologie

⁶⁸ EL MURR, *Op. cit.*, p. 21.

⁶⁹ Jean MAISONNEUVE et Lubomir LAMY, *Psychosociologie de l'amitié*, PUF, 1993, cité par EL MURR, *Ibid.*, p. 22. Nous soulignons.

transcendantale à être une science objective de l'être. Ce problème, Husserl lui-même n'avait pas fini de le résoudre. On trouve néanmoins dans les *Méditations cartésiennes* un effort pour échapper au solipsisme auquel mènerait la phénoménologie, au risque d'être inconséquence avec elle-même. Car si elle rend évident qu'il ne peut être de sujet sans monde, elle dévoile de la même façon que les autres participent de l'existence même du monde. En effet, la conscience que j'ai d'autrui se révèle tout aussi apodictique que celle que j'ai des choses, mais son apparition⁷⁰ à la conscience, suppose une intentionnalité particulière. Bien que son sens se forme en moi, car l'*epochè* instaure la nécessité de ramener toute connaissance à une égologie transcendantale d'abord solipsiste, l'*alter ego* rend possible l'idée d'un domaine intersubjectif, duquel chaque monade appartient, un domaine qui englobe à la fois moi et autrui. L'existence de l'autre, qui se donne à la conscience sous le mode de l'« appréhension », suppose une « communauté des ego à l'intérieur de mon être propre⁷¹ ». L'idéalisme transcendantal de Husserl parvient à éviter le subjectivisme en faisant résider le monde objectif dans une sphère d'appartenance intersubjective. Si l'autre est reconnu comme monade, l'intersubjectivité transcendantale devient une communauté intermonadique illimitée et l'unique ontologie authentique devrait ainsi se baser sur une phénoménologie intersubjective⁷². Le monde commun objectif n'est possible que sur la base d'une intersubjectivité transcendantale ; il requiert donc, dit Husserl, l'harmonie des monades, c'est-à-dire qu'il doit être élucidé sur la base de l'explicitation des contenus intentionnels structurant l'expérience même de ce monde. Telle serait la première vertu d'une philosophie des rapports avec autrui : démontrer l'insuffisance de tout solipsisme, tant pour la connaissance que l'expérience morale⁷³.

⁷⁰ Sous la forme d'un étant « en chair et en os », et non par ses phénomènes car en ce cas, il ne serait pas autrui mais précisément le Même.

⁷¹ Sylvain AUROUX, « Intersubjectivité », *Notions philosophiques*, Encyclopédie philosophique universelle, PUF, 2002 (1990).

⁷² Edmund HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, trad. E. LEVINAS et G. PFEIFFER, Paris, Vrin, 2001 (1947), p. 249.

⁷³ FRAISSE, *Op. cit.*, p. 13.

Les modalités de l'appréhension d'autrui sont bien décrites par la phénoménologie husserlienne, mais son analyse ne permet pas encore de sortir d'un idéalisme gnoséologique, et bien que la notion d'intersubjectivité transcendantale constitue un développement théorique original et intéressant, elle suppose l'identité des monades, leur parallélisme, leur analogie, c'est-à-dire que leur existence apparaît à la conscience comme *analogon*, ce qui ne permet pas d'appréhender une possible différenciation des *ego*. En revanche, la dimension proprement humaine « d'être-avec-autrui » survient comme étape cruciale de l'analytique heideggerienne de l'existentialité du *Dasein*, alors qu'on sait que toute sa démarche, centrée sur la mort comme principe suprême d'individuation, vise à la prise en charge par le *Dasein* de ce qu'il a le plus en propre. C'est donc chez Heidegger que nous trouvons l'ouverture permettant de penser l'altérité.

Pour le philosophe, il ne peut y avoir de Moi, isolé, sans les autres ; ainsi le mode d'être de l'homme, son ipséité, a le caractère ontologique d'être-Là-avec⁷⁴. « Sur la base de ce caractère d'avec propre à l'être-au-monde, le monde est à chaque fois toujours déjà celui que je partage avec les autres. Le monde du *Dasein* est *monde commun*. L'être-à est *être-avec* avec les autres. L'être-en-soi intramondain de ceux-ci est *être-Là-avec*.⁷⁵ ». Autrement dit, l'être-dans-le-monde implique que nous nous trouvons jetés dans le monde les-uns-avec-les-autres, car parmi les étants auxquels le *Dasein* fait rencontre, il en est toujours un qui présente aussi le caractère du *Dasein*. Voilà néanmoins une « ouverture » problématique, puisque telle qu'il la décrit, la structure ontologique d'être-avec renferme le péril de la déchéance du *Dasein* par rapport à ses possibilités existentielle : « Le public obscurcit tout et il fait passer ce qu'il a ainsi recouvert pour ce qui est bien connu et accessible à tous.⁷⁶ » L'univers de significativité dans lequel se meut quotidiennement le *Dasein* est parfaitement indifférent à sa singularité essentielle, qui ne se détermine que dans l'horizon de sa

⁷⁴ HEIDEGGER, *Op. cit.*, p. [116]. Les crochets indiquent la pagination de l'édition allemande d'origine.

⁷⁵ *Ibid.*, p. [118-119].

⁷⁶ *Ibid.*, p. [127].

mortalité, expérience que le *Dasein* a le plus en propre et que la « publicité » cherche à lui occulter. Le propre du « On », qui caractérise l'expérience de l'être-avec-autrui la plus commune – quotidienne et médiocre – est de lui dérober cette temporalité originaire que l'impératif d'avoir à être son être lui exige de s'approprier, rendant le monde public apparemment accessible à chacun à tout moment par un découpage du « temps du monde » en une succession infinie de « mainteneants » mesurables et quantifiables. La prétendue pérennité du monde public embrouille donc le *Dasein* et l'éloigne de sa propre prise en charge existentielle.

C'est ainsi à ce caractère éminemment public du *Dasein* comme être de souci qu'achoppe l'impératif d'« avoir-à-être son être propre ». La lecture d'*Être et Temps* dévoile bien, en effet, que c'est au départ dans le monde de la préoccupation quotidienne, du travail, qu'apparaît autrui, ce qui semble confirmer la direction solipsiste et individualisante de la compréhension de l'être-au-monde, et priverait l'œuvre de sa dimension pratique ou praxique, dans la mesure où c'est ce dont il faut s'extraire pour parvenir à l'authenticité. Pour Jean-François Courtine, cela constitue une détermination fondamentale de la pensée heideggérienne et doit guider la compréhension de ce que le philosophe nomme *Fürsorge*, traduit *sollicitude* ou *assistance*⁷⁷, qui caractérise le mode de faire-avec d'autres *Dasein* (mode qui diffère essentiellement de la « préoccupation » pour l'« à-portée-de-main », c'est-à-dire pour ce qui relève de l'ustensilité et de l'appréhension objectivante circonspecte du « sous-la-main »⁷⁸). Autrui est donc saisi d'emblée comme *Dasein*, mais c'est d'abord et toujours dans la quotidienneté déchu qu'il apparaît, non comme un outil, mais « apprésenté », comme disait Husserl, dans le monde du travail, dans la préoccupation de la *Zuhandenheit*.

Cela explique pourquoi le plus souvent, l'être-l'un-avec-l'autre est déterminé par des modes déficients telle l'indifférence, mais n'empêche pas qu'il revête parfois

⁷⁷ L'allemand *Fürsorge* est choisi pour sa parenté avec *Sorge* : souci (ce qui ne peut être rendu en français que maladroitement par « souci-pour »).

⁷⁸ Jean-François COURTINE, « La voix (étrangère) de l'ami. Appel et/ou dialogue », dans *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p. 337.

aussi des modes positifs, bien que, dans la majorité des cas, la sollicitude concerne avant tout la préoccupation pour les choses de l'à-portée-de-main. Elle consiste alors dans la prise en charge pour l'autre de ce dont il a à se préoccuper, afin de le tenir dans la dépendance ou dans l'assujettissement. C'est la forme de la domination (ou encore de la bienveillance) qui correspond à l'être-l'un-avec-l'autre le plus commun, mais c'en n'est pas l'unique possibilité:

En face d'elle existe la possibilité d'une sollicitude qui ne se substitue pas tant à l'autre qu'elle ne le *devance* en son pouvoir-être existentiel, non point pour lui ôter le « souci », mais au contraire et proprement pour le lui restituer. Cette sollicitude, qui concerne essentiellement le souci authentique, c'est-à-dire l'existence de l'autre, et non pas *quelque chose dont* il se préoccupe, aide l'autre à se rendre transparent *dans* son souci et à devenir *libre pour lui*.⁷⁹

Affirmation étonnante et problématique de Heidegger, puisque n'est pas précisée la nature de cette sollicitude, et qu'elle n'est encore évoquée que comme possibilité. Loin d'appeler à une relation factuelle au sein du monde, le concept de sollicitude positive est détaché du monde commun de la déchéance pour être enraciné par la quête d'authenticité « soit [dans] la [poiésis], soit [dans] la résolution du *Dasein*, face à son pouvoir-être, c'est-à-dire face à la mortalité, et par là même coupé de tous les autres, essentiellement "irrelatif", "ab-solu".⁸⁰ » L'idée d'une « sollicitude devançante-libérante » est d'autant plus incertaine que son évocation est suivie, dans le programme d'ontologie fondamentale dont *Être et Temps* se veut l'analytique préalable, de la mise ne garde contre la déchéance du *Dasein* dans le « On ». Pour Courtine, l'analyse existentielle telle qu'elle se profile dans l'horizon de la déchéance pose une difficulté incontournable à l'impératif du *Dasein* d'avoir à être son être *au sein de* l'être-en-commun, de sa structure fondamentale d'être-avec-autrui. Puisque qu'autrui n'est toujours rencontré que dans le monde quotidien de la préoccupation, et que cela est précisément ce dont on doit s'extraire pour la prise en charge existentielle, la possibilité du parler authentique se dissout dans le bavardage

⁷⁹ HEIDEGGER, *Op. cit.*, p. [122].

⁸⁰ COURTINE, *Loc. cit.*, p. 338.

et la possibilité d'une rencontre émancipatrice est presque toujours esquivée par le *Dasein* sous l'empire du « On ».

Détermination particulièrement significative de l'analyse heideggérienne du monde public, le « On » entache celle-ci d'un pessimisme apparemment insurmontable⁸¹. Et l'individualisme radical qui émane de cette philosophie en constitue une limite certaine. Ce ne serait que dans l'existence inauthentique que le *Dasein* serait engagé dans l'être-avec-autrui, alors que dans l'être-pour-la-mort, il est seul. Alexandre Koyré suggère que le dialogue puisse mettre en œuvre l'authenticité, alors que pour Heidegger, remarque-t-il, la parole authentique ne peut être que silence ou poésie⁸². Sans doute pas complètement étranger à son « engagement » en faveur du national-socialisme allemand, la dévalorisation heideggérienne de la politique représente un trait majeur de sa philosophie, et non une simple lacune de l'analytique de l'être-au-monde élaborée dans *Être et Temps*. Toutefois, volontairement ou non, le philosophe maintient quelques ambiguïtés sur lesquelles nous nous proposons de réfléchir. Le faire-silence n'est-il pas en effet un mode du parler, l'exemple d'ailleurs privilégié dans l'ouvrage de 1927 ? De même, l'être-seul n'est-il pas identifié comme un mode déficient d'être-avec-autrui ? Bien que l'auteur d'*Être et Temps* élude la question de la politique, la définition de la structure existentielle d'être-Là-avec constitue de toute évidence une ouverture permettant d'interpréter le sens et la portée des modes d'existence en commun, notamment celui qui prend la forme de la sollicitude et qui libère l'autre pour son souci.

En somme, si pour Heidegger, le caractère d'avec est une constitution d'être du *Dasein*, il n'empêche que l'être-l'un-avec-l'autre peut aussi bien dissoudre le *Dasein* dans ses formes quotidiennes et moyennes. Bien que l'ouverture à autrui et aux autres participe, pour Heidegger, de la constitution de la significativité, il arrive

⁸¹ C'est en sens que Arendt critique la notion heideggérienne de monde commun, qu'elle attribue plutôt à des circonstances historiques spécifiques qui obscurcissent l'espace public qu'à la structure fondamentale de l'être-dans-le-monde. BARASH, *Loc. cit.* Nous reviendrons plus tard sur le dépassement qu'elle propose de la philosophie de son maître.

⁸² Alexandre KOYRE, « L'évolution philosophique de Martin Heidegger », *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1971, p. 302.

le plus souvent que la dictature du « On » nivelle toutes les possibilités d'être⁸³. « Cet être-l'un-avec-l'autre dissout totalement le *Dasein* propre dans le mode d'être « des autres », de telle sorte que *les autres s'évanouissent encore davantage quant à leur différenciation et leur particularité expresse*.⁸⁴ » Puisque nous visons à décrire les conditions de possibilité de la politique, et que nous en avons exposé plus haut les critères, parmi lesquels figuraient l'appartenance à la réalité et la liberté, la question devient donc de savoir s'il est possible d'imaginer une structure du rapport à autrui qui recèle un potentiel émancipatoire. Il s'agit dès lors de découvrir quelles modifications doit subir cet *existential* pour donner lieu à l'authenticité.

C'est avec Max Scheler que nous pouvons préciser l'association que nous cherchons à établir entre la sollicitude authentique dont parle Heidegger, et l'amitié. Nous verrons qu'une telle interprétation de ce concept est bel et bien possible, ce qui permet de réconcilier l'existence chaque fois unique de tout *Dasein* singulier avec la *publicité* dans laquelle il baigne toujours originairement. La phénoménologie des formes de la vie affective de Scheler repose sur l'idée selon laquelle « l'homme, avant d'être un être pensant ou voulant, est un être aimant⁸⁵ ». La faculté d'aimer reçoit le statut d'une ouverture première et originaire de la conscience au monde, ce qui lui confère la vertu absolument cruciale de briser l'illusion solipsiste dans la recherche de la vérité. Cet argument s'avère décisif en vue d'une prise en compte de la vie affective dans la reconsidération de l'espace public.

Pour Scheler, la « sympathie véritable » procède d'une participation affective (*Mitgefühl*) qui se décrit phénoménologiquement comme partage d'états psychiques. Elle forme le processus par lequel les sentiments d'une conscience étrangère nous deviennent intelligibles, sans toutefois que nous ayons à les ressentir comme nôtres.

⁸³ Le « On » doit être compris comme un existential, l'être authentique en est une modification existentielle. HEIDEGGER, *Op. cit.*, p. [130]

⁸⁴ *Ibid.*, p. [126]. Je souligne.

⁸⁵ Max SCHELER, *Ordo amoris*, cité par Giorgio AGAMBEN, « La passion de la facticité » dans AGAMBEN et Valeria PIAZZA, *L'ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*, Paris, Rivages poche, 2003 (1988), p. 14-15.

Voilà sa spécificité par rapport aux autres manifestations de la vie affective, bien qu'elle tire, comme elles, son origine de la même aptitude fondamentale de fusion affective cosmo-vitale, phénomène qui en constitue la racine, au sens propre d'une « source nourricière » :

[...] un minimum de fusion affective non spécifiée est nécessaire pour rendre possible l'intuition d'un être vivant (voire du mouvement organique le plus simple, en tant que distinct du mouvement d'un objet inanimé) en tant qu'être vivant, et [...] c'est sur cette base de la plus primitive intuition des êtres extérieurs que s'édifie la « reproduction affective » la plus élémentaire, la sympathie non moins élémentaire et, par-delà ces deux attitudes, la « compréhension » spirituelle.⁸⁶

Cette capacité de fusion s'est obscurcie à mesure qu'a progressé la civilisation, qui, dans un stade avancé, en empêcherait le libre développement⁸⁷. Cette ouverture qui permet l'intuition de la vie, et ultimement procure des connaissances absolument cruciales non seulement sur la nature mais aussi sur la vie psychique d'autrui, a été négligée au profit de l'entendement, parce que ce dernier lui-même l'a jugée source d'erreur. En effet,

La marche victorieuse de la philosophie mécaniste du monde et des sciences de la nature, qui font apparaître toute fusion affective comme une illusion et une manifestation anthropomorphique (Descartes montre déjà que tels sont les caractères de la fusion affective, même avec les plantes et les animaux), élimine totalement la conception du monde organologique, de sorte qu'il ne reste plus qu'une seule forme de sympathie, de naissance récente : l'humanitarisme, ou l'amour en général de l'humanité, qui se développe sur le terrain de l'existence « sociale » de l'homme (conçu comme isolé de Dieu *et* de la nature).⁸⁸

Si l'homme civilisé y a si peu accès, elle persiste toutefois chez certaines mères, chez le rêveur ou le « névrosé », et, bien que provoquée artificiellement, chez

⁸⁶ Max SCHELER, *Nature et formes de la sympathie : contribution à l'étude des lois de la vie affective*, trad. Maurice LEFEBVRE, Paris, Payot, 1971 (1923), p. 90-91.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 91.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 198.

l'hypnotisé ; seuls la connaissent ceux qui ne s'en bloquent pas *a priori* la porte d'entrée, la plupart du temps de l'ordre d'une fusion interhumaine.

C'est en effet une règle [...] que l'actualisation de la faculté de fusion cosmique avec la nature extra-humaine s'accomplit indirectement, à la faveur de la fusion affective interhumaine [...]. L'homme ne pénètre dans la vie cosmique que par la porte qui lui est le plus accessible et le plus proche : par la fusion avec les autres hommes. Celui qui n'a pas connu, d'une manière ou d'une autre, l'ivresse dionysiaque de la fusion interhumaine, restera à jamais insensible au côté vital et dynamique de la nature.⁸⁹

Se situant à mi-chemin entre la conscience du corps et les facultés noétique et spirituelle, siège de l'intentionnalité supérieure, la fusion affective engage la « conscience vitale » : « corollaire supra- ou sub- conscient du processus vital organique et objectif »⁹⁰. Cela implique deux choses : premièrement, qu'elle se produise « automatiquement », et non à la faveur d'une motivation rationnelle finaliste, ni d'une causalité purement mécanique ; deuxièmement, que les sphères principales de la conscience (sphère noétique, de la pensée et de la raison, celle de la personnalité formelle, et la sphère somatique, celle des sensations et sentiments sensoriels) se trouvent « vides » de tout contenu particulier. « L'homme ne devient capable de fusion affective que lorsque les "fonctions" et les "actes" inhérents à ces sphères sont réduits au silence, se trouvent éliminés du circuit.⁹¹ » Elle est absolument originaire et risque d'être obstruée par des préoccupations spécifiées. Ces raisons expliquent pourquoi la science et le christianisme, aussi bien que ce qu'on peut appeler la religion de « l'humanité » ont tenté par tous les moyens d'exclure cette dimension de l'existence de leur quête de vérité. Méprise regrettable, pour Scheler, puisque cette faculté bâtit un pont vers la compréhension des processus cognitifs d'autrui (auxquels nous n'accédons que par l'expressivité, les phénomènes d'autrui ne nous sont par définition jamais expérimentés), ainsi que

⁸⁹ *Ibid.*, p. 222.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 96-97.

⁹¹ *Ibid.*, p. 98.

vers son échelle de valeur. Puisqu'il s'agit de revivre et de partager des états psychiques, la participation affective (*Mitgefühl*) permise par la capacité de fusion cosmo-vitale, offrant un accès privilégié à autrui, possède le pouvoir d'enrichir nos vies, par l'élargissement du spectre des phénomènes accessibles à notre conscience⁹².

L'axe suivant permet de se représenter les différents phénomènes de la sympathie et les liens qu'ils entretiennent entre eux.

a) _____ b) _____ c) _____ d) _____ e) >

À la base, il y a nécessité a) d'une *fusion affective cosmo-vitale*, caractérisée par une éclosion automatique et une évolution subconsciente. Celle-ci rend possible b) la *reproduction affective*, c'est-à-dire la capacité de reconnaître et de revivre un état affectif observé ; elle ne porte, pour autant, que sur la qualité de l'état affectif, et non

⁹² C'est en quoi un tel phénomène, qui s'expérimente par exemple dans l'acte sexuel, est source de connaissance métaphysique. La volupté de l'acte sexuel contribuerait à faire naître la fusion affective. C'est pourquoi elle ne doit pas être la fin de la sexualité (recherchée pour elle-même, la volupté impose l'instrumentalisation du partenaire à des fins de jouissance auto-érotique), pas plus que la fin n'en est la procréation. L'amour sexuel, explique-t-il, manifestation de l'Éros, est force *créatrice*, et non reproductrice. Il cherche à élever la valeur de ce sur quoi il se porte. SCHELER, *Ibid.*, p. 224-229. Milan Kundera exprime une préoccupation analogue dans l'extrait suivant du *Livre du rire et de l'oubli* : « Il lui dit : "On nous raconte toujours que nous vivons une grande époque. Clevis parle de la fin de l'ère judéo-chrétienne, d'autres de la révolution mondiale et du communisme, mais tout ça, ce sont des sottises. Si notre époque est un tournant, c'est pour une tout autre raison."

Passer le regardait dans les yeux de son regard étincelant au-dessus duquel le souvenir de la crinière restait dessiné par trois fils argentés.

Jan poursuivait : "Tu connais l'histoire du lord anglais ?"

Passer tapa du poing sur la table et dit qu'il ne connaissait pas cette histoire.

"Après leur nuit de noces, un lord anglais dit à sa femme: Lady, j'espère que vous êtes enceinte. Je ne voudrais pas répéter une seconde fois ces mouvements ridicules."

Passer sourit, mais sans taper du poing sur la table. Cette anecdote n'était pas de celles qui suscitaient son enthousiasme.

Jan poursuivait : "Qu'on ne me parle pas de révolution mondiale ! Nous vivons une grande époque historique où l'acte sexuel se transforme définitivement en mouvements ridicules."

Un sourire au tracé délicat parut sur le visage de Passer. Jan connaissait bien ce sourire. Ce n'était pas un sourire joyeux ou approbateur, mais le sourire de la tolérance. Ils avaient toujours été très éloignés l'un de l'autre et, dans les rares moments où leur différence se manifestait de manière trop voyante, ils s'adressaient mutuellement ce sourire pour s'assurer que leur amitié n'était pas en danger. » Paris, Gallimard, 1985, p. 345-346.

sur la réalité d'autrui (qui peut être un personnage fictif). Cette dernière est la condition de c) la *participation affective* (*Mitgefühl*), lieu de la sympathie véritable, qui comprend le processus par lequel les sentiments d'une conscience étrangère nous deviennent intelligibles. Impliquant la réalité du sujet duquel on partage les sentiments, la participation affective ouvre par la suite à d) *l'amour de l'humanité*, conçue comme unité porteuse d'une valeur spécifique (alors que sympathie se porte sur l'ensemble des organismes vivants). Enfin, cet amour de l'humanité qui élargit la portée de la sympathie conditionne e) *l'amour de la personne spirituelle*, et *l'amour acosmique de Dieu*, qui ne surviennent qu'à la faveur des quatre premiers stades.

Il serait erroné de voir quelque anthropomorphisme dans le phénomène originaire de fusion affective. Il ne consiste pas en la projection dans l'ensemble du cosmos de sentiments humains mais au contraire en la reconnaissance du cosmomorphisme de l'homme, c'est-à-dire « qu'il porte en lui des réalités par lesquelles il se rattache à tout ce qui existe »⁹³. Il peut donc accéder à la connaissance en partant de lui. C'est en effet précisément parce que notre être se constitue du partage des affects que nous pouvons être renseignés sur la vie psychique d'autrui et qu'ainsi se détruit l'illusion solipsiste à l'origine d'un égocentrisme timétique, c'est-à-dire de l'illusion de la centralité et de la supériorité de ses propres valeurs. La participation affective permet à qui y prend part d'éprouver l'égalité de valeur entre lui et son autre.

En considérant la sympathie en bloc, sans opérer encore une distinction entre ses différentes variétés, je crois pouvoir dire qu'à mon avis sa fonction consiste moins à fournir une connaissance « positive » (au double sens du mot [...]) qu'à supprimer une *illusion* qui fait partie intégrante de toute conception primitive du monde, de toute attitude primitive à l'égard du monde. Déjà la participation affective (et, dans un sens plus élevé, l'amour sacré et spirituel [...]), dans la mesure où elle se rapporte, non à des sentiments réels et individuels par lesquels nos semblables expriment leurs valeurs, mais au contenu même des sentiments et des valeurs (et en tant qu'acte intentionnel et cognitif elle est aussi capable de le faire que la pensée et l'intuition) – déjà, disons-nous, la participation affective tire sa grande importance métaphysique

⁹³ SCHELER, *Op. cit.*, p. 217.

du fait qu'elle supprime cette illusion naturelle que j'appellerai « égocentrisme ».⁹⁴

Tel que le pose Scheler, dans la sphère de leurs jugements conscients, les hommes ont la pleine conscience de l'existence d'autres hommes doués d'une vie affective, mais ils n'ont cette conviction qu'à la faveur de leur aptitude à la sympathie. Nous orientant vers la « réalité psychique » d'autrui, elle se caractérise par le mouvement de suppression de cette « illusion métaphysique » qui nous pousse à ne voir les autres que dans leurs rapports avec notre être et nos intérêts. « Et la sympathie ne peut avoir cette conséquence que pour autant qu'elle est orientée intentionnellement vers l'essence, vers la valeur de l'*alter ego*, vers les éléments qui entrent dans la constitution de son essence.⁹⁵ » Jamais la sympathie n'a pour fonction de faire participer le moi et l'*alter ego* à l'illusion d'une unité vitale qui les transcende. Ce que cette implication affective donne à voir, ce sont les valeurs qui constituent l'essence d'autrui, son « identité » propre et interchangeable, absolument singulière, en tant que personne spirituelle⁹⁶.

La sympathie, contrairement aux formes plus primaires de reproduction affective, implique d'être capable de comprendre les états affectifs des autres et d'y compatir, sans toutefois en être affecté soi-même. Cette définition permet d'exclure les phénomènes de contagion ou d'identification affective, qu'on retrouve chez les enfants, par exemple, ou encore dans les masses ou chez les névrosés. C'est ainsi que la faculté de reproduction affective qu'ont observée de façon flagrante dans la fièvre révolutionnaire les théoriciens modernes de la sympathie et de la fraternité, témoins privilégiés qu'ils étaient d'un élan affectif stimulé par la présence et la proximité d'une multitude d'hommes⁹⁷, n'a pu qu'induire en erreur ceux qui, y voyant la plus haute faculté humaine, ont voulu y fonder une morale définitive pour l'espèce

⁹⁴ *Ibid.*, p. 136-137.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 138-140.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 149.

⁹⁷ Voir Sophie de CONDORCET, *Op. cit.*, p. 121.

humaine.⁹⁸ Ce que dévoile la phénoménologie, c'est qu'au fondement d'un rapport de sympathie véritable, il y a nécessité de se soustraire au risque de l'identification et de la contagion, et de dépasser la simple aptitude à la reproduction affective – qui en est toutefois la condition. Autrement dit, la sympathie véritable requiert : « la CONSCIENCE du *moi*, le SENTIMENT du *moi*, la vie propre de l'homme, ainsi que la conscience qui le sépare des autres »⁹⁹.

Faculté absolument originelle, aptitude à ce que nous pourrions nommer « aimance » pour indiquer qu'elle précède toute distinction entre amour et amitié, la sympathie véritable pourrait bien décrire la « sollicitude » en laquelle Heidegger entrevoyait la possibilité de libérer autrui *pour son souci*. L'œuvre de la fusion affective assurerait la transformation de l'existential qu'est le « On » et ainsi se dessinerait dans l'amitié la structure d'un espace public émancipateur. Une telle interprétation de la « sollicitude » heideggérienne peut également s'appuyer sur une toute petite phrase, une des seules (sinon la seule) de tout *Être et Temps* à évoquer la présence de l'ami auprès du *Dasein*, suggérant précisément qu'il n'est jamais seul devant son être le plus propre.

Nous savons que la structure du *Dasein* comporte pour Heidegger trois existentiels fondamentaux, (unifiés dans le souci) : la tonalité affective, la compréhension et la parole (*die Rede*). Il est possible que ces deux derniers aient partie liée à la présence d'un autre *Dasein*, comme le suggère cette brève évocation : « L'entendre constitue même l'être-ouvert primaire et authentique du *Dasein* pour son pouvoir-être le plus propre, en tant qu'entente de la voix de l'ami que tout *Dasein* porte avec soi.¹⁰⁰ ». La « sollicitude devançante-libérante » décrite plus haut se laisserait-elle entrevoir proprement comme amitié, ce phénomène propre à l'être-au-

⁹⁸ Des penseurs du libéralisme tels que David Hume et Adam Smith au premier chef, qui trouvaient le fondement de la sympathie dans l'aptitude à reproduire en soi-même les passions et les affects des autres, rejetée par la phénoménologie de Scheler comme contagion affective.

⁹⁹ SCHELER, *Op. cit.*, p. 113.

¹⁰⁰ HEIDEGGER, *Op. cit.*, p. [163].

monde qui renfermerait les structures constitutives de « l'entendre ». Ce bref passage fait l'objet d'une analyse de Jacques Derrida, pour qui la « voix de l'ami » qu'évoque Heidegger est bien celle de l'autre *Dasein*. Il ne s'agit pas ici d'une phénoménologie de l'amitié, mais il est tout de même évoqué que le *Dasein*, de par son être même, porte en lui la « voix de l'ami », ce qui n'est pas sans supposer une analyse préalable de l'être-avec-autrui, démarche, souligne Jacques Derrida, ne relevant d'aucune des sciences de l'homme ou de la société : « C'est le *Dasein* qui porte l'ami dans sa voix ou plutôt dans l'écoute de cette voix, et non la *psukhé*, ni l'homme ni le moi, ni le sujet conscient ou inconscient.¹⁰¹ »

Qui est donc cet ami ? La réponse ne va pas de soi ; s'agit-il de la voix de la conscience, de la voix d'autrui ? Puisque nous avons décrit la conscience du *Dasein* comme d'emblée avec-autrui, cela reviendrait-il au même ? Comme cela est souvent le cas, la traduction de cet extrait d'*Être et Temps* ne rend pas le sens avec toute l'acuité nécessaire pour comprendre Heidegger. Il faut relire la phrase dans son propre idiome : « *als Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt* ». « *Bei sich* » signifie littéralement : auprès de soi ; cependant la langue allemande est ici plus généreuse que ne permet de l'exprimer la traduction française. Le « *bei sich* » a d'ailleurs une résonance particulière dans la philosophie : il apparaît notamment à l'achèvement de la grande logique hégélienne, où il désigne « le concept pur en tant qu'il se conçoit soi-même »¹⁰². D'auprès de soi, « *bei sich* » en vient à signifier proprement « chez soi », « en soi ». On ne saurait conséquemment attribuer à l'ami que le *Dasein* porte une topologie précise. Il est dans le *Là*, toujours déjà là. Par ailleurs, l'utilisation du verbe *tragen* est probablement aussi beaucoup plus féconde que ce que le français « porter » ne laisse entendre. D'abord parce que tel que l'utilise Heidegger, il rappelle la différence (*Unter-schied*, *Differenz* ou *Austrag*), ce grand impensé de la philosophie occidentale. Par cette redondance, Heidegger insinue probablement que la voix portée est véritablement celle de l'autre, non seulement l'autre *Dasein*, mais l'autre en tant qu'il est autre : radicalement différent.

¹⁰¹ Jacques DERRIDA, *L'Oreille de Heidegger*, à la suite de *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 353.

¹⁰² *Ibid.*, p. 344.

Derrida remarque tout d'abord qu'il ne s'agit pas de l'amitié abstraite qui est évoquée dans la courte sentence, ni d'un concept philosophique, ni de l'ami en général, mais que la grammaire de la phrase nous le présente bien plutôt au singulier, sans toutefois qu'il soit permis de croire qu'il s'agisse d'un être déterminé. Par cette subtilité, Heidegger « lui conf[ère] une sorte d'unicité qui n'exclut pas la pluralité¹⁰³ ». C'est en effet un seul ami, *Dasein*, cela va de soi, dont l'effet sur l'autre *Dasein* est tel qu'il parvient à ouvrir son écoute. Car si la parole est un existentiel (*Rede*), celui-ci ne va pas sans compréhension (un « entendre », au sens d'une thématization). Selon un même rapport de causalité, l'écoute précède nécessairement toute entente. Or l'écoute dont il est question ici ne se réduit pas au phénomène acoustique, purement physiologique, qui concernerait de la même façon les animaux. L'« ouïe » qu'évoque Heidegger par métaphore, selon l'analyse de Derrida, est absolument originaire. L'allemand *hören* possède d'ailleurs la double signification d'entendre et d'obéir, ou d'appartenir. La « voix de l'ami » participe de l'ouverture première et originaire du *Dasein* à ses propres possibilités existentielles :

Si elle est constitutive de l'ouverture du *Dasein* à son pouvoir-être le plus propre, cela signifie qu'il n'y a pas de *Dasein* sans elle, pas de propriété, voire de proximité à soi du *Dasein* sans ce « *bei sich tragen* » de l'autre différent, de l'autre-différent comme ami mais de l'autre. Le *Dasein* n'a une oreille et ne peut donc écouter que dans la mesure où, « *bei sich* », il porte l'ami, la voix de l'ami. Pas d'oreille sans ami. Pas d'ami sans oreille.¹⁰⁴

Derrida remarque encore que lorsque Heidegger aborde le phénomène de l'amitié, il ne parle pas de la *philia*, comme ce à quoi on est en droit de s'attendre. Il ne se réfère pas non plus à Platon ni à Aristote, ce qui surprend de la même façon, car les deux penseurs sont reconnus pour l'avoir thématized et avoir marqué la tradition philosophique d'une empreinte décisive. Au lieu de passer par cette démarche qui semble de prime abord obligée, le philosophe cherche à décrire une expérience plus originaire que celle de la *philia* thématized par la philosophie post-

¹⁰³ *Ibid.*, p. 345-346.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 356.

socratique¹⁰⁵. Avant toute distinction entre l'amour et l'amitié, avant même la typologie aristotélicienne des différentes amitiés, Heidegger cherche à définir une aimance originaire qu'il désigne par le grec *phileîn* (infinitif du verbe). C'est alors que le sens de la petite phrase s'éclaire peu à peu. La « voix de l'ami » désignerait :

la figure d'un partage et d'une appartenance originaire, d'un *Mitteilen* [communication] ou de tout ce qui est, comme le dit Heidegger dans ce passage « partagé » avec l'autre dans le *Mitsein* du discours, de l'adresse et de la réponse. L'appartenance commune, dans la différence, est aussitôt inscrite, comme une sorte de *socius* originaire, dans ce qui passe à travers l'oreille, du *Hören*, l'écoute, à la *Hörigkeit* comme écoute obéissante (l'autre-ami, l'autre en tant qu'ami est déjà là, sa voix du moins a déjà résonné, comme s'il dictait une sorte de loi au moment où le *Dasein* en vient à son propre pouvoir-être), et à la *Gehörigkeit*, à l'appartenance.¹⁰⁶

C'est ainsi que par ce jeu linguistique, nous en venons à comprendre comment l'ami à la fois ouvre le *Dasein* et lui assigne son lieu propre dans son appartenance commune avec l'être. Le *Dasein* se met à l'écoute du *Mitdasein*, dont la voix, nous y reviendrons en dernière partie, n'est pas nécessairement amicale, mais peut aussi être celle de l'opposition et de la confrontation. Le *phileîn* n'exclurait pas la polémique, ce que dévoilerait la définition heideggérienne du concept. Indéfinie quant à ses modalités, la voix de l'ami évoquée par Heidegger serait « essentiellement compréhensible, possibilité de parole ou de discours »¹⁰⁷.

Le sens du *phileîn* est à chercher chez Héraclite, pour qui il correspond à un accord (*sumphónia*, *harmonía*). Comme l'explique Derrida, le *phileîn* est un « s'accorder au *légein* du *lógos*, l'entendre et lui répondre¹⁰⁸ ». Il correspond, dans son moment héraclitéen, au *lógos*, qui est rassemblement de l'être, homologie. Il est donc une équivalence entre le *phileîn* et la *phúsis*, posée par le détour qu'emprunte le

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 355.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 356-357.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 357.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 371.

philosophe pour appréhender de façon plus originaire le rapport à l'ami, et ainsi échapper à la réduction que lui aurait fait subir la métaphysique platonico-aristotélécienne. Il fait ainsi voir ce qu'il arrive au *phileîn*, dont le sens originaire renferme celui d'harmonie unificatrice de l'être dans ou par la parole, pour que surgisse l'appel à la philo-sophie. Les raisons de ce passage sont bien connues. Le *phileîn*, qui désigne aussi bien l'émerveillement devant la *phúsis*, est pour autant porteur d'un *sophón* originaire, or c'est précisément ce *sophón* dont se revendique la sophistique, qui travestit, par la mise en marché de son intelligence rhétoricienne, le sens de la sagesse originaire, qui est écoute, obéissance et appartenance premières à l'être compris comme *lógos* et comme *phúsis*. Voilà d'où surgit, pour certains, l'impératif de sauver l'harmonie originaire du *sophón* perdu¹⁰⁹. Et voilà encore d'où il vient qu'il faille revenir au moment pré-érotique, précédant la distinction entre amour et amitié aussi bien que celle des différents types de *philia*, pour définir l'aimance première et originaire évoquée dans *Être et Temps* comme « voix » capable d'ouvrir et de rassembler le *Dasein* sur son propre fondement. Nous comprenons enfin tout ce que « porte » l'utilisation heideggérienne du *tragen* (porter) : « Offrir de façon originaire, c'est accorder à l'autre ce qui lui revient [qui lui est dû] parce que cela appartient à son être [ou à son essence] dans la mesure où cela porte [ou supporte, comporte, *trägt*] son essence.¹¹⁰ » L'écoute de l'ami qu'il porte toujours déjà en lui ou auprès de lui est donc *essentielle* au pouvoir-être propre du *Dasein*.

Si nous sommes amenés à voir une appartenance commune du *lógos* et du *phileîn*, devons-nous voir chez Heidegger une contradiction alors qu'en 1935, dans un séminaire d'été à Fribourg, il déclare que le *lógos* et le *pólemos* sont le même ? L'*Auseinandersetzung*, qu'on peut aussi traduire par le se-battre, le combattre ou le débattre l'un avec l'autre, décrit maintenant l'essence du *Mitdasein*¹¹¹. Nous ne croyons pas que cette curieuse sentence hypothèque l'argument ontologique en faveur du *phileîn* comme *sóphon* originaire. Ce combat ne consiste pas en celui d'une

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 382-383.

¹¹⁰ Source non citée, trad. DERRIDA, les passages entre crochets sont ses ajouts, *Ibid.*, p. 387.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 392-394. À noter que nous sommes alors en pleine période nazie.

guerre qui détruirait l'unité de l'être. Il en assurerait *a contrario* le rassemblement. Le *pólemos*, ou l'agonistique originaire, reçoit bien plutôt le statut d'origine de la présence, de producteur ou de gardien de l'étant en totalité, des hommes comme des dieux¹¹². « La schize produite par le *pólemos* doit aussi rassembler, ajoindre, conjoindre, allier, conjuguer, maintenir ensemble ce qu'elle sépare ou ce qu'elle espace.¹¹³ » Le combat, absolument originaire, précède les combattants eux-mêmes. Il forme la structure première où pourront survenir les hommes, en tant qu'il y va de leur essence d'être unis par l'inimitié originaire.

Le penseur ne se contredit donc pas exactement lorsqu'il affirme, vingt ans après le séminaire, que la *philia* est le *lógos* sont le même, même si cette affirmation doit impliquer une appartenance commune de la *philia* et du *pólemos*. Il est alors possible de voir en cette inimitié originaire la possibilité de la réconciliation : « Non pas [...] réconciliation dans l'amitié, mais [...] réconciliation *entre* l'amitié et l'inimitié, une réconciliation portée dans la même épreuve, dans la même non-identité de l'expérience¹¹⁴ ». D'où l'appel à écouter la « voix de l'ami » que le *Dasein* porte (supporte ou comporte) et qui parle d'un lieu étranger, autre, mais dont l'écoute, seule source d'unité, porte l'essence de l'homme.

Voilà une caractérisation du phénomène de l'amitié d'où on peut dégager une interprétation tout à fait originale de l'espace du *Mitdasein*. Éventuellement, avec l'étude du thème de l'amour, le regard sombre que portait Heidegger sur le monde public comme source de nivellement de toutes les possibilités fera resurgir des potentialités non décelables de prime abord. Les lignes consacrées à la sympathie chez Heidegger sont certes peu nombreuses, et assurément ambiguës, comme nous venons de le voir, si bien qu'on a cru sa philosophie sans amour, mais ce silence, explique Giorgio Agamben, n'est peut-être qu'apparent¹¹⁵.

¹¹² *Ibid.*, p. 408.

¹¹³ *Ibid.*, p. 410.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 417.

¹¹⁵ AGAMBEN et PIAZZA, *Op. cit.*

1.3. L'amour comme ouverture au monde (l'espoir de Heidegger)

Nous avons vu que l'amour est reconnu par Scheler comme la première ouverture de l'être-au-monde. Nous savons que Heidegger connaît le phénoménologue, et la récente interprétation de l'appel à écouter la « voix de l'ami » laisse imaginer l'importance primordiale qu'il accorderait aussi à l'amour en vue de l'accès à la vérité. Si ce dernier doit à son maître Husserl la méthodologie qui lui permet de se livrer à l'explicitation des structures fondamentales de l'existence humaine, l'utilisation qu'il en fait dépasse largement celle de Husserl. Son œuvre veut défaire radicalement l'illusion d'un rapport au monde subjectif, et c'est par le postulat de l'autotranscendance du *Dasein* qu'il y parvient, c'est-à-dire que pour lui, l'ouverture du *Dasein* s'opère en deçà de la subjectivité et de la connaissance. En d'autres mots, le rapport de l'être-Là au monde n'est pas d'emblée un rapport cognitif d'un sujet à un objet. Au contraire, *Être et Temps* nous apprend que l'ouverture du *Dasein* s'opère toujours selon une tonalité particulière (*Stimmung*), à comprendre comme atmosphère ou ambiance. Ainsi que le dévoile son étymologie : elle est une passion, au sens d'un *pathos*. Elle s'adresse donc d'abord et avant tout à l'affect.

L'élargissement heideggérien du concept de subjectivité transcendante explique pourquoi son analyse de l'être-avec-autrui s'avère plus puissante que celle de Husserl, pour qui autrui apparaît en chair et en os, alors qu'il revient au jugement de le reconnaître comme analogue à soi. Autrui est l'*alter ego*, alors que selon l'interprétation de l'élève, la rencontre du *Dasein* avec son autre, qui caractérise les structures *a priori* de son existence, ne l'empêche pas d'éprouver l'*altérité* radicale de cet autre, puisque les sépare toujours l'horizon de leur mortalité. Le rapport à autrui n'est donc pas exactement celui d'un sujet (même transcendantal) à un objet (ou à un autre sujet, puisque c'est de l'autre *Dasein* qu'il est question ici), mais ses différentes modalités, telles que l'amour, explique Giorgio Agamben dans un petit traité proposant une interprétation du concept d'amour chez Heidegger, doivent « plutôt trouver leur place et leur articulation propre dans l'être-déjà-auprès-du-monde

(*Schon-Sein-bei-der-Welt*) qui caractérise la transcendance du *Dasein*.¹¹⁶ » Il faut donc expliciter le mode d'être de l'être-au-monde afin de découvrir ce qu'il en est du rapport à l'être. Car le *Dasein* selon la formulation bien connue, est l'étant pour lequel il y va en son être de l'être même. De là surgit la nécessité d'interroger les différentes tonalités affectives qui modalisent pour le *Dasein* l'épreuve de son *Da* (le Là de l'être-Là). Le premier projet de Heidegger consiste donc en la recherche de ces émotions fondatrices. L'ontologie fondamentale doit être précédée d'une « herméneutique de la facticité » : une explicitation des modes d'être quotidiens et mondains - factices.

Il ne s'agit pas de comprendre, comme Sartre, par exemple, que le *Dasein* soit jeté dans une contingence donnée. Le concept de facticité correspond plutôt à une articulation essentielle de la pensée heideggérienne. À preuve, le terme de *Dasein* ne substitue qu'à la fin des années 1920 la notion de « vie factice » : « C'est l'é-motion de la vie factice qui constitue celle-ci, de telle sorte que la vie factice, en tant qu'elle vit au monde, ne produit pas elle-même proprement son mouvement, mais vit le monde comme le en-quoi (*worin*), le de-quoi (*worauf*) et le pour-quoi (*wofür*) de la vie.¹¹⁷ » Voilà qui complexifie l'obligation du *Dasein d'avoir* à être son être. Agamben explique :

Ce qui intéresse Heidegger, en tant que marque de l'expérience factice, c'est cette dialectique de latence et de non-latence, ce double mouvement par lequel celui qui veut connaître tout en restant caché dans la connaissance est connu par une connaissance qui lui reste cachée. La facticité est la condition de ce qui demeure caché dans son ouverture, de ce qui est exposé par son retrait même. Dès le début la facticité est ainsi caractérisée par cette même coappartenance de latence et de non-latence qui marque, pour Heidegger, l'expérience de la vérité de l'être.¹¹⁸

¹¹⁶ Giorgio AGAMBEN, *Loc. cit.*, p. 14-15.

¹¹⁷ HEIDEGGER, *Philosophie und Facticität*, cité par AGAMBEN, *Ibid.*, p. 22. Il souligne que l'origine étymologique de la « facticité » est probablement à trouver dans l'usage qu'en faisait Augustin : « *facticia est anima* », qui entend l'idée d'une non-originarité, du façonnement. *Ibid.*, p. 17.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 20.

Quel mouvement induit donc cette expérience du monde que caractérise une facticité originelle ? Celle-ci n'est pas à confondre avec la simple factualité des étants, qui trouverait ses déterminations dans un mode d'être fixe et immobile. Jusqu'à un certain point, il appartient néanmoins au *Dasein* un mode d'être « factuel ». Or, cette factualité de l'être-au-monde se distingue absolument de celle des objets (la choséité : *Tatsächlichkeit*), bien qu'il soit en partie, ou puisse être pris pour, un étant disponible, « à-portée-de-main », selon le mode de la *Vorhandenheit*, (distincte de la *Zuhandenheit* des étants « sous-la-main », objectivés). Le mode d'être du *Dasein* comme *Faktum* « inclut ceci : l'être-au-monde d'un étant "intramondain", mais d'un étant capable de se comprendre comme lié en son "destin" à l'être de l'étant qui lui fait encontre à l'intérieur de son propre monde.¹¹⁹ » La facticité du *Dasein* ne l'empêche pas de comprendre sa propre existence comme factice. En cela consiste sa tâche la plus impérative. Le premier est celui de la « dispersion évasive », dit Agamben, détournant le *Dasein* de son essence propre, qui réside en son existence (comme le veut la formulation bien connue : « *Das wesen des Daseins liegt in seiner Existenz* »), et d'où lui vient ce fameux appel à l'authenticité. C'est d'un refoulement originel qu'il s'agit dans cette dispersion : la vie factice se caractérise par la *Verfallenheit*, la déchéance qu'introduit la tendance du *Dasein* à s'occulter sa véritable constitution existentielle, caractérisée par sa finitude.

Nous comprenons l'ontologie heideggérienne comme herméneutique des tonalités, ou *pathos* fondamentaux de l'existence. De la même façon, l'être-pour-la-mort est lui aussi éprouvé comme passion, celle de l'angoisse, c'est-à-dire la compréhension d'être jeté dans l'existence, jusqu'à la perte, l'oubli (voire l'anéantissement) des réseaux de signification sur lesquels le *Dasein* prend quotidiennement appui. Cette prise de conscience n'est éprouvée qu'à de rares moments dans la passion fondamentale de l'angoisse, état qui est toujours latent et ne s'expérimente que de façon spontanée et inattendue. C'est pourquoi le mouvement du *Dasein* est celui d'une déchéance dans des formes factices d'existence. Si l'angoisse ne survient qu'à de rares moments, c'est que la

¹¹⁹ HEIDEGGER, *Op. cit.*, p. [56].

quotidienneté moyenne *préoccupe* toujours le *Dasein*. Difficile à atteindre, l'angoisse n'est toutefois pas à comprendre au sens courant d'un sentiment d'oppression. Pour Heidegger, il s'agirait au contraire d'un état de repos¹²⁰. Dans la passion de l'angoisse se révèle la possibilité de prendre en charge son pouvoir-être existentiel. C'est que le Néant s'y dévoile, et se révèle, particulièrement, que le Néant et l'être sont la même chose : dans la suspension des réseaux de signification de l'étant se dévoile le pur jaillissement de l'être. Dans le néant de l'angoisse, une chose apparaît hors de tout doute : il y a de l'être et non pas rien. Cette passion fondamentale serait la voie privilégiée – mais non la seule¹²¹ ! – par laquelle le *Dasein* serait ouvert à la décision résolue, autrement dit, à la prise en charge de ses propres possibilités existentielles. Le Rien, s'il a quelque signification, est celui de prise de conscience de la facticité originelle.

La passion fondamentale de l'angoisse parvient certes à mettre en lumière l'être toujours factice de l'existence, et justifie le concept de décision résolue, qui caractérise l'éthique heideggérienne. Mais si le *Dasein* qui prend en charge son être singulier ne le fait qu'à la faveur de sa finitude, cette éthique ne doit pas simplement le mener à l'impuissance qui constitue son seul pouvoir devant le Néant. Critiquant l'emphase de son maître sur la condition humaine de mortalité, Arendt insiste sur la condition humaine de natalité, qui génère la possibilité du nouveau. Il va de soi que

¹²⁰ HEIDEGGER, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », dans *Questions I*, trad. H. CORBIN et R. MUNIER (Introduction et postface), Paris, Gallimard, 1968 (1929), p. 21-84.

¹²¹ Dans « Qu'est-ce que la métaphysique ? », Heidegger nous mène au cœur même d'une interrogation sur le Néant. Comme prélude à l'exploration de l'angoisse comme tonalité affective, il démontre comment l'ennui profond et véritable place le *Dasein* directement en contact avec l'existant lui-même, rapprochant les hommes et les choses dans une « indifférenciation absolue ». La conférence poursuit avec une affirmation remarquable : « Une autre possibilité de cette révélation nous est donnée dans la *joie* que suscite le présent non pas de la « personne » pure et simple, mais le présent de la *présence* d'un être chéri. » *Ibid.*, p. 56. La problématique de la vérité trouve bien sûr chez Heidegger un traitement plus complexe. Mais pour la discussion de la question du politique, tel que nous entreprenons de le comprendre avec le recours au concept arendtien d'action, il n'importe pas d'entrer dans l'analyse ontologique et dans la problématique de la vérité. Néanmoins, le texte de Heidegger souligne que la seule possibilité de comprendre proprement l'être présuppose l'expérience fondamentale de l'existant lui-même. Or l'amour *est* un mode de cette révélation, tel que le dévoile la citation.

ces limites de notre condition sont liées. Si la naissance réserve toujours au monde la possibilité de l'inattendu et de l'imprévisible, en tant qu'elle est le fondement ontologique de l'agir, la mortalité représente la possibilité de la prise en charge de son être singulier, résolution éthique d'assumer son être-dans-le-monde, dont la structure fondamentale est celle d'être-avec-autrui. C'est avec la philosophie de Arendt que l'individualisme de Heidegger ouvre à la possibilité de la politique. Elle en fait la critique suivante :

La vie de l'homme se précipitant vers la mort entraînerait inévitablement à la ruine, à la destruction, tout ce qui est humain, n'était la faculté d'interrompre ce cours et de commencer du neuf, faculté qui est inhérente à l'action comme pour rappeler constamment que les hommes, bien qu'ils doivent mourir, ne sont pas nés pour mourir, mais pour innover.¹²²

L'originalité de Heidegger est d'avoir décrit la conscience humaine comme essentiellement éthique, puisqu'elle repose sur la prise en charge et la décision de l'être chaque fois singulier que représente tout *Dasein* qui apparaît au monde. Cela signifie que l'être du *Dasein* n'est jamais une propriété, mais plutôt une possibilité (*möglich Weise zu sein*). Ici se dévoile la subtilité majeure du détournement (*Verfallenheit*) : « c'est parce qu'il a à être sa guise que le *Dasein* y demeure déguisé : enfoui dans ce qui l'ouvre, caché dans ce qui l'expose, obscurci par sa lumière même¹²³ ». Voilà exprimé tout le sens de l'herméneutique de la facticité : l'être factice est l'être du *Dasein*, une *transcendantale Zerstreung*, qu'on peut traduire comme dissémination originelle. *Zerstreung* trouve sa racine dans le latin *sternere*, qui évoque l'étendue, l'horizontalité, remarque Agamben. La spatialité participe du mode d'être du *Dasein*. Jean-Luc Nancy nomme aréalité (caractère d'aire, d'étendue) cette constitution fondamentale qui, toujours liée aux sens, ex-pose le *Dasein* à un dehors, en ce qu'elle lui confère une certaine « topologie atopique » : de ce caractère d'aire vient que le *Dasein* existe dans un partage originel, ou comme dit Nancy, « une interpellation mutuelle des singularités, bien antérieure à toute adresse de langage

¹²² ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *Op. cit.*, p. 313.

¹²³ AGAMBEN, *Loc. cit.*, p. 30-31.

(mais donnant à ce dernier sa première condition de possibilité)¹²⁴ ». En d'autres mots, la facticité caractéristique du *Dasein* implique la condition pré-langagière de dissémination dans le corps et dans la sexualité. C'est là, précisément, que se joue l'ouverture à une ultérieure communication. Le sens et le mouvement de la facticité originelle s'éclairent peu à peu : ils sont liés au désir. Comme le confirme son étymologie, non seulement le factice est, selon l'usage d'Augustin, ce qui est fait à dessein, l'œuvre d'une main, d'une fabrication, mais son usage plus tardif dans la littérature suggère en plus l'idée que ce dessein soit de plaire, d'attirer le désir et l'amour¹²⁵. Ce détour par le concept de facticité doit permettre de faire comprendre le rôle de l'amour, puisque sa place et son articulation propres sont maintenant comprises par rapport au mode d'être qu'est l'impropriété originelle du *Dasein*. Une telle compréhension de la facticité doit en effet être prise en compte lorsque sont introduites les notions de propre (*eigentlich*) et d'impropre (*uneigentlich*) qui sont le prétexte de tant de passages d'*Être et Temps* et que caractérise une co-originarité. La constitution d'être du *Dasein*, marquée par la tendance à la déchéance, est la « non-vérité », de laquelle la vérité est co-originale. L'impropre n'est pas un mode dérivé ou dévoyé. « L'existence authentique n'est pas quelque chose qui flotte au-dessus de la quotidienneté [d]échéante : existentiellement, elle n'est qu'une saisie modifiée de celle-ci.¹²⁶ » De même que l'angoisse, c'est-à-dire la perte ou l'oubli de ce sur quoi notre compréhension quotidienne (et nécessaire) de l'étant prend appui, l'amour et la haine, formes originaires de la passion, constituent un accès privilégié à cette saisie. Ce qu'il s'agit, en conséquence, de s'approprier, pour le *Dasein*, est l'impropre de sa quotidienneté déchue. Agamben résume : « Même dans l'être-pour-la-mort et

¹²⁴ Jean-Luc NANCY, *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1986, p. 73.

¹²⁵ AGAMBEN, *Loc. cit.*, p. 33.

¹²⁶ HEIDEGGER, *Être et Temps*, *Op. cit.*, p. 179. Nous modifions la traduction de E. Martineau de l'allemand *Verfallenheit* : échance pour déchéance. Il s'agit bien d'une chute dans l'impropre, même s'il s'agit d'un mode d'être originel. Il s'agit d'un détournement par rapport aux possibilités d'être, donc proprement une déchéance.

dans la décision, le *Dasein* ne saisit que son impropriété, ne se rend maître que d'une aliénation, n'est attentif qu'à une distraction.¹²⁷ »

En somme, si la façon dont le *Dasein* éprouve son *Da* (le Là de l'être-Là) revêt toujours le caractère d'une tonalité, au sens d'une ambiance, d'une atmosphère, ressentie comme compréhension, il en résulte que l'ouverture est une « passion compréhensive ». Voilà la raison pour laquelle l'étude des ambiances affectives permet d'entrevoir les modalités dans lesquelles est rendue possible la constitution d'un espace public qui libère pour l'expression du *qui* unique et inimitable de chaque *Dasein*. C'est ici qu'apparaît le rôle absolument primordial de l'amour.

Qualifié par Agamben de « passion de la facticité », il diffère absolument de la joie ou des humeurs passagères qu'on peut susciter à escient, qu'on dirige et manie si facilement pour servir les intérêts dominants, et dont la forme correspond davantage au phénomène de contagion affective que certains ont confondu avec la sympathie véritable. Ce sur quoi se dirigent l'amour et la haine apparaît bien plus originel que les causes passagères des humeurs. Alors que l'ensemble des affects nous saisissent spontanément, l'amour et la haine pénètrent notre être dès l'origine¹²⁸. Agamben s'appuie sur l'extrait suivant tiré du cours sur Nietzsche de 1936.

Cette étreinte (*Ausgriff*) dans la passion ne fait pas que nous transporter au-delà de nous-mêmes, elle rassemble notre être sur son propre fondement (*auf seinem eigentlichen Grund*), elle n'ouvre celui-ci que dans ce rassemblement, de telle sorte que la passion est ce par quoi et dans quoi nous prenons pied en nous-mêmes (*in uns selbst Fuss fassen*) et nous nous rendons maîtres lucidement de l'étant autour de nous et en nous (*hellsichtig des Seiendes um uns und in uns mächtig werden*)¹²⁹.

Contrairement aux affects, qui sont aveugles à ce qu'ils révèlent, dit Heidegger, les passions sont des guises fondamentales (*Grundweisen*) dans lesquelles

¹²⁷ AGAMBEN, *Loc. cit.*, p. 37.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 38-39.

¹²⁹ HEIDEGGER, *Nietzsche I*, p. 55, cité par AGAMBEN, *Ibid.*, p. 40.

et par lesquelles le *Dasein* éprouve son *Da* et s'approprie éventuellement sa facticité originelle. Pour comprendre ce statut originel et privilégié de la passion, (en l'occurrence de l'amour), dans la compréhension que le *Dasein* se fait de son être, il faut se rappeler le rôle essentiel de la « possibilité » chez Heidegger. Toujours jeté facticement dans le monde, le *Dasein* jouit à la fois d'un pouvoir-être authentique. C'est de l'articulation de ce « pouvoir » (en allemand « *mögen* », qui signifie aussi « vouloir ») qu'il est question dans ce passage de la *Lettre sur l'humanisme*, permettant d'apprécier la primauté ontologique de la passion fondamentale de l'amour :

Prendre à cœur une chose ou une personne dans leur essence, cela veut dire : les aimer (*sie lieben*) : les vouloir-pouvoir (*sie mögen*). Ce *mögen* signifie, si on le pense plus originellement : faire don de l'essence. Un tel *mögen* est l'essence propre de la puissance (*Vermögen*), qui ne réalise pas simplement ceci ou cela, mais laisse être (*wesen*), c'est-à-dire laisse être quelque chose dans sa provenance. La puissance du *mögen* est cela « grâce » (*kraft*) à quoi quelque chose est proprement le « Possible » (*das eigentlich « Mögliche »*), cela dont l'essence réside dans le *mögen*. [De par ce désir, l'Être peut la pensée. Il la rend possible.] L'être en tant que le Puissant-Voulant (*das Vermögende-Mögende*) est le « Poss-ible » (*das « Mög-liche »*). En tant qu'élément, il est la « force immobile » (*die « stille Kraft »*) de la puissance aimante (*des mögendes Vermögens*), c'est-à-dire du possible. Sous l'emprise de la logique et de la métaphysique, nos mots « possible » et « possibilité » ne sont en fait pensés qu'en opposition à la réalité, c'est-à-dire à partir d'une interprétation déterminée – métaphysique – de l'être conçu comme *actus* et *potentia*, opposition qu'on identifie avec celle d'*existentia* et d'*essentia*. Quand je parle de la « force immobile du possible », je n'entends pas le possible d'une *possibilitas* seulement représentée, non plus que la *potentia* comme *essentia* d'un *actus* de l'*existentia*, mais l'être lui-même [qui, désirant, a pouvoir sur la pensée et par là sur l'essence de l'homme, c'est-à-dire sur la relation de l'homme à l'Être.]¹³⁰

De simple relation entre deux sujets, l'amour passe au statut d'ouverture originelle du *Dasein*. Son pouvoir-être authentique est donc lié à l'amour, c'est-à-dire

¹³⁰ HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, cité par AGAMBEN, *Ibid.*, p. 42. Les passages entre crochets sont omis par Agamben. Ils sont tirés de la traduction de Roger MUNIER, Paris, Aubier, Montaigne, 1964, p. 37.

au désir ou, autrement dit, au « prendre à cœur quelque chose dans son essence ». Par un nouvel éclairage sur la nature de la liberté, *De l'essence du fondement* révèle une autre dimension du couple dialectique authentique/inauthentique. On peut y lire que le *Dasein* se trouve à la fois en excès et en défaut de possibilité par rapport à l'étant, car toujours livré à ce à quoi il fait encontre, son impuissance par rapport au monde est radicale. La liberté du *Dasein* est impuissance métaphysique. Son unique possible est de laisser être l'étant tel qu'il est. Pour autant, la puissance est puissance passive :

Que le *Dasein* soit, selon sa possibilité, un soi-même et qu'il soit chaque fois factivement en conformité avec sa liberté, que la transcendance se temporalise comme événement originel, tout cela n'est pas au pouvoir de cette liberté elle-même. Mais une telle impuissance (l'être jeté) n'est pas le résultat de l'empiètement de l'étant sur le *Dasein* ; elle détermine au contraire l'être du *Dasein* comme tel.¹³¹

L'amour peut donc se définir comme puissance passive d'appropriation du possible, celui-ci étant conçu comme impuissance radicale. Voilà l'optique avec laquelle aborder le concept d'*Ereignis* (littéralement : l'événement¹³²), qui prendra une importance majeure chez le philosophe et réglera la problématique articulation du propre et de l'impropre. Par l'appel à l'*Ereignis*, il ne s'agit plus de s'approprier un mode d'être, au sens de rendre propre à soi ce qui est étranger, car tel que l'a montré le détour par la facticité, le propre réside dans l'impropre, et la liberté du *Dasein* est impuissance par rapport à l'étant¹³³. L'appropriation par l'*Ereignis* représente plutôt une expropriation : « La pensée de l'*Ereignis* n'est pas un effacement de l'oubli de l'être, mais un "s'installer" en elle et un "se tenir" en elle. Se

¹³¹ HEIDEGGER, *De l'essence du fondement*, cité par AGAMBEN, *op. cit.*, p. 46.

¹³² Heidegger fait jouer ici la parenté avec *eigen* : le propre. L'« événement » connote donc l'appropriation. Dans « Identité et différence », l'*Ereignis* reçoit pour traduction *Co-appropriation*, qui souligne la coappartenance de l'homme et de l'être. Trad. A. PREAU, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1969 (1957).

¹³³ « L'*Ereignis* est en lui-même *Enteignis* (expropriation), mot dans lequel est repris le grec primitif *lêthê* dans le sens de retrait. » HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, p. 44, cité par AGAMBEN, *Loc. cit.*, p. 48.

réveiller (*erwachen*) de l'oubli de l'être à cet oubli même, c'est se dé-réveiller (*entwachen*) dans l'*Ereignis*.¹³⁴ » On comprend dès lors plus aisément le sens énigmatique du pouvoir-être propre : s'approprier peut seulement signifier : « s'abandonner à l'inappropriable », comprendre et assumer sa dispersion et son retrait originels. Valeria Piazza décèle également l'idée « d'abandon » (*die Gelassenheit*), qui, à partir de la fin des années 1940, définit l'« ouverture au secret » (*Offenheit für das Geheimnis*), à ce qui doit rester caché, en retrait¹³⁵. Ainsi, résume Agamben, « l'aléthéia, la vérité, est la garde de la *lêthê*, de la non-vérité ; la mémoire, la garde de l'oubli ; la lumière, la sauvegarde de l'obscur. C'est seulement dans l'insistance amoureuse de cet abandon, dans cette sauvegarde oublieuse de tout, que quelque chose comme connaissance et attention devient éventuellement possible.¹³⁶ » C'est à une clôture que le *Dasein* est ouvert, c'est l'obscurité qu'il éclaire.

L'amour ainsi compris met fin à la dialectique du propre et de l'impropre. Les distinctions entre les types d'amour (authentique et inauthentique, amour de Dieu et amour propre) sont vaines, explique Agamben, il se dégage de cette passion fondamentale que ceux qui s'y soumettent « supportent jusqu'à l'extrême l'impropriété de l'amour afin que le propre puisse surgir comme appropriation de cette libre impuissance que la passion a portée à son extrême¹³⁷ ». Cette simple possibilité de l'amour, telle est la conclusion d'Agamben, renverse l'affirmation courante du nihilisme contemporain, voulant que l'homme habite l'impropre et l'infondé. Au contraire : « il est plutôt celui qui se passionne proprement à l'impropre, celui qui, unique parmi les vivants, peut son impuissance¹³⁸ ».

¹³⁴ HEIDEGGER, cité par AGAMBEN, *Ibid.*, p. 48.

¹³⁵ Valeria PIAZZA, « L'amour en retrait », dans AGAMBEN et PIAZZA, *Ibid.*, p. 87. Le terme allemand de *Geheimnis* pour secret n'est pas innocent : il contient le radical « *Heim* », qui renvoie au « chez soi », comme l'anglais *Home*.

¹³⁶ AGAMBEN, *Ibid.*, p. 51.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 52.

¹³⁸ AGAMBEN, *Ibid.*, p. 53. Il souligne.

La conception de la liberté qui apparaît dans la *Lettre sur l'humanisme* est donc réitérée dans les écrits ultérieurs de Heidegger, mais on peut croire qu'elle faisait déjà fond à la rédaction d'*Être et Temps*. À preuve, la correspondance de Heidegger avec Arendt, qui a débuté en 1925, énonce déjà clairement l'essence de l'amour. Il lui demande : « Qu'est-il en notre pouvoir de faire sinon de nous ouvrir l'un à l'autre et de *laisser* être ce qui est ? De le laisser *être* de telle sorte que cela nous soit joie pure et source vive d'où jaillisse chaque jour nouveau en notre vie. Être allégrement ce que nous sommes.¹³⁹ » Quelques semaines plus tard, une autre lettre confirme ce statut ontologique de l'amour :

Sais-tu ce qu'il y a de plus difficile, entre toutes choses, ce qu'il est donné à un être humain de porter ? Pour tout le reste, il y a des voies et des secours, des gardes-fous pour s'y repérer, tandis qu'en l'occurrence être dans l'amour (*in der Liebe Sein*) = être contraint à son existence la plus « propre » (*in die eigenste Existenz*). *Amo* signifie *volo ut sis*, a pu dire saint Augustin : je t'aime – je veux que tu sois ce que tu es.¹⁴⁰

Selon l'interprétation de Valeria Piazza, l'intimité libère chacun pour sa propre manière d'être. L'autre est ouvert dans tout le mystère et l'étrangeté de son existence, car l'amour est exposition de/à ce qui se retire : il est « la conscience de cette intime extranéité qui permet de saisir la possibilité de l'autre.¹⁴¹ » Parce que l'amour est foi en l'existence de l'autre, non pas en un idéal qu'on s'en construit, mais à l'être auquel sa liberté le contraint. Pour Piazza, il s'agit d'une élucidation du concept de *Mitsein* qui révèle la structure d'union originaire du *Dasein* avec celui d'autrui. Restituant au rapport de sollicitude positive sa dimension relationnelle – donc politique –, il réenracinerait l'ontologie heideggérienne dans une visée pratique.

Le rapport est ici pensé par Heidegger comme le fait de garder, de conserver l'être de l'autre qui nous est dévoilé, sans vouloir le posséder ou le connaître comme quelque chose que l'on sait, mais en nous

¹³⁹ Cité par PIAZZA, *Ibid.*, p. 89.

¹⁴⁰ Cité par PIAZZA, *Ibid.*, p. 90.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 95.

soumettant à la condition où nous nous trouvons tous les deux, en laissant être ensemble notre être et son être docilement. C'est seulement si nous nous tenons l'un en face de l'autre selon cette dimension que notre rapport peut être amour véritable, c'est-à-dire peut « dévoiler ce qui se tient caché » selon la structure de l'*a-lêthéia*.¹⁴²

Pour Agamben, l'amour consiste en une ouverture au pur être ainsi, ou *tel quel*, qu'il définit comme suit : « Voir simplement quelque chose dans son être-ainsi : irréparable, mais non pour autant nécessaire : ainsi, mais non pour autant contingent - c'est cela l'amour.¹⁴³ » Ce n'est pas l'identité (l'association à la même chose) qu'expose l'amour et son langage, ni un prédicat particulier de l'être aimé, mais l'ipséité (la chose même, l'être même, l'ensemble de ses prédicats).

L'amour ainsi défini pourrait être en mesure de décrire un espace public qui ne réunisse pas des sujets de raison individuels, mais qui consiste en la rencontre extatique de *Dasein*, l'effleurement de leurs aires propres, voire la « transgression » de leurs limites toujours mouvantes. Cette rencontre est donc infra-, extra- ou trans-individuelle, c'est ce que nous tenterons de déterminer dans la dernière partie de l'argumentation alors que nous y situerons le principe de la communauté. C'est dans cette perspective que nous pouvons voir la condition de possibilité de la politique dans la fusion affective, ouverture originaire d'où découle, selon l'analyse de Scheler, la possibilité de la métaphysique. Voilà qui justifie que nous traitions du statut ontologique de l'amour alors que nous cherchons à définir l'amitié comme espace public : bien qu'une discussion rigoureuse requerrait une distinction claire entre ces deux degrés d'implication affective, nous les assimilons au même phénomène originel. Dès lors, nous croyons vain d'insister sur la différence entre l'amour impliquant le désir (et éventuellement sa satisfaction) et l'affection platonique des amis, puisque de toute évidence, la frontière entre ces formes affectives et les comportements qu'elles permettent ou proscrivent varie selon les contextes culturels des différentes époques et selon les valeurs propres aux personnes en relation. Nous ne nions donc pas qu'il existe une différence entre

¹⁴² *Ibid.*, p. 102.

¹⁴³ AGAMBEN, *La communauté qui vient*, *Op. cit.*, p. 119.

l'affection des compagnons et celle des amants, mais telle que nous l'avons présentée plus haut, la définition d'une faculté d'aimance absolument originaire se passe bien de considérations étroitement psychologico-comportementales, de la même façon que d'une déontologie – voire d'une prudence – qui discréditerait tout rapport n'originant pas de la contemplation théorique.

Bien qu'Arendt diagnostique pour sa part une force anti-politique dans l'amour (puisque les amants, soumis à la force de l'*Éros*, ne désirent que se fondre en une unité supérieure, abolir la distance et la distinction sur lesquelles s'érige un monde public émancipateur¹⁴⁴), elle ne s'empêche nullement de faire passer son analyse de l'action par une réflexion sur l'amour. Comme nous le verrons, le propre des affaires humaines est de tisser un réseau infini (spatialement et temporellement) dont le contrôle échappe à quiconque s'y insère, ce qui ne signifie pas que les erreurs soient irrémédiables. Le propre de l'action est bien d'amorcer des processus, mais elle peut de la même façon clore des épisodes qui tiennent de l'intolérable. L'action peut répondre à l'irréparable car elle renferme la possibilité de la rédemption. Arendt aborde le thème de l'amour et en démontre les vertus grâce à l'exemple du pardon, car il est communément répandu que l'amour en soit la voie privilégiée. Elle explique :

Car l'amour [...] possède un pouvoir de révélation sans égal de même qu'une perception inégalée pour voir se dévoiler le *qui* : c'est que précisément il se désintéresse, au point d'être totalement absent-du-monde, de *ce que* peut être la personne aimée, de ses qualités et défauts comme de ses succès, manquements ou transgressions.¹⁴⁵

Si Arendt s'intéresse au pardon et démontre comment, de par son aspect imprévisible et inattendu, il dévoile le caractère original de l'action, c'est parce qu'à l'expérience de l'amour, dévoilement privilégié du *qui*, lequel se joue dans un espace

¹⁴⁴ C'est là le propre de la passion : « l'amour est, de nature, étranger-au-monde et c'est pour cette raison plutôt que pour sa rareté qu'il est non seulement apolitique, mais même antipolitique – la plus puissante, peut-être, de toutes les forces antipolitiques. » ARENDT, *Op. cit.*, p. 309.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 308.

hors du monde correspond, dans la sphère publique du monde commun et des apparences, le respect, comparable, selon Arendt, à ce qu'Aristote nommait *philia politikè*, la considération des citoyens les uns pour les autres, indépendamment de toute proximité, vertu politique par excellence. Cette amitié politique ne lui correspondrait que dans la mesure où elle trouverait sa source, comme l'a démontré Max Scheler, dans la faculté de fusion affective originaire, ou, dans une conceptualisation heideggérienne, dans l'ouverture première aménagée par l'amour par laquelle se dévoile l'existant dans son ensemble.

L'axe des formes de la sympathie que nous avons tracé avec Scheler appuie tout à fait l'argument selon lequel la passion fondamentale de l'amour décrit un mode privilégié de l'épreuve que le *Dasein* fait de son Là. Il appartiendrait à l'amour de mettre en contact avec l'étant, étape préalable, selon Scheler, à toute métaphysique, possibilité ultime vers laquelle doit tendre le *Dasein*. La philosophie (ou la poésie) revêt également chez Heidegger le caractère d'accomplissement ultime. Il s'agirait même de la responsabilité qui incombe au *Dasein* que de prendre en charge son être par l'élucidation de ses structures fondamentales, notamment celles qui caractérisent son être-avec-autrui. À la fin de la conférence de 1929 sur la métaphysique, il confirme l'intuition de Scheler, révélant que :

La philosophie ne se met en marche que par une *insertion* spécifique de mon existence propre dans les possibilités fondamentales de la réalité-humaine en son ensemble. Pour cette insertion, voici ce qui est décisif : *d'abord*, donner accès à l'existant dans son ensemble ; *ensuite*, lâcher prise soi-même dans le Néant, c'est-à-dire s'affranchir des idoles que chacun possède et près desquelles chacun cherche ordinairement à se dérober ; *enfin*, laisser cours à cet état de suspens, afin qu'elles nous ramènent sans cesse à la question *fondamentale* de la métaphysique, celle qui extorque le Néant lui-même :

Pourquoi, somme toute, y a-t-il de l'existant plutôt que Rien ?¹⁴⁶

Si l'amour spirituel et acosmique équivaut effectivement à la sortie du monde public, à l'œuvre de l'amour, à l'état des amants hors du monde commun, la

¹⁴⁶ HEIDEGGER, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », *Loc. cit.*, p. 72. Ici, « réalité-humaine » traduit *Dasein*.

politique en serait paradoxalement à l'origine, dans la mesure où la sympathie véritable, que la phénoménologie définit comme *Mitgefühl*, partage des affects, constitué sur la même base structurelle que la fusion affective cosmo-vitale, forme la condition de l'existence d'un monde public dont les potentialités émancipatrices rejoignent celles qu'évoque Heidegger dans son analyse de l'être-avec-autrui. En retour, la sphère politique fondée sur la liberté que nous nous apprêtons à décrire renvoie peut-être chacun des êtres ainsi libérés pour son assomption la plus propre, d'où l'aporie fondamentale sous-jacente à l'institution de toute communauté. La passion fondamentale de l'amour, pas uniquement dirigée vers un seul homme, mais vers l'ensemble de la réalité cosmo-vitale qui s'ouvre au *Dasein*, l'oblige à s'approprier l'expérience qu'il fait du monde en le laissant être : ne lui exigeant pas d'être représentable par la raison des calculs. La passion du factice comme réappropriation est génératrice d'un être-Là-avec qui prend la forme de la sollicitude dont parle Heidegger, qui libère et devance l'autre pour son souci, c'est-à-dire pour l'être qui lui appartient le plus en propre, le plus authentiquement, le plus *singulièrement*.

* * *

En résumé, nous pouvons dire que la sympathie aménage les conditions structurelles de l'existence de rapports politiques, qui tirent donc leur origine de la fusion interhumaine, véritable ivresse dionysiaque. La métaphysique, l'amour de Dieu et de la personne spirituelle, peuvent survenir suite à un tel rapport politique, mais ne peuvent le précéder.

Si le but de l'amour est d'élever les valeurs sur lesquelles il se porte sans en connaître le contenu spécifique, nous pouvons croire qu'il vise de la même manière à l'ultime accomplissement de chaque centre psychique individuel. Accomplissement au-delà du politique, ce dernier n'en assure pas moins la condition. Il appartient au domaine de l'œuvre, se produit dans l'intimité de la solitude et dans l'isolement par rapport au monde commun. Mais toute réalisation de cette nature n'a de sens que si lui préexiste la vie politique, laquelle n'est jamais issue de l'œuvre ni de la métaphysique, dussent-elle mettre en lumière la nature intersubjective de la vérité de

l'être ou prendre la formation de la subjectivité pour intériorisation d'une dialectique intersubjective. La politique précède l'œuvre. L'action la rend possible, lui procure la possibilité d'un sens. Les deux dimensions sont peut-être essentielles à une vie proprement humaine, quoi qu'on entende ici par la référence à l'humanité, mais ne peuvent se confondre.

Il y a donc des étapes qu'on ne saurait brûler. Voilà qui réitère le statut d'ouverture absolument originaire de l'aimance que nous avons décrite. Scheler le confirme, soulignant le péril qu'il y a à négliger cette dernière :

Si la fusion affective cosmo-vitale, qui caractérisait d'une façon si unilatérale les Hindous et les Grecs, devient totalement inaccessible à un individu ou à une époque historique ; si l'on se laisse pénétrer par la conviction que si certains côtés de l'univers ne peuvent être connus que métaphysiquement, ce n'est pas la fusion affective qui constitue le meilleur moyen de parvenir à cette connaissance ; si l'on affirme enfin qu'en ce qui concerne la signification cognitive et la valeur, la fusion affective est depuis longtemps dépassée soit par la « science » soit par le christianisme ou la religion de l'humanité, on rend à jamais impossible le développement de toutes les formes « supérieures » de la vie sympathique émotionnelle, dont on coupe ainsi la racine, dont on supprime les sources nourricières.¹⁴⁷

La mise en garde du phénoménologue identifie clairement les enjeux de la rationalité technicienne. Tel que le découvre son diagnostic, un amour de l'homme qui ne se fonde pas dans la fusion affective cosmo-vitale est source de destruction de la nature organique. C'est là précisément ce qu'a opéré l'industrialisation. Le processus de civilisation peut en effet augmenter la haine entre les individus sans que la quantité d'amour s'en trouve augmentée. Dès lors, la solidarité qui s'installe change de nature :

En devenant de plus en plus étroite, la solidarité des intérêts peut tout au plus avoir pour effet une augmentation pure et simple du bien-être matériel, si bien que ce qui jadis ne pouvait être obtenu que par un acte d'amour, par l'intervention d'une charité active et affectueuse, se trouve

¹⁴⁷ SCHELER, *Op. cit.*, p. 214.

désormais réalisé par la seule action d'un *mécanisme d'engrenage et d'enchaînement* d'intérêts particuliers¹⁴⁸.

On aura donc oublié que le rôle de l'amour consiste en l'élévation de la valeur de ce sur quoi il se porte. C'est ce qui fait dire à Scheler que non seulement la civilisation peut nous priver de la vertu essentielle de l'amour qu'est cette ascension continue, lui substituant un mécanisme de profits et d'intérêts, mais aussi que :

l'idée d'un « état moral » définitivement satisfaisant de l'humanité, exclusif de tout amour et de tout sacrifice, est un non-sens : alors même qu'il serait possible de concevoir la réalisation d'un état civilisé, « parfait » au point de vue des valeurs qui caractérisent une civilisation, l'œuvre de l'amour serait loin d'être achevée, car le prolongement ascensionnel des valeurs positives données constitue une des tâches phénoménologiques les plus essentielles¹⁴⁹.

Alors que la mise en place de la société moderne est parvenue à établir – jusqu'à un certain point –, la « liberté » et l'« égalité », fut-ce formellement et arithmétiquement, nous comprenons maintenant les raisons de son échec à réaliser la fraternité, idéal moral issu de l'amour de l'humanité qui était celui des Lumières, qui, pour Arendt, résultait davantage de circonstances historiques spécifiques que de la constitution d'être de l'homme. La modernisation des structures de la société, qu'on pense au développement à la fois de l'économie et de la technologie, se fonde certes sur un amour de l'homme, mais ce sentiment s'enracine dans une conception métaphysique de l'homme comme sujet pensant, comme siège d'actes purement noétiques, digne, pour autant, d'un statut de « maître et possesseur de la nature ». Examinons maintenant les raisons de la prégnance de cette conception ainsi que son effet sur l'expérience de la communauté.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 364.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 365.

CHAPITRE II

IMMANENTISME ET POLITIQUE

CHAPITRE II

IMMANENTISME ET POLITIQUE

Un nouveau décor se met en place lentement. À grands traits : le cosmos est la retombée d'une explosion ; les débris s'éparpillent encore sous la poussée inaugurale ; les astres en brûlant transmutent les éléments ; leur vie est comptée ; celle du soleil aussi ; la chance que la synthèse des premières algues ait lieu dans l'eau était infime ; l'Humain est encore moins probable ; son cortex est l'organisation matérielle la plus complexe qu'on connaisse ; les machines qu'il engendre en sont une extension ; le réseau qu'elles formeront sera comme un deuxième cortex, plus complexe ; il aura à résoudre les problèmes d'évacuation de l'humanité ailleurs, avant la mort du soleil ; le tri entre ceux qui pourront partir et ceux qui sont voués à l'implosion a commencé, sur le critère du « sous-développement ».

Jean-François LYOTARD, *Le postmoderne expliqué aux enfants*

Ceux que fascine l'idée de progrès ne se doutent pas que toute marche en avant rend en même temps la fin plus proche et que de joyeux mots d'ordre comme *plus loin* et *en avant* nous font entendre la voix lascive de la mort qui nous incite à nous hâter.

(Si la fascination du mot *en avant* est devenue universelle, n'est-ce pas d'abord parce que la mort nous parle déjà de tout près ?)

Milan KUNDERA, *Le livre du rire et de l'oubli*.

Nous pouvons déceler dans les premiers balbutiements de la métaphysique occidentale une de ses orientations décisives, qui consiste en une mise en doute incessante des opinions provenant du « monde tourmenté des affaires humaines ». L'allégorie de la caverne de Platon en procure un exemple fabuleux. Le sage qui parvient à s'extirper des liens de la *doxa* pour contempler la réalité des *Idées* constitue

le paradigme dominant de toute recherche ultérieure de la vérité ; nous y trouvons la base de la conception moderne scientifique du monde. Que la vérité soit tirée de la contemplation des choses éternelles et nécessaires, ou qu'elle soit plutôt dégagée des structures *a priori* qui fondent la faculté de raison, elle induit dans les deux cas des conséquences certaines sur les conceptions politiques qu'elle entreprend de légitimer, conséquences potentiellement délétères, comme l'exemple des totalitarismes du XX^{ème} siècle suffit à le démontrer. Avant un effort de redéfinition de la communauté politique à partir de notre compréhension de l'amitié, il est nécessaire d'évaluer à quoi achoppent les pensées qui octroient à l'expérience du partage des affects l'importance que la tradition métaphysique lui avait retirée.

2.1. Du *lógos* éternel à l'immanence radicale

2.1.1 De la loi de causalité en Occident

L'idéal de raison développé par Platon est celui qui a prédominé pendant une longue partie de l'Antiquité. Il procède d'une conception substantielle de la raison, c'est-à-dire qu'il consiste en la conformité de l'âme à l'ordre rationnel transcendant du cosmos, référent auquel assimiler sa conduite : « la raison atteint sa plénitude dans la vision d'un ordre plus vaste, qui est aussi la vision du Bien¹⁵⁰ ». L'ordre vrai et éternel est accessible à l'âme de celui qui, par la contemplation, le connaît et l'aime, c'est-à-dire au philosophe. S'il trouve dans l'âme humaine la réalité qui lui correspond, le *lógos* est donc ce qui lie la conscience au divin, d'où l'expression socratique : « Connais-toi toi-même », tâche préalable à toute connaissance du monde. Pour Charles Taylor, l'injonction en apparence tautologique de Socrate constitue un premier appel à l'intériorité. Appelant la maîtrise de soi par la raison, elle demande une attention à la pensée elle-même et à ce qui s'y passe, démarche qui avait d'abord été enracinée dans un appel plus général au « souci de

¹⁵⁰ TAYLOR, *Les sources du moi*, *Op. cit.*, p. 167.

soi-même », comme Michel Foucault traduit le *epimeleia heauto*¹⁵¹. C'est pourquoi, comme nous l'avons vu au premier chapitre, la *philia* ne pouvait qu'avoir, au mieux, un rôle secondaire par rapport à l'*éros*, cet intermédiaire entre les dieux et les hommes par lequel le monde et les choses sont amenés à être.

Nous avons vu qu'à cet égard, la doctrine d'Aristote diffère un peu de celle de son maître, bien qu'il exprime un dédain comparable du domaine public : il préfère le *Bios theoretikos* au *Bios politikos*. D'emblée plus matérialiste que Platon, il valorise tout de même autant la *theôria*, contemplation de l'ordre immuable des choses, connaissance réputée rapprocher l'homme du divin. Ayant pour fin la bonne vie, cette démarche philosophique doit viser l'ordre cosmique qui permet la perfection dans la science¹⁵². C'est ainsi que les recherches aristotéliennes aboutissent à l'énonciation d'une théorie de la causalité selon laquelle chaque chose ou événement du devenir existe en vertu de quatre principes premiers. La théorie de la quadruple causalité se résume ainsi : la cause dite matérielle comprend le substrat, la matière dont est formé l'objet ; la cause formelle doit marquer la forme ou la structure de la synthèse des composantes de l'objet ; cette dernière agit à deux niveaux : elle renferme d'abord la cause motrice ou efficiente, ainsi que le principe dit final, c'est-à-dire la fin en vue de laquelle un tel objet passe de la puissance à l'acte. Le philosophe ne cherche pas les causes spécifiques de ce qu'il observe ; il désire plutôt expliquer le devenir, c'est-à-dire la génération et la corruption de tout ce qui existe. Sa doctrine ne laisse pas moins une empreinte décisive dans la philosophie. Si bien qu'en simplifiant, nous pouvons affirmer, avec Robert Franck, qu'il existe un consensus autour de l'explication causale dans la longue période de l'Antiquité. Chez les présocratiques, ainsi que chez Platon, on s'accorde pour dire que la cause, *aition*, qui porte le sens de « coupable », est ce qui engendre un événement. Le christianisme ne rompt pas d'emblée avec cette conception mais envisage, pour sa part, le Dieu créateur comme seul agent agissant. Le consensus

¹⁵¹ Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Paris, Gallimard, Le Seuil, p. 12.

¹⁵² TAYLOR, *Op. cit.*, p. 170.

perdure pendant les vingt premiers siècles de la philosophie occidentale : les philosophes du Moyen Âge qui ont redécouvert Aristote voient dans la cause efficiente le modèle de l'explication causale. La théorie aristotélicienne est maintenue, le changement s'explique à la fois en termes formels, matériels et finals, mais on juge prépondérante la cause motrice ou efficiente. Le consensus se modifie et devient alors : la cause est ce qui, en agissant sur quelque chose, produit un effet¹⁵³.

Mais avant que les modernes ne reconçoivent un modèle d'explication causale, la philosophie chrétienne avait d'ores et déjà modifié quelque chose. Augustin partage avec Platon la conception d'un univers organisé selon un ordre rationnel transcendant. La nouveauté de la doctrine augustinienne est cependant l'idée selon laquelle ce monde suprasensible s'oppose à celui du corps, à l'existence temporelle, en termes d'intériorité et d'extériorité. De cette doctrine naît l'idée d'individu, qui s'exprime comme rapport *intérieur* au divin. La distinction entre sensible et intelligible devient pour les chrétiens l'opposition entre chair et esprit : le corps évolue dans le monde du sensible et du corruptible ; l'âme, elle, est le site intérieur, lieu intime de la conscience du connaître. Augustin fait appel à l'activité de connaissance, seule voie de la rencontre avec Dieu. Dès lors, la compréhension de notre présence au monde s'en trouve transformée. Charles Taylor explique :

Le virage augustinien vers le moi était un virage vers la réflexivité radicale, et c'est ce qui a rendu irrésistible le langage de l'intériorité. La lumière intérieure est celle qui brille dans notre présence à nous-mêmes, inséparable du fait que nous sommes des créatures dotées d'un point de vue subjectif. Ce qui la distingue de la lumière extérieure est justement ce qui rend l'image de l'intériorité si forte, parce qu'elle illumine l'espace dans lequel je suis présent à moi-même.¹⁵⁴

¹⁵³ FRANCK, Robert. « Deux approches inattendues de la causalité : Aristote et les Stoïciens », dans Robert FRANCK, *Faut-il chercher aux causes une raison ? L'explication causale dans les sciences humaines*, Paris, Vrin, 1994.

¹⁵⁴ TAYLOR, *Op. cit.*, p. 178.

Ce moment appelle un tournant majeur vers l'approfondissement de l'intériorité, ou, selon l'expression de Taylor, l'intériorisation des sources morales. L'appel à la première personne devient la condition de toute quête de vérité. Selon la hiérarchie augustinienne des états de l'âme, accéder à une condition supérieure nécessite l'usage de la raison, grâce à laquelle « nous déterminons la partie vraiment digne de foi de notre expérience sensible¹⁵⁵. » La raison renferme la voie de la découverte de Dieu, qu'on retrouve dans l'intimité de la présence à soi. De l'extérieur, cette quête mène à l'intérieur, c'est-à-dire à l'âme, qui est la voie vers le supérieur, Dieu, compris comme le principe qui anime et qui ordonne l'âme humaine. C'est donc *en lui-même* que l'homme doit chercher ce qui le transcende.

L'implication de cette quête intérieure n'est rien de moins que celui d'un renoncement à toute relation mondaine. Une des caractéristiques du concept d'amour chez Augustin est la subordination à l'amour du Créateur dans la vie éternelle. Entendu comme désir, l'amour vise la vie heureuse et éternelle, que ne trouble plus la crainte, toujours elle-même liée aux désirs déçus ou aux possessions perdues dans une vie de « convoitise ». Celle-ci mènerait inévitablement à l'oubli de l'origine, à un détournement par rapport à son être propre¹⁵⁶. L'idéal de renoncement à toute affection pour des choses et des êtres mondains rend impossible la recherche de la vérité dans les relations interpersonnelles au sein du monde sensible. L'âme juste renonce à l'attachement à la créature en tant que créature, mais l'aime en tant que Dieu, puisque c'est comme parties, dans l'appartenance commune au Créateur que les créatures doivent se comprendre. La recherche de l'intériorité ne peut aboutir qu'à la découverte de soi comme partie d'un tout transcendant. On trouve Dieu au moment où on se connaît soi-même :

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 180-181.

¹⁵⁶ Hannah ARENDT, *Le concept d'amour chez Augustin. Essai d'interprétation philosophique*, trad. A.-S. ASTRUP, Paris, Rivages Poche, p. 81. Ici, l'interprétation arendtienne revêt des accents heideggériens : « L'amour qui renonce à soi renonce donc à l'autre comme à soi-même, mais il n'oublie pas l'autre. Il y a correspondance stricte entre ce renoncement, le je veux que tu sois (*volo ut sis*), et le ravissement vers Dieu (*rapere ad Deum*). L'amour renonce à l'autre pour le provoquer à avancer vers son être véritable, tout comme il avait renoncé à lui-même dans sa recherche de lui-même. » *Ibid.*, p. 124.

Qu'est-ce en effet qu'entendre parler de Toi, sinon apprendre à se connaître soi-même ? Et je Te cherchais en dehors de moi, et je ne trouvais pas le dieu de mon cœur. Car il était au-dedans de moi et moi au-dehors. [...] Lorsque j'aime mon Dieu, c'est la lumière, la voix, l'odeur (...) de mon être intérieur que j'aime. Là où resplendit la partie de mon âme que ne circonscrit pas le lieu, où résonne celle que le temps n'emporte pas (...) et où se fixe celle que le contentement ne disperse pas. Voilà ce que j'aime quand j'aime mon Dieu.¹⁵⁷

L'emphase sur la localisation de sources morales, comme dans l'enquête de Charles Taylor, fait apparaître de quelle façon les éthiques de la raison ont présidé aux différentes conceptions de l'agent humain, et par voie de conséquence aux formes politiques qu'elles ont engendré¹⁵⁸. Pour Augustin, le soi est cet *espace* où se rencontre et se contemple la vérité. La réflexivité radicale introduite par l'évêque d'Hippone, comme approfondissement de l'intériorité, prépare à l'idée du dualisme opposant le corps et l'esprit au fondement de l'épistémologie moderne. L'attitude augustinienne et l'idée de l'individu persistent dans la philosophie médiévale et prémoderne, jusqu'à ce que des découvertes de la science nouvelles confirment et accentuent le retour sur soi.

L'esprit de la Renaissance, dont le moment le plus marquant est sans doute celui de la révolution copernico-galiléenne, bouleverse cette doctrine chrétienne. Les inventions de Galilée obligent en effet à révoquer les thèses géocentristes à la base des conceptions de l'univers qui avaient prévalu jusque-là. L'usage du télescope prouve que contrairement à ce qu'indique toute perception sensible immédiate, il ne s'agit pas du soleil qui tourne autour de la Terre, mais bien de celle-ci qui suit l'orbite de celui-là. À notre grand désarroi, nous comprenons que nos « sens n'étaient pas adaptés à l'univers, que [notre] expérience quotidienne, loin de pouvoir constituer le modèle de la réception de la vérité et de l'acquisition du savoir, était une source constante d'erreur et d'illusion¹⁵⁹ ». Devant ces découvertes, les théories antiques de

¹⁵⁷ AUGUSTIN, *Les Confessions*, X, 3-8, Cité par ARENDT, *Ibid.*, p. 44-45.

¹⁵⁸ TAYLOR, *Op. cit.*, p. 160.

¹⁵⁹ Hannah ARENDT, *La crise de la culture*. Paris, Gallimard, 1972 (1968), p. 75.

la causalité s'effondrent. Le monde s'avère infiniment plus complexe qu'on n'avait pu jusque-là le concevoir.

L'héliocentrisme défendu par la révolution copernico-galiléenne, devant composer avec l'idée d'un univers infini, consacre la rupture ontologique qui consiste dans le rejet de l'hypothèse d'une relation patient-agent à la base de la causation dans la nature. René Descartes participe de cette rupture en défenseur de la nouvelle physique. Puisque nos sens ne sont plus source fiable, le doute systématique s'instaure comme modalité de la connaissance. *De omnibus dubitandum* (doutant de tout), il reconstitue la chaîne des vérités fondamentales à partir de la seule certitude du *cogito*¹⁶⁰. Le monde doit être sondé selon la méthode analytico/synthétique qu'a conçue Galilée, qui amène le sujet connaissant à « développer l'ordre des représentations de façon telle qu'elles engendrent la certitude au moyen d'une chaîne de perceptions claires et distinctes¹⁶¹ ». Les idées, c'est-à-dire les impressions laissées par les objets doivent être « mises en ordre » (qui est le sens de « *cogitare* »). Pour ce faire, le sujet pensant doit adopter une certaine attitude par rapport au corps : il doit « sortir de lui-même », c'est-à-dire appréhender le réel tel que perçu par ses sens en passant « de la perspective ordinaire incarnée à la perspective désengagée [...] ». Autrement dit, saisies de l'extérieur, comme connexions causales liant le corps à l'esprit de façon à assurer une fonction de survie, ces expériences obscures [celles des sens] deviennent claires¹⁶² ». Descartes effectue un rejet radical du *lógos* ontique afin de rompre avec la « confusion » millénaire de l'âme et de la matière dans cet ordre éternel. Son dualisme en fonde de ce fait une compréhension nouvelle : celui-ci n'est plus porteur d'un sens ou d'une vérité dont la contemplation forge l'Idée du Bien suprême. Descartes fait plutôt la promotion d'une conception mécaniste du monde, selon laquelle, ne contenant que de l'espace et du mouvement, il est plein et indéfiniment divisible. Il problématise ainsi la notion

¹⁶⁰ Bertrand HESPEL, « La causation aux 17ème et 18ème siècles : de la rupture d'un consensus à sa restauration », dans Robert FRANCK, *Op. cit.*, p. 188. Voir René DESCARTES, *Discours de la méthode*, prés. F. MISRACHI, Paris, Union Générale d'Éditions, 1951 (1637), coll. 10/18.

¹⁶¹ TAYLOR, *Op. cit.*, p. 194-195.

¹⁶² *Ibid.*, p. 663, note 6.

traditionnelle de causalité : puisque Dieu a créé le monde mathématiquement, le changement s'explique par une redistribution incessante du mouvement, ce qui n'est pas à proprement parler une cause.

La conséquence principale de cette conception mécaniste du monde consiste en ce que « l'hégémonie de la raison ne se définit plus comme celle d'une vision dominante, mais plutôt dans les termes d'une action directrice qui se soumet un champs de moyens fonctionnels.¹⁶³ » Seul l'usage adéquat de la raison saurait rendre l'homme « maître et possesseur de la nature », position de « supériorité » d'où l'être pensant tire l'idée, au fondement de l'éthique et de la politique moderne de sa dignité. L'idée de la reconstruction scientifique de la société prévue par le projet des Lumières est teintée dès son émergence d'une nouvelle définition de la rationalité : celle-ci n'est plus qu'un ensemble de règles procédurales censées construire un ordre. Elle ne se définit plus de façon substantielle, c'est-à-dire qu'elle abandonne toute référence à l'ordre essentiel de l'être : comme l'observe Arendt, « la réalité n'était plus dévoilée comme un phénomène extérieur à la sensation humaine, mais s'était retirée, pour ainsi dire, dans le sentir de la sensation elle-même¹⁶⁴ ». Sans toutefois la nommer ainsi, Descartes a contribué à forger l'idée de subjectivité. Soumettre la conscience à l'examen du doute systématique lui permet d'établir la conscience de soi comme synthèse de la pensée et de l'existence¹⁶⁵. Par ce détour, la subjectivité peut passer du statut simple dispositif à celui de « force agissante » ou « cause »¹⁶⁶

Leibniz s'inscrit dans la brèche ouverte par le cartésianisme en ce sens qu'il souscrit à une conception dualiste de l'univers, bien qu'il en fournisse une image révisée à partir de ses recherches en logique, en physique et en mathématique, ainsi

¹⁶³ *Ibid.*, p. 200.

¹⁶⁴ ARENDT, *La crise de la culture*, trad. sous la dir. de P. LEVY, Paris, Gallimard, 1972 (1968), p. 74.

¹⁶⁵ AUROUX, « SUBJECTIVITE », *Op. cit.*

¹⁶⁶ *Ibid.*

que de rapprochements permis par ces dernières entre les philosophies aristotélicienne et moderne¹⁶⁷. Seule une connaissance des constituants fondamentaux du monde pourrait mener à la formulation claire du principe de causalité. Selon lui, deux forces primitives (qui correspondraient aux catégories aristotéliciennes de matière et de forme) agiraient, et par leur « activité dérivée d'elles-mêmes, [feraient] émerger au niveau phénoménal et l'étendue, et la durée, et la matière dont le comportement se trouve régi par la loi de la conservation de la "force vive" dérivée et non pas celle de la conservation de la quantité de mouvement comme le prétendait Descartes¹⁶⁸ ». Il n'y a donc pas à proprement parler de causation dans la nature, ce qui ne signifie pas qu'elle soit vide de causes. Au contraire, le monde est décrit comme un ensemble de « monades », « métaphysiquement antérieure à l'espace et au temps », harmonieusement organisées selon un principe directeur divin¹⁶⁹.

Ainsi Dieu seul (ou l'Être nécessaire) a ce privilège qu'il faut qu'il existe s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucune bornes, aucune négation, et par conséquent, aucune contradiction, cela seul suffit pour connaître l'existence de Dieu *a priori*. [...] nous venons de la prouver aussi *a posteriori* puisque des être contingents existent, lesquels ne sauraient avoir leur raison dernière ou suffisante que dans l'Être nécessaire, qui a la raison de son existence en lui-même.¹⁷⁰

Tous les êtres contingents ne trouveraient leur raison suffisante d'être comme ils sont et non autrement que dans l'existence d'un être nécessaire. Leibniz pose en nécessité cette loi de la causalité qui veut que « rien ne soit sans raison ». Érigé en principe métaphysique, le principe de raison suffisante devient le fondement premier de toute science. Le rationalisme classique, qui suppose l'unité de trois

¹⁶⁷ HESPEL, *Loc. cit.*, p. 192.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 193.

¹⁶⁹ *Ibid.* p. 193.

¹⁷⁰ LEIBNIZ, *La monadologie*, Éd. établie par Émile Boutroux, LGF, 1991, § 45.

éléments : « la Raison divine, la raison de l'homme, la raison des choses¹⁷¹ », fond dans l'appel impérieux à fournir la raison des choses le principe ontologique et le principe de connaissance. La *ratio* consiste à la fois en l'acte créateur par lequel une intelligibilité est donnée aux choses, sans quoi elle n'apparaîtraient pas¹⁷², et en la faculté de l'intellection elle-même. L'exigence de rendre ses raisons est posée à la nature comme principe suprême par l'injonction leibnizienne « *Nihil est sine causa* ».

2.1.2. L'histoire du sujet politique : de la puissance d'une fiction

En somme, nous pouvons voir le dualisme cartésien comme moment fondateur de la modernité parce qu'il permet d'envisager une séparation absolue entre l'esprit et la matière. Sa conception mécaniste de l'univers découle elle-même des conquêtes de la science et leur procure un écho formidable dans la philosophie. Selon Hannah Arendt, « Descartes formule sa règle parce que les découvertes alors récentes des sciences de la nature l'avaient convaincu que l'homme dans sa recherche de la vérité et du savoir ne peut se fier ni à l'évidence donnée par les sens, ni à la "vérité innée" de l'esprit, ni à la "lumière intérieure de la raison"¹⁷³ ». La science moderne, devant renoncer à observer les mouvements éternels de l'Être en devenir, développe une méthode expérimentale par laquelle, agissant sur la nature, elle lui extorque ses raisons, ce à quoi elle parvient de plus en plus aisément. Elle s'explique le monde naturel en termes de processus - sur lesquels l'homme peut dès lors intervenir, et intervient abondamment. Pour cette raison, nous pouvons dire avec Arendt que, quoi qu'elle prétende, son objet de connaissance n'est plus la Nature, mais l'Histoire : l'homme déclenchant lui-aussi des processus, il s'agit donc de la totalité de ces mouvements qu'étudie la nouvelle science.

La méthode expérimentale en science naturelle s'accompagne du développement d'une théorie de la connaissance en philosophie. Au moment où la

¹⁷¹ AUROUX, « RAISON », *Op. cit.*

¹⁷² L'*apparaître* est l'acte de conscience qui renferme le principe premier de tout objet.

¹⁷³ ARENDT, *La crise de la culture*, *Op. cit.*, p. 74.

physique de Newton formule un ensemble de principes *a priori* sur lesquels repose l'essor de sa science, Kant envisage de fixer les conditions de possibilité de la raison. Cette démarche l'amène à l'idée d'un sujet transcendantal, c'est-à-dire d'« une constitution de l'esprit qui découle d'une propriété originelle de l'homme¹⁷⁴ ». Il postule l'existence de concepts *a priori*, de formes pures de l'intelligibilité, à partir desquels s'opèrent les synthèses fondamentales des intuitions que nous procure le monde extérieur par la voie des expériences du monde phénoménal, seul accès que nous n'aurons jamais à la connaissance. Il découvre l'entendement, dans lequel réside une indéniable causalité.

En recentrant la démarche de connaissance autour du sujet comme ensemble de conditions *a priori* d'objectivations, la philosophie kantienne remplace la catégorie antique des Idées par la notion moderne de concept. Par l'entendement comme acte de représentation, la conscience connaissante se décompose en sujet et en objet, dont le concept s'avère la parfaite adéquation. C'est véritablement au kantisme et à l'Idéalisme allemand qu'il revient d'avoir forgé l'idée de la constitution autonome du sujet. Lyotard explique :

Humbolt invoque [...] un Esprit, que Fichte appelait aussi la Vie, mû par une triple aspiration, ou mieux, par une aspiration triplement unitaire : « celle de tout dériver d'un principe originel », à laquelle répond l'activité scientifique ; « celle de tout rapporter à un idéal », qui gouverne la pratique éthique et sociale ; « celle de réunir ce principe et cet idéal en unique Idée », qui assure que la recherche des vraies causes dans la science ne peut manquer de coïncider avec la poursuite des justes fins dans la vie morale et politique. Le sujet légitime se constitue de cette ultime synthèse.¹⁷⁵

Le processus de rationalisation du monde ainsi légitimé compte sur la puissance de l'identité subjective naissante. Forte d'une position transcendantale, celle-ci s'auto-affirme maîtresse de la Nature – y compris de la sienne – c'est-à-dire de

¹⁷⁴ AUROUX, « CAUSE », *Op. cit.*

¹⁷⁵ Jean-François LYOTARD, *La condition postmoderne*, *Op. cit.*, p. 56.

tout ce qu'elle parvient à objectiver. Alors qu'elle assoit de la sorte l'hégémonie de la raison, dit Taylor,

comme pouvoir d'objectiver le corps, le monde et les passions, c'est-à-dire d'assumer une position totalement instrumentale à leur égard, on ne peut plus considérer que les sources de la force morale se situent, à la façon traditionnelle, à l'extérieur de nous – sûrement pas à la façon dont Platon les envisageait, et aussi, dirais-je, les stoïciens, selon lesquels elles résidaient dans un ordre du monde qu'incarnait un Bien que nous ne pouvions qu'aimer et admirer¹⁷⁶.

Voilà donc la rupture majeure – peut-être définitive – par rapport à l'ontologie traditionnelle. Dans un monde désenchanté, c'est-à-dire qui n'est plus soumis à l'ordre essentiel de la Nature, explique Alain Touraine,

le Sujet hors de l'homme, divin, est remplacé par l'homme-sujet, ce qui entraîne la rupture de la personne considérée comme réseau de rôles sociaux et de particularités individuelles au profit d'une conscience inquiète de soi et d'une volonté de liberté et de responsabilité. [...] Double héritage de l'augustinisme : la modernité n'a pas remplacé un univers divisé entre l'humain et le divin par un monde rationalisé ; de manière directement inverse, elle a rompu le monde enchanté de la magie et des sacrements et l'a remplacé par deux forces dont les rapports orageux dessinent l'histoire dramatique de la modernité : la raison et le Sujet, la rationalisation et la subjectivation¹⁷⁷.

Ajuster l'individualité à une conduite rationnelle ne signifie donc plus la rallier à un ordre cosmique qu'on contemple, comme chez les Anciens, puisque nous ne concevons plus aucun ordre que nous puissions connaître outre les règles inhérentes à notre propre entendement. Ce qui se joue dans le désenchantement, c'est donc l'affirmation du sujet par la négation d'un référent le transcendant, et à plus forte raison de la nature en lui : il consacre le passage d'un mode matériel à un

¹⁷⁶ TAYLOR, *Op. cit.*, p. 202.

¹⁷⁷ Alain TOURAINE, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, p. 58.

mode formel de rationalité. Rejetant toute hiérarchie lui préexistant, le sujet n'exerce plus sa raison que de façon abstraite¹⁷⁸. Comme l'explique Anthony J. Cascardi,

[c]'est dans des situations [...] où les idéaux matériels propres à un type plus ancien d'individualité morale avaient subi une érosion à un moment où les structures discursives nécessaires à accueillir l'éclosion de nouvelles valeurs modernes n'étaient pas encore en place, que l'invention de la subjectivité a joué un rôle capital. En effet, l'auto-affirmation de l'individu en tant que sujet, fondée sur l'idée que le moi était constitué par la pure réflexion, pouvait transcender toutes les différences historiques et sociales; c'est ainsi qu'elle s'avéra suffisamment puissante pour légitimer une série de relations sociales et morales qui s'étaient établies selon des perspectives essentiellement neuves¹⁷⁹.

En somme, le recentrage de l'individualité sous la forme de la subjectivité correspondrait à la nécessité d'assurer la légitimation de changements au sein de l'ordre social. Hegel attribuait ces transformations historiques aux conséquences de la Réforme et à la consolidation du pouvoir de l'État. Cascardi ajoute à ces éléments la découverte et la colonisation de l'Amérique, qui ont permis de développer pour une première fois un marché mondial, l'inflation des titres honorifiques, l'urbanisation de la population, autant de facteurs déstabilisant l'ordre social établi, et rendant donc impossible de maintenir la référence à un ordre naturel antérieur pour fonder la régulation de la société émergente. Car c'est l'érosion de la transcendance qui a imposé la recherche d'un référent *transcendantal*: « Ainsi que nous commençons à la comprendre, la tâche historique du sujet consistait à découvrir, et sinon à créer, un noyau de valeur en l'absence de tout fondement axiologique naturel ou originel. C'est ce qu'accomplit l'élaboration d'un programme de la raison et ce qui prend forme par le biais de la position "transcendantale" du sujet.¹⁸⁰ » Voilà donc expliquée l'invention d'une catégorie abstraite destinée à légitimer le développement d'un ordre nouveau que caractérise une relation

¹⁷⁸ Anthony J. CASCARDI, *Subjectivité et modernité*, Paris, PUF, 1995, p. 58.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 62-63.

¹⁸⁰ CASCARDI, *Ibid.*, p. 55.

particulière entre la raison et l'histoire : tout le complexe politico-institutionnel s'érige sur l'idée du sujet autonome et responsable, sa principale visée en est l'émancipation, projet historique des Lumières que la formule d'Emmanuel Kant synthétise si bien : « que chaque sujet pensant parvienne à sortir de l'état de *minorité* où il se tient¹⁸¹ ». Conséquence de l'auto-affirmation de l'homme comme conscience subjective individuelle, l'institutionnalisation de la société n'en revêt pas moins une puissance normalisatrice.

[Weber et ceux qu'il a influencés, notamment Jürgen Habermas] considèrent que la dimension normative du concept de rationalisation – pris comme un accroissement ou un rehaussement du niveau de la raison, une intensification de l'établissement de modes d'autorité dont les mobiles seraient en principe transparents pour tout un chacun, ainsi que la capacité correspondante à dominer le monde – a donné aux institutions modernes une orientation nouvelle et positive. En conséquence, Weber estime que c'est dans le statut normatif de la raison que se révèle l'engagement de l'individu moderne envers un ensemble de valeurs.¹⁸²

Le référent transcendantal de la raison moderne vise principalement à neutraliser les hypothèses naturalistes qui ont fait obstacle à l'éclosion de nouvelles valeurs et de nouvelles pratiques mettant au devant un idéal d'émancipation individuelle : l'humanité qui l'adopte croit ferme avancer vers l'abondance, le bonheur et le salut. Or rien n'est moins sûr. Heidegger nous rappelle que le sens de la *ratio* contient l'idée de compte, de calcul. C'est donc une rationalité formelle et instrumentale qu'on met au service de l'organisation des affaires humaines, y voyant la voie assurée vers la réalisation de l'esprit absolu. Les critères de la calculabilité édictent les règles auxquelles l'individu doit assimiler sa conduite, que tout un ensemble d'institutions est censée encadrer. Or, la naissance et l'essor du positivisme engendrent le déploiement de la science moderne (devenue technoscience), dont les réalisations finissent par bâtir un monde de machines qui à son tour conditionne

¹⁸¹ KANT, *Loc. cit.*, p. 497. Considérons ici ensemble les deux modèles de régulation sociale que sont la voie libérale et la solution socialiste : il s'agit dans les deux cas d'une instrumentalisation de la raison au service des fins de l'homme.

¹⁸² CASCARDI, *Op. cit.*, p. 25-26.

l'œuvre et le travail de l'homme. Que l'invention de la subjectivité réponde à des raisons historiques contingentes ne doit en rien diminuer sa puissance. Et ce n'est pas parce que l'avènement du positivisme évacue toute morale religieuse ou métaphysique au profit de l'utilité de la technique et de la science que le désenchantement (ou la démythification) du monde abolit tout engagement normatif. La « transvaluation de toutes les valeurs » proclamées par des Sade et des Nietzsche caractérise bien plutôt la modernité, où paradoxalement, Max Horkheimer a vu l'« éclipse de la raison »¹⁸³. Contrairement à ce qu'elle donne à penser, la tendance au « désenchantement du monde » ne signifie pas la rationalisation totale : non seulement, observe Cascardi, plusieurs superstitions et pratiques magiques existent toujours dans le monde « désenchanté » de la modernité, bien que souvent sous une forme sécularisée¹⁸⁴, mais les excès de planification eux-mêmes apparaissent irrationnels du point de vue d'une raison pratique. Ce qui témoigne du fait que la modernité poursuit en réalité des buts contradictoires, bien qu'elle parvienne à se légitimer en décrétant la nécessité de ses réalisations.

C'est ainsi que l'autonomie et la raison individuelles deviennent le prétexte d'une refonte des structures de la société. Les valeurs qui président à ce procès d'institutionnalisation sont alors fortement teintées d'un rationalisme économique et juridique, tendance culturelle qui émancipe effectivement l'individu des réseaux et des rôles sociaux qui le définissaient dans la tradition, mais l'asservit du même coup aux impératifs des maîtres mots de productivité, d'efficacité, de performativité, ou pour le dire autrement, soumet son action aux critères de la rationalité instrumentale, qui conquiert bientôt une large part des activités et des interactions que partagent les hommes entre eux. Comme le remarque si bien Arendt, le libéralisme n'a pas contribué à répandre la liberté, mais *a contrario* « eut sa part dans le bannissement du domaine politique de la notion de liberté¹⁸⁵ ». Par un singulier renversement de la hiérarchie antique des activités fondamentales de la condition

¹⁸³ Voir Max HORKHEIMER, *Éclipse de la raison*, Paris, Payot, 1974.

¹⁸⁴ CASCARDI, *Op. cit.*, p. 31.

¹⁸⁵ ARENDT, *La crise de la culture*, *Op. cit.*, p. 202.

humaine, l'idéologie libérale tient pour politique ce qui concerne le maintien de la vie, les intérêts particuliers et économiques. Inversion qui se prépare dès les premières heures de la modernité, alors que de toutes les activités de la *vita activa*, l'œuvre figure au premier rang. Or, la créativité, l'invention d'outils de toutes sortes et les progrès en termes de productivité trouvent leurs limites naturelles dans la capacité d'absorption par la population des nouvelles techniques et des nouveaux objets. Cette effervescence ne se préserve donc qu'à condition d'adapter le potentiel de consommation individuel : de convertir la société de créateurs en société de consommateurs. Voilà ce qui explique que partout où les institutions de la modernité se sont enracinées, le travail libre n'a pas entraîné l'émancipation de l'activité de consommation, comme le prévoyait la théorie marxienne. Alors que l'ordre moderne exige la libération du travail, qui, pendant la longue période de l'Antiquité, était demeuré l'apanage du privé, l'affaire des femmes et des esclaves dans le retrait de la sphère domestique, on assiste à l'effacement de la frontière entre les domaines public et privé, qui se résorbent dans le *social*. Privée de cette distinction millénaire, la société devient la reproduction agrandie du processus biologique, que le travail social est chargé de maintenir.

L'École de Francfort indique de la même façon que les structures d'une société de travail ne parviennent pas à créer les conditions historiques grâce auxquelles le sujet connaissant accède à l'auto-réflexion de sa conscience. Sa critique de l'épistémologie souligne précisément les mécanismes qui affectent la conscience subjective et la déterminent selon les forces à l'œuvre dans une société ambiante. Le mouvement d'individuation qui est la condition de la prise en charge rationnelle du monde telle qu'elle a lieu au cours de la modernité par l'auto-affirmation du sujet s'effectuerait au dépens de l'individu lui-même, c'est-à-dire, paradoxalement, au prix du renoncement individuel à la subjectivité. Nous avons déjà démontré que les déterminants de la conscience ne se trouvent pas dans les formes pures de l'intellection qu'ont voulu fonder les penseurs modernes, Kant et Hegel au premier chef. Le rapport de la conscience humaine au monde ne s'avère pas pure opération de l'esprit, tel est le fondement de notre critique de la subjectivité et de son potentiel de subjectivation – voire d'assujettissement. Même à admettre les nuances adorniennes quant à la non-identité du sujet et de l'objet, nous ne pouvons adhérer à

cette théorie pour laquelle la vérité demeure, précisément, un rapport de sujet à objet, fut-elle entendue comme leur « interpénétration réciproque » ou décrite comme « constellation particulière »¹⁸⁶. Avec Heidegger, nous découvrons que la transcendance de l'être-dans-le-monde rend caduque l'aspiration de la dialectique à la réconciliation ou, à tout le moins, à l'élucidation des tensions qui définissent la constellation où sujet et objet se rencontrent, et qu'une quête de la vérité exige au préalable l'explicitation du mode d'être de l'être-dans-le-monde lui-même : elle demande à ce qu'en soient dégagées les structures, au nombre desquelles figurent ses objectivations. Telle est l'articulation qui permet d'évaluer avec une meilleure acuité l'impact de l'avènement de la subjectivité comme structure identitaire, d'abord sur la conscience, et ensuite sur l'expérience de l'être-avec-les-autres. Elle révèle la raison comme le mode de dispensation de l'être propre aux temps modernes. À la base de toutes les représentations, la technique trace le destin (*Geschick*) de l'homme moderne et l'enfonce décisivement dans la confusion ontico-ontologique qui l'éloigne de son pays natal : le secret, le mystère (*Geheimnis*, dont le radical *Heim*, rappelons-nous, signifie « chez soi ») qu'est celui du pur jaillissement de l'être – et non de rien – que les Grecs nommaient *Physis*.

Soyons clair, la raison n'est pas une fiction. Elle est en réalité parfaitement en mesure d'atteindre ses objets, et cela précisément parce qu'ils résultent de ses objectivations. Ce qui relève de la fiction est l'idée selon laquelle son parfait accomplissement permette une réconciliation avec l'extériorité : aussi adéquate qu'apparaisse la représentation rationnelle du monde, celle-ci n'est jamais que *représentation* ; en aucun cas, le principe de raison ne peut être appliqué au monde. Voilà ce que découvre Arthur Schopenhauer. Il concède à Kant qu'il existe bel et bien une loi de la causalité, mais précise que celle-ci nous est donnée *a priori* en vertu d'une quadruple racine, correspondant à autant de classes d'objectivation. La première se constitue de la réalité empirique, dont l'intellection s'effectue sur la base des perceptions médiates par le corps. La deuxième classe de représentation comporte les abstractions tirées du *lógos*, des connaissances de nature logique, empirique, transcendantale et métalogique établies fondées sur le principe de raison

¹⁸⁶ ADORNO, *Dialectique négative*, *Op. cit.*

suffisante. La troisième classe est constituée par les intuitions fondamentales de l'espace et du temps, conditions *sine qua non* à toute formulation d'une idée. Enfin, la quatrième et dernière racine du principe concerne la nature même de l'acte représentatif : puisque l'entendement consiste, pour un sujet, en la représentation, c'est comme acte de volition que Schopenhauer décrit l'expérience.

Comme nous n'avons pas seulement une connaissance du monde extérieur (par l'intuition sensible), mais une connaissance intime de nous-mêmes et qu'il est de l'essence de toute connaissance de supposer un objet connu et un sujet connaissant, ce que nous connaissons en nous comme objet de connaissance, ce n'est donc pas le sujet connaissant, mais le sujet voulant, le sujet de la volition, la volonté.¹⁸⁷

Nous en concluons avec le philosophe que rien d'isolé, d'existant pour soi, ne peut être objet de représentation. Conséquemment, le principe de raison suffisante prend racine dans la subjectivité, mais n'est valide qu'en vertu de ce lien qui lie la conscience à son extériorité. Autrement dit, c'est à tort qu'on le croit appartenir au monde,

c'est-à-dire à l'ensemble de tous les objets existants, y compris l'intellect dans lequel ce monde existe, car le monde, par cela même que nous ne pouvons nous le représenter qu'en vertu de ces formes *a priori*, n'est que phénomène ; par conséquent, ce qui n'est applicable qu'en vertu de ces formes ne peut être appliqué au monde lui-même, c'est-à-dire aux objets en soi qui s'y représentent.¹⁸⁸

Une vue similaire amène Heidegger à une critique radicale du principe de raison, qui, depuis Leibniz, s'insinue comme forme définitive de représentation du monde. Bien qu'il ne soit systématisé qu'à l'aube de la modernité, il est sous-tendu par une « précompréhension ontologique » que recèle déjà la pensée de Platon : à savoir qu'on puisse se faire de la totalité du monde une idée, découvrir son « *Eidos* » transcendant, dont l'existence terrestre ne procure qu'une image déformée,

¹⁸⁷ Arthur SCHOPENHAUER, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. Deuxième édition (1947), présentation François-Xavier Chenet, Paris, Vrin, 1997, p. 194.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 213.

corrompue. La destruction de l'histoire de l'ontologie entreprise par Heidegger dévoile que l'Idéalisme de Platon renferme la condition historique pour que le monde devienne « image conçue » : elle assure le fondement de toutes les représentations qui donnent forme aux destins historiques de la culture et de la société moderne. Une fois ébranlées les sources traditionnelles de la connaissance, celle-ci comble le besoin de certitude quant à sa conception de la totalité de l'étant par « la pénétration investigatrice du rayon affranchi de limites de l'objectivation possible, pénétration s'effectuant par la "calculation" du représentable accessible à tout le monde et normatif pour tous¹⁸⁹ ». C'est donc de la métaphysique qu'origine l'acceptation de l'étant dont la conséquence ultime consiste en l'accomplissement du nihilisme, ce qu'on constate « à la fois par l'effondrement du monde marqué par la métaphysique et par la dévastation de la terre, résultat de la métaphysique¹⁹⁰ ». En d'autres mots, alors que la pensée représentative est « réclamée » par le puissant principe de causalité selon lequel tout étant possède sa « raison suffisante », la *vérité de l'être* se trouve oubliée au profit de l'exacte « *calculation* » de l'étant. Le puissant *principium reddendae rationis* (le principe de la raison qui *doit être rendue*) comme l'indique la formulation longue du principe de raison suffisante, soumet toute pensée à l'exigence d'en « rendre les raisons », au sens des raisons qui fondent (assurent le fond, « *Grund* ») la vérité des jugements et l'exactitude des représentations. Une injonction qui demeurerait in-répondue ne serait pas conforme à son propre principe, voulant que rien n'est s'il n'existe pour cela une raison qui puisse en rendre compte.

En somme, le subjectivisme appelle irrésistiblement l'objectivisme, c'est-à-dire la représentation du réel sous la forme d'une entité calculable, stockable, commuable : « Car *ratio*, depuis toujours, ne signifie pas seulement compte à rendre au sens de ce qui justifie, c'est-à-dire fonde, une autre chose. *Ratio* veut dire aussi rendre compte, justifier, au sens de ce qui, par le calcul, atteint une chose, l'établit

¹⁸⁵ HEIDEGGER, « L'époque des "conceptions du monde" », *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. BROKMEIER, Paris, Gallimard, 1962, p. 138.

¹⁹⁰ HEIDEGGER, « Dépassement de la métaphysique », *Essais et conférence*, trad. A. PREAU, Paris, Gallimard, 1958, p. 82.

comme fondée en droit, comme exacte, et, par ce même calcul, l'assure¹⁹¹ ». Toute philosophie du sujet s'avère intrinsèquement réifiante, car elle réduit de façon irréversible la compréhension de l'être à la seule nature objectivée, nature dont le sujet pensant se veut « maître et possesseur ». C'est là le résultat – sinon accidentel, du moins involontaire – de la visée cartésienne de fixer le fond métaphysique de la conscience individuelle dans l'acte de *cogitatio*, cette « mise en ordre » qui reconduit les images fondamentale pour atteindre la certitude du « je pense », représentation qui exige non seulement de rendre les objets présents au devant de soi, mais d'en garantir et d'en confirmer l'apparaître. « Ce garantir, ce confirmer, dit Heidegger, il faut qu'il soit un calculer, car seule la calculabilité garantit une certitude anticipée et constante de [...] ce qui est à représenter.¹⁹² » Le sujet qui s'énonce alors *ego cogito* unit dans la certitude fondamentale l'homme qui se représente et l'objet de sa représentation : il ne le fait qu'au prix de la complète objectivation de l'étant. Voilà qui explique en partie l'« échec » de l'humanisme, comme réinterprétation de l'étant à partir et en direction de l'homme.

L'homme lutte pour la situation lui permettant d'être l'étant qui donne la mesure à tout étant et arrête toutes les normes. [...] Pour cette lutte entre *Weltanschauungs* [conceptions du monde], et conformément au sens de cette lutte, l'homme met en jeu la puissance illimitée de ses calculs, de ses planifications et de sa culture universelle. La science en tant que recherche est une forme indispensable de cette installation spontanée dans le monde, une des voies sur lesquelles les Temps Modernes foncent, à un train insoupçonné des intéressés, vers l'accomplissement de leur essence. C'est avec cette lutte entre *Weltanschauungs* que les Temps Modernes entrent dans la phase décisive de leur avènement, phase dont, semble-t-il, on n'est pas près de voir la fin.¹⁹³

Le péril consiste en ce que la Technique consacre le déclin de la vérité de l'être, car elle occulte la différence ontologique à partir de laquelle seulement le *Dasein* parvient à s'approprier l'événement du dévoilement. Préservant

¹⁹¹ HEIDEGGER, *Le principe de raison*, trad. André PREAU, Paris, Gallimard, 1962 (1957), p. 253.

¹⁹² « L'époque des "conceptions du monde" », *Loc. cit.*, p. 140.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 123-124. Voir aussi *Lettre sur l'humanisme*, *Op. cit.*, 1964.

l'appartenance au dévoilement qu'avait pour les Grecs la *technê* (un « faire-venir » quelque chose dans son apparaître), la Technique, qui en est l'ultime accomplissement, est par essence réificatrice : elle fait tout entrer dans l'uniformité de ses calculs. « Maître de la nature », le sujet l'interroge de façon telle que celle-ci se trouve mise en demeure de fournir une énergie mesurable, extractible et accumulable. Pensé comme mode destinal de dévoilement, l'*Arraisonement* provoqué par la technique introduit une mutation fondamentale de la pratique. Lorsque le monde moderne, afin de combler l'inassouvissable besoin de certitude, soumet la pensée représentative à l'exigence du principe de raison, il s'érige un véritable dispositif de domination de la nature et engage l'étant dans une « usure » incessante. Nul n'en peut plus douter depuis que les armes sont devenues de destruction massive et que les stratégies de développement – même qualifié de « durable » – ont déjà mis en péril la totalité des écosystèmes. « Ce qui s'exprime dans ces techniques, explique Habermas, c'est l'absolutisation de la rationalité finalisée, qui est propre au "calcul de toute action et de toute planification".¹⁹⁴ » Pour répondre au vide d'être qui « occupe » la totalité de l'étant, la technique invente toute une panoplie d'objets, et ce monde qu'il crée échappe totalement à son contrôle et à sa décision. En effet, si elle relaie définitivement la question de l'être à l'oubli, l'être lui-même ne cesse pas d'agir pour autant. Il se laisse aller à « provoquer la nature » et déploie ainsi le règne de sa volonté, comme volonté qui ne sait que se vouloir elle-même. « Tout se passe comme si l'être même – en quelque façon qu'on l'entende, comme l'existence ou comme la substance – nous surprenait depuis un ailleurs innommable¹⁹⁵ », dit Jean-Luc Nancy. Sans la conscience du lien fondamental qui unit le destin de l'homme à celui de l'être – c'est-à-dire l'appropriation du dévoilement proprement dit –, l'homme « subit » son destin historique et erre, pourrait-on dire avec Heidegger, dans un non-monde, où se déploie la volonté de volonté comme domination systématique de la nature, usage incessant de l'étant qui devient « usure ». C'est ainsi que

¹⁹⁴ Jürgen HABERMAS, « Le rationalisme occidental infiltré par la critique de la métaphysique : Heidegger », *Le discours philosophique de la modernité*, trad. C. BOUCHINDHOMME et R. ROCHLITZ, Paris, Gallimard, 1988 (1985), p. 159.

¹⁹⁵ Jean-Luc NANCY, *La création du monde, ou, La mondialisation*, Paris, Galilée, 2002, p. 17.

le déchaînement, unique en son genre, de l'appel à fournir une raison menace tout ce qui pour l'homme constitue « son pays natal » (*alles Heimische*) et [...] il lui enlève tout sol et tout terrain permettant un enracinement, c'est-à-dire cet attachement au terroir dont jusqu'à présent sont sortis toute grande époque de l'humanité, tout esprit découvreur d'horizons, tout style donné aux formes humaines.¹⁹⁶

En résumé, l'absolutisation de la rationalité fin/moyen survient suite au déclin de l'onto-théologie devant la « théorie de la connaissance ». Autrement dit, en l'absence d'un référent transcendant, la vérité du monde n'est plus cherchée que dans l'immanence radicale. Or, cet « immanentisme », selon Jean-Luc Nancy, est précisément ce qui pose le problème du monde. Dans une acception heideggerienne, cette notion désigne une « totalité de sens » qui se trouve déjà au préalable autour de soi et qu'il s'agit d'expérimenter par l'existence quotidienne : « horizon donateur de sens, à l'intérieur duquel l'étant à la fois se dérobe et se révèle au *Dasein* qui se soucie de son être sur le mode existentiel¹⁹⁷ ». Un monde – pur donné, préalable à toute constitution de sens –, par conséquent, préexiste chaque fois au sujet – qui non seulement thématise, mais réifie. La méprise que commettent les Modernes consiste à se faire du monde une conception, une image (*Weltbild*), une représentation, ce qui implique toujours l'assignation d'un principe et d'une fin au monde :

Un monde « vu », un monde représenté, c'est un monde suspendu au regard d'un sujet-du-monde. Un sujet-du-monde (c'est-à-dire aussi bien un sujet-de-l'histoire) ne peut pas lui-même être dans le monde. Même en l'absence d'une représentation religieuse, un tel sujet, implicite ou explicite, pérennise la position du Dieu créateur, ordonnateur et destinataire (voire destinataire) du monde.¹⁹⁸

L'absolutisation de la pensée représentative subjective renferme donc ce danger que la vérité du monde ne se dissolve dans l'acte de représentation, explique

¹⁹⁶ HEIDEGGER, *Le principe de raison*, *Op. cit.*, p. 96.

¹⁹⁷ HABERMAS, *Loc. cit.*, p. 174.

¹⁹⁸ NANCY, *Op. cit.*, p. 31-32.

Nancy¹⁹⁹. Arendt nomme « aliénation par rapport au monde » cet état où nous nous trouvons : en précaire équilibre sur un fondement aporétique, qui semble vouer toutes les choses du monde commun à une dévaluation complète. Ce qui se joue avec la relocalisation dans l'immanence des sources de la vérité, c'est bien le monde lui-même. Nancy :

La mesure ou la manière d'un monde n'est pas celle d'un sujet si ce dernier doit se présupposer comme substance ou suppôt préalable de son renvoi à soi. Le monde ne se présuppose pas : il est seulement coextensif à son extension de monde, à l'écartement de ses lieux entre lesquels jouent ses résonances. (Si un sujet se suppose, il s'assujettit à sa supposition. Il ne peut donc que se présupposer comme inassujetti à quelque supposition que ce soit. C'est encore, sans doute, une présupposition : ainsi, précisément, pourrait-on dire aussi bien que le monde se présuppose inassujetti à quoi que ce soit d'autre, et que c'est là le destin du monde dit « moderne ». On pourrait dire alors qu'il se présuppose seulement, mais nécessairement, comme sa propre *révolution* : comment il tourne sur lui-même et/ou se retourne contre soi.)²⁰⁰

Se défilant de la sorte devant la responsabilité de *créer le monde*, c'est-à-dire « ce qui doit former le contraire d'une globalité d'injustice sur fond d'équivalence générale²⁰¹ », les hommes modernes n'ont pas su freiner la prolifération de l'immonde. L'exemple abondamment invoqué de l'Holocauste suffit à poser ce constat. Pour Philippe Lacoue-Labarthe, « la fabrication systématique de cadavres » procède directement de la logique aboutie de la rationalité émancipatrice et représenterait l'exemple le plus patent de ce qu'il nomme l'« Extermination », phénomène protéiforme qui révèle l'essence du politique de l'Occident moderne²⁰². Son analyse réitère l'argument de la puissance « fictionnante » de la fiction que

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 38.

²⁰⁰ NANCY, *Ibid.*, p. 36-37. Franz Kafka exprime un constat analogue dans l'aphorisme suivant : « Il a trouvé le point d'Archimède, mais il s'en est servi contre soi ; apparemment, il n'a eu le droit de le trouver qu'à cette condition. » Cité par ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *Op. cit.*, p. 313.

²⁰¹ NANCY, *Op. cit.*, p. 63.

²⁰² Philippe LACOUÉ-LABARTHE, *La fiction du politique*, Paris, Christian Bourgois, 1987.

l'émancipation subjective individuelle n'a jamais cessé de représenter, et témoigne en faveur d'une reconsidération impérative des structures de ce qu'on a appelé – peut-être à tort jusqu'ici – l'espace public.

2. 2. Les écueils d'une pensée de la communauté

Là où est le danger, là aussi
Croît ce qui sauve

Hölderlin

Si la politique est entrée dans cet âge nihiliste, où n'importe quelle fin semble suffire à justifier n'importe quel moyen – car il s'agit aussi de cela dans la mise en place d'une régulation des rapports sociaux que nous pourrions qualifier de « techno-juridique » et qui consacre le nouvel avenir de la démocratie dans les sociétés qui ont connu une phase avancée de libéralisme –, nous pouvons y voir l'impact de la structure de rapport à soi qu'institue la conscience individuelle subjective. Tirant hors du monde le fondement de sa conduite, l'homme moderne s'affirme par un déni de la pluralité humaine : c'est au nom de la nécessité historique qu'il commet un tel « égarement » par rapport à la spécificité propre de la politique – dont les conséquences lui sont de plus en plus perceptibles, sans que cela ne semble toutefois le pousser à réévaluer le fondement de ses actions. Or nous croyons que cela s'impose, et que, précisément, dans la détresse où il se trouve pourrait bien se faire jour ce que plus de deux millénaires de philosophie politique ont refoulé : à savoir la force réconciliatrice de l'expérience communautaire. À en croire Hölderlin, c'est encore au plus profond de cet abîme que surgit l'espoir du salut.

2.2.1 L'origine de la politique

Hannah Arendt compte parmi les penseurs qui se sont le plus intéressés à la spécificité de la politique, notamment par rapport à la philosophie. Le projet heideggérien l'aura de toute évidence marquée, quiconque la lit le remarque, or, sans renier l'enseignement de son maître, elle n'épousera jamais son pessimisme à l'égard de la *publicité* essentielle de la structure d'existence du *Dasein* humain. La pensée de Heidegger demeurerait dans l'héritage d'une tradition hostile aux

inconstances et à la précarité d'un monde commun que définit proprement la *pluralité*. Pour elle, ce ne serait pas tant dans la structure existentielle caractérisée par la finitude que s'accomplirait l'être propre de l'homme, mais plutôt dans une pluralité originelle dont l'existence préserve un espace *entre* les hommes, espace intermédiaire qui constitue « le lieu au sein duquel l'existence humaine se protège et se préserve²⁰³ ». De là vient que *l'action*, qui caractérise la rencontre et les interactions d'hommes distincts et égaux, trouvant son fondement ontologique dans la condition humaine de natalité, soit absolument essentielle à une vie *humaine*. La politique serait donc le lieu où les activités de la *vita activa* s'enracinent et prennent sens.

La difficulté d'une telle thématization réside dans le préjugé le plus courant sur la politique, à savoir qu'elle comprend l'ensemble des processus par lesquels s'opèrent l'organisation d'une collectivité et la légitimation de l'ordre institué. Jacques Rancière propose de nommer « police » les dispositifs institutionnels répondant à cette fin, que désigne précisément l'idée de gouvernement, au cœur de la pensée politique depuis l'origine de la philosophie. Il réserve en revanche le nom de politique à l'activité qui repose sur l'existence d'une égalité fondamentale, celle qui survient lors de la rencontre d'être parlants. Nous reviendrons sur les conséquences de l'institution de gouvernement sur les formes historiques de l'activité politique. Mais d'abord, il faut s'interroger sur le sens propre de cette activité, qui n'existe, selon Arendt, qu'en vertu du fait premier de la multiplicité des individualités, qui s'actualise dans la parole.

Arendt nomme *action* une des trois activités qui caractérisent le passage de l'homme dans le monde. Sur l'axe de la *vita activa*, distinct de celui de la *vita contemplativa*, on retrouve d'abord le *travail*, la condition de la vie au sens biologique ; *l'œuvre*, la fabrication d'objets aussi bien que la conception d'idées qui transcendent éventuellement l'existence de leur créateur ; et enfin, *l'action*, basée sur le caractère absolument unique de tout homme venant au monde. La condition humaine de pluralité, explique Arendt, implique en effet *l'égalité* des hommes et leur *distinction*. L'égalité, au sens que lui donnaient les Grecs anciens de réciprocité

²⁰³ BARASH, *Loc. cit.*, p. 62.

d'êtres semblables, rend possible la compréhension entre individus et ce même à travers l'histoire de l'espèce, et la distinction permet la communication, ce qu'une masse indifférenciée ne connaît pas, n'ayant rien à communiquer. Le sens de la parole est donc de permettre l'expérience de la pluralité humaine pour que, dans la différence, se dévoile l'altérité, ce qui distingue l'homme de l'ensemble de ce qui existe, et l'individualité, qui le distingue de tout ce qui vit. Chez Arendt, ces deux moments définissent l'*unicité* de l'homme : ce qui le rend capable de « vivre en être distinct et unique parmi les égaux »²⁰⁴. Le propre d'une vie humaine est d'être vécue parmi *les* hommes par le biais de l'action, c'est-à-dire ce par quoi un être *se* distingue, au lieu d'être seulement distinct, et qui présuppose une *initiative*, un acte par lequel il s'insère dans le monde des hommes. Ce n'est donc pas le travail qui caractérise une vie humaine, ni l'œuvre, mais la parole, qui « peut être stimulée par la présence d'autrui dont nous souhaitons peut-être la compagnie, mais [...] n'est jamais conditionnée par autrui ; son implusion vient du commencement venu au monde à l'heure de notre naissance et auquel nous répondons en commençant du neuf de notre propre initiative.²⁰⁵ »

L'initiative que représente l'action signifie que de l'homme, on peut s'attendre au plus inattendu, voire au plus improbable : l'imprévisibilité détermine cette dimension de la condition humaine. Si la parole y est si étroitement liée, c'est par son caractère révélateur : elle seule dévoile le *qui* unique et inimitable de chaque être singulier qui apparaît au monde commun – qui com-paraît ; elle seule révèle et actualise la pluralité essentielle à toute singularité. Sans le langage, « il n'y aurait pas d'hommes mais des robots exécutant des actes qui, humainement parlant, resteraient incompréhensibles²⁰⁶ ». Du strict point de vue de l'utilité et de l'efficacité, il va de soi qu'un langage de signes ou de codes supplante la parole. Or, la valeur de la parole tient à ceci que l'action ne doit jamais consister en un moyen en vue d'une fin,

²⁰⁴ ARENDT, *Op. cit.*, p. 235.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 233. Le grec *archein*, d'où provient le terme agir, passant par le latin *agere*, contient d'ailleurs l'idée de commencer, guider, de mettre en mouvement. C'est ce qui explique le lien avec le principe de liberté.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 235.

comme cela serait le cas dans un rapport inégal, qu'il relève de la domination d'autrui aussi bien que de sa simple « utilisation ». Ce à quoi vise la politique ne saurait se limiter à la maximisation de l'utilité ou à la pure et simple mise en commun des intérêts. L'action ne revêt son caractère révélateur que si elle a lieu dans *l'unité humaine*, c'est-à-dire « lorsqu'on est *avec* autrui, ni pour ni contre²⁰⁷ ». La perte de l'unité humaine rend impossible la révélation de l'agent dans l'acte ; l'action est alors rendue instrumentale.

En de telles circonstances, qui ont évidemment toujours existé, la parole devient en effet du « bavardage », ce n'est plus qu'un moyen en vue d'une fin, qu'elle serve à tromper l'ennemi ou à étourdir tout le monde à coup de propagande ; alors les mots ne dévoilent plus rien, la révélation ne vient que de l'acte, activité qui, comme n'importe laquelle, ne peut révéler le « qui », l'identité unique et distincte de l'agent.²⁰⁸

Certes, le révélation du *qui* est toujours liée au monde des objet qui est entre les hommes et conditionne leur existence, mais le *qui*, outre qu'il est inobjectivable, dépasse largement son rapport aux objets, qu'on peut si facilement « durcir en mots ». « Même s'il se concentrent tout entier sur des objectifs entièrement-du-monde et matériels », dit encore Arendt, c'est comme être distincts et uniques qu'ils se révèlent²⁰⁹. Que l'acte de révélation repose sur une initiative signifie qu'il demande le courage d'assumer d'être exposé, dévoilé au monde. C'est en ce sens que le critère de la politique est défini par la liberté. Pour Arendt, celle-ci n'est pas à comprendre comme libre-arbitre ou liberté intérieure, mais plutôt comme liberté d'*agir* dans le monde des hommes. Au sens étymologique, *agere* signifie « commencement par lequel quelque chose de nouveau entre dans le monde²¹⁰ ». La liberté consiste donc en la possibilité d'inscrire sa trace singulière dans un monde qui nous précède et voué à nous succéder. Tel est le sens de l'action. Tel est le

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 236.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 237.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 241.

²¹⁰ ARENDT, « Qu'est-ce que la liberté ? », *La crise de la culture*, *Loc. cit.*, p. 215.

principe de la politique. De là vient que l'exposition au monde fonde l'égalité : en s'inscrivant dans une situation discursive, l'être parlant atteste son appartenance à une communauté de parole. Le processus de l'égalité s'y résume, et c'est en ce sens qu'il est à l'origine de la politique. Pour Jacques Rancière, il y a politique lorsque s'interrompt la stricte logique de la domination – de la police – devant la mise en évidence d'un tort fait à une des parties, ou la revendication de la part des sans-parts. Alors que l'ordre policier (l'ensemble des institutions vouées à l'organisation et au partage des pouvoirs) détermine toujours d'emblée la part ou l'absence de part de chacun, la politique se produit à la rencontre des deux processus hétérogènes que sont le policier et l'égalitaire, que nous venons de décrire : « Spectaculaire ou non, l'activité politique est toujours un mode de manifestation qui défait les partages sensibles de l'ordre policier par la mise en acte d'une présupposition qui lui est par principe hétérogène, celle d'une part des sans-part, laquelle manifeste en dernière instance, la pure contingence de l'ordre, l'égalité de n'importe quel être parlant avec n'importe quel autre être parlant.²¹¹ »

Ce qu'Arendt nomme « unité humaine » pourrait tout aussi bien se comprendre comme cette présupposition dont parle Rancière, ou encore comme le doute quant à tout ordre qui légitimerait une répartition inégale des avantages et des inconvénients liés au processus de la vie commune. Ce n'est pas que l'unité humaine soit une béate harmonie, un ciment sympathique de la communauté ; elle comporte *a contrario* toujours un litige, une mésentente première et fondatrice. Pratiquement, il faut que les parties qui subissent le tort s'incrivent dans l'ordre de la discussion, brisent l'ordre hétérogène de la domination policière par « une série d'acte de parole qui lient la vie de leurs corps à des mots et à des usages des mots²¹² ». Il faut un acte de subjectivation, dit Rancière, qui les fasse passer d'animaux dotés de la capacité de manifester le déplaisir et la douleur à des hommes aptes à énoncer ce qui semble bien et mal, juste et injuste. C'est ce que rend possible l'unité humaine, et qui demande à être assumé dans le fait de se manifester dans le monde, c'est-à-dire

²¹¹ Jacques RANCIERE, *La mésentente : Philosophie et politique*, Paris, Galilée, 1995, p. 53.

²¹² *Ibid.*, p. 47.

l'appartenance commune à un *lógos*, espace de discussion sur l'utile et le nuisible dont l'enjeu ultime n'est autre que le partage du sensible. Rancière approfondit l'argument aristotélicien :

Il y a de la politique parce que ceux qui n'ont pas droit à être comptés comme êtres parlants s'y font compter et instituent une communauté par le fait de mettre en commun le tort qui n'est rien d'autre que l'affrontement même, la contradiction de deux mondes logés en un seul : le monde où ils sont et celui où ils ne sont pas, le monde où il y a quelque chose « entre » eux et ceux qui ne les connaissent point comme des êtres parlants et comptables et le monde où il n'y a rien.²¹³

La liberté, que nous avons vue comme étant intimement liée à l'agir, au fait de déclencher des événements et des processus, requiert donc du courage, car, contrairement à l'*œuvre*, activité qui se pratique dans l'isolement, l'action repose sur la *pluralité* humaine et a lieu dans l'espace de la rencontre des hommes entre eux. Ce n'est pas la force de l'homme créateur ou de celui qui gouverne, voire qui se tient debout contre tous, qu'elle sollicite, mais le courage. Parce qu'il s'agit de se mouvoir au sein d'un monde d'êtres agissants, l'action appelle la réaction : elle est donc à la fois agir et subir. Les conséquences de l'action en sont en effet toujours aussi imprévisibles qu'infinies. Son lieu intermédiaire la rend incertaine, toujours précaire et potentiellement explosive : de là sa tendance inhérente à franchir toutes les bornes. Voilà ce qu'Arendt nomme la « paradoxale pluralité des êtres uniques ».

L'infinitude de l'action n'est que l'autre aspect de sa formidable capacité à établir des rapports, qui est sa productivité spécifique ; c'est pourquoi l'antique vertu de modération, du respect des limites, est bien l'une des vertus politiques par excellence, de même que la tentation politique par excellence est certainement l'*hubris* (comme le savaient bien les Grecs, grands connaisseurs des possibilités de l'action) et non pas la volonté de puissance comme nous penchons à le croire.²¹⁴

²¹³ *Ibid.*, p. 49-50.

²¹⁴ ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, *Op. cit.*, p. 250.

Si les Grecs valorisaient la modération comme vertu politique apte à contrer l'*hubris*, la démesure, une autre solution, celles des philosophes, a été de croire qu'on puisse, et qu'éventuellement on *doive, faire* quelque chose de l'*action*, l'organiser selon un principe ou une idée, comme si la politique était de l'ordre d'une *fabrication*, et que l'œuvre d'un seul homme pouvait attribuer une finalité aux affaires humaines, par essence caractérisées par l'imprévisibilité et la fragilité²¹⁵. Puisqu'il est par nature impossible de prédire les conséquences de chacun des actes singuliers, ceux-ci ne découlant jamais d'un enchaînement logique, il apparaît donc que :

Le moyen le plus simple de se protéger contre les dangers de la pluralité est la mon-archie, l'autorité d'un seul, dans ses nombreuses variétés, depuis la franche tyrannie d'un homme dressé contre tous, jusqu'au despotisme bienveillant et à ces sortes de démocratie dans lesquelles le plus grand nombre forme un corps collectif, le peuple étant « plusieurs en un » et se constituant en « monarchie ».²¹⁶

Considérant le sens que donne Arendt à la politique, un tel type de démocratie, aussi bien que l'effort de Platon, père de toutes les utopies, pour imaginer une cité idéale ne s'avère rien d'autre qu'une façon d'assimiler le *faire* à l'*agir*, c'est-à-dire de s'évader à jamais de la politique²¹⁷. C'est ce que recèle, d'ailleurs, l'idée de « gouvernement », légitimant une séparation de la société entre gouvernants et gouvernés, réputée être fondatrice de la sphère politique comme telle. Il n'est pas innocent que cette notion soit au cœur de l'analyse politique depuis l'origine. Ce que la prégnance de l'idée de gouvernement signifie pour la philosophie politique, selon Arendt, c'est qu'elle représente « une série d'essais en vue de découvrir les fondements théoriques et les moyens pratiques d'une évocation définitive de la politique²¹⁸ »²¹⁹. Il serait donc plus exact d'attribuer la division de la

²¹⁵ *Ibid.*, p. 232.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 284.

²¹⁷ Il s'agit du moins, pour Arendt, d'« un découragement conscient de toute action, politique ou non, uni à l'espoir utopique qu'il est possible de traiter les hommes comme des matériaux ». *Ibid.*, p. 246-247.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 285.

société entre gouvernants et gouvernés - et par suite, la légitimation et la pérennisation des structures de domination - à la meilleure intention des philosophes qu'à une volonté de puissance tyrannique.²²⁰

2.2.2 La centralité de l'idée de gouvernement

C'est en effet ce qui se joue dans la naissance de la philosophie. Comme la définissent Gilles Deleuze et Félix Guattari, elle consiste en l'activité de créer des concepts. Son avènement coïnciderait avec le moment où la vertu politique de modération, la *sophrosuné* dont l'*hubris* est l'exact opposé, cède sa place à l'amour de la sagesse (*philo-sophia*) : « Ce seraient les Grecs qui auraient entériné la mort du Sage, et l'auraient remplacé par les philosophes, les amis de la sagesse, ceux qui cherchent la sagesse, mais ne la possèdent pas formellement. »²²¹ Si un glissement de statut affecte de la sorte la sagesse, il importe tout autant, poursuivent les auteurs, de connaître celui que subit le mot « ami », notion bien problématique pour les Grecs, comme nous l'avons exposé plus tôt. Dans la philo-sophie, l'amitié ne sous-entend plus l'intimité d'un rapport avec un autre, mais bien plutôt « avec une Entité, une Objectité, une Essence²²² », observent Deleuze et Guattari. L'interrogation sur le sens de l'*Ami* révèle une chose : le philosophe, cet ami de la sagesse, l'est « parce qu'il y prétend, s'y efforçant en puissance plutôt que la possédant en acte [...]. L'ami,

²¹⁹ On n'a qu'à penser aux efforts de Platon et d'Aristote pour hiérarchiser les régimes, et au fait que la tradition classique se borne à reprendre ou à rectifier cette classification, et ce peut-être jusqu'à la mise en question radicale de ces modèles par Étienne de La Boétie, qui, s'il ne condamne expressément que la monarchie, annonce dès les premières lignes du *Discours de la servitude volontaire* que son propos de sera pas de « débattre cette question tant pourmenée, si les autres façons de république sont meilleures que la monarchie, encore voudrais-je savoir, avant que mettre en doute quel rang la monarchie doit avoir parmi les républiques, si elle en y doit avoir aucun, pour ce qu'il est malaisé de croire qu'il y ait rien de public en ce gouvernement, où tout est à un ». *Op. cit.*, p. 132.

²²⁰ ARENDT, *Op. cit.*, p. 285.

²²¹ Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, p. 8.

²²² *Ibid.*, p. 9.

poursuivent-ils, serait donc aussi le prétendant, et celui dont il se dirait l'ami, ce serait la Chose sur laquelle porterait la prétention, mais non pas le tiers, qui deviendrait au contraire un rival²²³ ». La philosophie fait donc de l'ami un personnage conceptuel ou une condition pour l'exercice de la pensée, et « réintrodui[t] jusque dans la pensée un rapport vital avec l'Autre qu'on avait cru exclure de la pensée pure²²⁴ ». Ainsi comprise, il n'est pas innocent que l'activité de créer des concepts ait l'origine grecque qu'on lui attribue communément : la forme politique de la cité lui est avérée absolument propice parce que fondée sur une société d'égaux/rivaux. La *polis* grecque reposant sur l'égalité, une rivalité essentielle lui est inhérente. La politique est « rivalité des hommes libres, un athlétisme généralisé : l'agôn.²²⁵ »

L'agonistique est au cœur de la *polis* grecque, et si elle ne peut se réaliser que dans l'unité humaine, comme nous l'avons vu avec Arendt, elle possède néanmoins une dimension individualisante, car l'action cherche à révéler l'« identité » inchangeable de la personne. Cette compréhension proprement grecque exprime bien le contenu de la politique, la forme que les fondateurs de la *polis* privilégiaient sur toute autre : « la passion de se montrer en se mesurant contre autrui²²⁶ ». L'expérience grecque nous enseigne que la politique ne s'exerce que si lui est aménagé un lieu spécifique, en l'occurrence, l'ensemble des lois *instituant* la cité antique d'Athènes *comme espace de citoyenneté*. Condition prépolitique de la politique, la législation relève d'un *faire*, à l'instar de l'édification des murailles qui délimitent le lieu de l'action²²⁷. Or, lorsqu'on confond cet acte d'institution, qui appartient à l'œuvre, avec l'activité politique et considère qu'il appartienne à des citoyens (à un seul, à un petit groupe, ou à la totalité d'entre eux) d'établir un code de lois et de

²²³ *Ibid.*, p. 9.

²²⁴ *Ibid.*, p. 9.

²²⁵ *Ibid.*, p. 9-10.

²²⁶ ARENDT, *Op. cit.*, p. 253.

²²⁷ C'est en ce sens que nous prétendons que l'amitié puisse aménager cet espace.

délibérer tels des artisans, « ce n'est plus, ou au mieux ce n'est pas encore l'action (*praxis*) proprement dite, c'est un faire (*poiësis*) que les philosophes jugent préférable parce que plus sûr²²⁸ ». L'activité de gouvernement se trouve inévitablement subordonnée à des fins précises : la Justice, le bien-vivre, la prospérité matérielle, ou *quelque autre fin jugée désirable*. La politique n'est plus lorsque la *polis* est prise en charge par des citoyens qui y voient l'occasion d'une fabrication téléologiquement orientée, ni, ajouterions-nous, lorsqu'elle l'est par une amitié de la sagesse : même rendue possible par l'existence d'une société d'égaux/rivaux, celle-ci tient d'une activité solitaire, antipolitique, et se base sur un déni de l'irréductible altérité de l'ami que ne révèle qu'un rapport vécu avec autrui. Autrement dit, la politique précéderait la philosophie (comme nous pouvions aussi le dégager de l'axe des formes de la sympathie décrit par Scheler). La création de concept est un bon exemple de l'œuvre au sens arendtien, mais en aucun cas l'action ne doit être orientée par les concepts créés, soient-ils nés de la meilleure volonté de prémunir les affaires humaines de la démesure ou de la déchéance.

Il apparaît alors que la fondation de la cité a été la réponse des Grecs à l'incertitude inhérente à l'action ; car, outre qu'elle est imprévisible et toujours en proie à la déchéance, on dévalorise encore l'action pour son caractère éphémère. De là vient la nécessité de fixer l'espace de « mise en commun des paroles et des actes », afin de contrer la fugacité voire la futilité des rapports et de rendre impérissables des actes glorieux. La *polis* représente la promesse que l'existence passagère de chacun et « sa grandeur fugace ne manqueront jamais de la réalité que leur donne le fait d'être vu et entendu, et, généralement, de paraître devant le public de ses semblable²²⁹ ». La politique existe donc chaque fois qu'existe la volonté de vivre et de parler ensemble. Les remparts de la *polis* délimitent « l'espace du paraître au sens le plus large : l'espace où j'apparais aux autres comme les autres m'apparaissent, où les hommes n'existent pas simplement comme d'autres objets vivants où inanimés, mais

²²⁸ *Ibid.*, p. 254-255.

²²⁹ *Ibid.*, p. 257.

font explicitement leur apparition.²³⁰ » Ainsi comprise, il va de soi que la politique ne décrit pas la condition de toute société humaine, mais consiste en fait en un phénomène assez rare. Elle repose sur des conditions bien précises qui commencent à être élucidées : les activités qui unissent les hommes et préservent leur espace commun par l'échange et le dialogue. Nous venons de le voir, Heidegger met en garde contre l'emprise d'une compréhension des étants (même humains) comme êtres sous-la-main (*Vorhanden*), danger que recèlerait la systématisation moderne de la pensée technique. Autrui ne se présente pas non plus à la manière d'un étant disponible (*Zuhanden*), mais plutôt selon une structure intentionnelle particulière, la sollicitude, qui compte, parmi ses modes positifs, celui qui libère et devance l'autre pour ses possibilités propres d'existence. Nous l'avons associée à l'amitié et en avons décrit les conditions et les potentialités nous appuyant sur l'œuvre de Scheler et une interprétation d'Agamben. Nous croyons ainsi pouvoir en dégager les structures fondamentales dans l'existentialité, et nous soutenons qu'elle constituerait ainsi cette ouverture privilégiée à autrui, mode favorable d'existence en commun, offrant la potentialité de l'*action*, au sens arendtien, qui seule rende possible un rapport véritablement politique. Suite à Heidegger, dont le concept de monde constitue un premier dépassement de la tradition philosophique qui veut s'extraire de l'existence mondaine pour accéder à la vérité contenue dans les Idées pures, Arendt en effectue un second, restituant la vérité du monde public à ceux qui le construisent dans leur pratique quotidienne. Non seulement elle réaffirme la transcendance de l'être-dans-le-monde, elle admet en outre que la dimension d'être-avec n'obstrue pas nécessairement la vérité, qui est à trouver tout au sein des *apparences*²³¹.

2.2.3 Politique ou tyrannie : les ressorts de la domination

Dépendant de conditions spécifiques, le rapport politique est donc toujours en potentiel avant d'exister en acte. Dès que des hommes se réunissent, il y a la

²³⁰ *Ibid.*, p. 257.

²³¹ BARASH, *Loc. cit.*

possibilité d'un espace public, et celui-ci renferme la possibilité de la puissance, qui naît de la cohésion des hommes. Elle est donc à dissocier de la force qui n'émane que d'un individu seul : « la puissance n'est actualisée que lorsque les mots ne servent pas à voiler des intentions mais à révéler des réalités, lorsque les actes ne servent pas à violer et détruire mais à établir des relations et créer des réalités nouvelles²³² ». Il en découle que l'homme seul qui gouverne de façon tyrannique ne tire sa force que de l'impuissance dans laquelle il tient ses sujets, isolés les uns des autres par la suspicion mutuelle. Voilà précisément le constat que pose Étienne de La Boétie devant l'incommensurabilité des forces dans les relations de commandement/obéissance. L'originalité de l'humaniste tient en ceci qu'il pose précisément l'énigme de la division de la société²³³.

Dans le *Discours de la servitude volontaire*²³⁴, il tente de nommer ce mal de la domination qui sévit en tout lieu, alors que chaque fois, découvre-t-il, toute la force d'un tyran ne repose que sur les efforts de la majorité dominée. Dans un exposé parfois sinueux, pleins de détours rhétoriques, il fournit une explication du phénomène du pouvoir d'une pertinence intemporelle : la servitude ne peut procéder que du désir de servir *un seul homme*, jugé plus grand et plus sage que soi, après quoi « tous les maux viennent à la file²³⁵ ». La Boétie imagine une liberté

²³² ARENDT, *Op. cit.*, p. 260. Il est intéressant de souligner que, selon l'analyse d'Arendt, la puissance surpasse la force (même si elle est détruite par la violence). Encore plus significative est l'observation selon laquelle l'idée que le pouvoir corrompt est spécifiquement moderne, ce qui s'explique de la façon suivante : « Le pouvoir corrompt sans doute lorsque les faibles se liguent contre les forts, mais pas avant. La volonté de puissance, telle que les temps modernes de Hobbes à Nietzsche l'ont comprise pour la glorifier ou la dénoncer, n'est pas une caractéristique des forts, il s'en faut ; c'est comme l'envie et la cupidité un vice des faibles, et peut-être le plus dangereux. » *Ibid.*, p. 264.

²³³ Car la simple question de savoir « qui gouverne ? », chère à la science politique, camoufle (ou omet de problématiser) une réalité qui, lorsqu'on la pose, échappe à l'entendement : que la division de la société soit toujours contingente et ne repose que sur l'acceptation et l'obéissance des gouvernés.

²³⁴ Qui a porté le titre évocateur (lui ayant toutefois été attribué par des gens inconnus de l'auteur) de *Contr'Un*.

²³⁵ LA BOETIE, *Op. cit.*, p. 138.

originelle où les hommes se lient entre eux par « ce grand présent de la voix et de la parole » afin de faire, dit-il, « par la commune et mutuelle déclaration de nos pensées, une communion de nos volontés »; mais cette liberté, fondée sur l'expérience de la pluralité humaine, n'existe nulle part en acte, car la servitude volontaire l'interdit : « enchantés et charmés par le nom seul d'*Un* », les hommes cessent de s'« entreconnaître tous pour compagnons²³⁶ ». Voilà ce qui les entraîne dans une déchéance irréversible et abolit le souvenir de leur être premier.

Dans *Oppression et liberté*, Simone Weil procède à un constat analogue : les tyrans n'ont comme seul objectif que d'entretenir un sentiment d'impuissance, qui nourrit *a contrario* le sentiment de supériorité des maîtres. Autrement dit, la force sociale repose toujours sur un mensonge. Une telle explication de la domination rend particulièrement évident que le nombre n'est pas une force : « Le peuple n'est pas soumis bien qu'il soit le nombre mais parce qu'il est le nombre²³⁷ ». La cohésion naît toujours au sein du petit nombre, alors qu'une masse ne fait que juxtaposer les individus de façon arithmétique, ce qui les maintient dans la faiblesse. À la mystification comme facteur d'explication de la tyrannie, Simone Weil ajoute le besoin. La domination ne procède donc pas uniquement de l'économie, comme le croyait Marx. Le besoin explique qu'un mouvement de révolte ne puisse jamais instituer un ordre sans rétablir *ipso facto* la domination, car une telle action nécessite qu'on suspende les activités, et bientôt ce sont les nécessités du quotidien qui rattrapent les hommes. Alors « la masse se dissout de nouveau en individus²³⁸ », et ceux qui servent sont toujours les mêmes.

Pour La Boétie, la servitude s'explique en partie par la coutume, par le pouvoir de mystification du chef, mais aussi par le besoin. Si chacun vit dans la crainte du tyran, il trouve aussi bien intérêt à l'obéissance, puisque c'est en s'y

²³⁶ *Ibid.*, p. 140-141.

²³⁷ Simone WEIL, *Oppression et liberté*, Paris, Gallimard, 1955, Extrait cité dans *Le discours de la servitude volontaire et La Boétie et la question du politique*, texte établi par Pierre LEONARD, Paris, Payot, 2002 (1976), p. 116.

²³⁸ *Ibid.*, p. 117.

conformant qu'il obtient des biens. Le tyran fournit nourriture, cadeaux. Il est toujours une couche de la société qu'il a tout intérêt à couvrir d'honneur, quelques uns auxquels procurer des avantages, pratique qui renforce son isolement, aussi bien que l'isolement des sujets les uns par rapport aux autres. Il instaure une compétition dans laquelle ces derniers se trouvent en situation de suspicion mutuelle. La démonstration que fait La Boétie des mécanismes de la tyrannie, même si elle ne peut être appréciée comme argumentaire systématique qui voudrait rendre compte de façon scientifique des causes de la servitude, ne fait pas moins que réfuter une à une les causes supposées naturelles de la domination, c'est-à-dire la faiblesse ou la lâcheté des dominés et l'amour du plus courageux ou du plus sage²³⁹.

Le moment ultime de l'explication laboétienne identifie une caractéristique plus essentielle encore, qui découle de toutes les autres et qu'il importe pour autant de développer. « Le ressort et le secret de la domination », dit-il, consiste en sa structure même, qui veut qu'il y ait toujours cinq ou six hommes qui en profitent, et sous eux, 50 ou 60 qui tirent encore profit de la hiérarchie strictement maintenue ; si bien, dit La Boétie, que finalement, « il se trouve quasi autant de gens à qui la tyrannie semble être profitable²⁴⁰ » : pour Un tyran, mille tyranneaux. C'est précisément dans l'exposition de cette structure fondamentale du pouvoir tyrannique que réside la possibilité de reconceptualiser le politique et d'apprécier ainsi le potentiel théorique de la discussion initiée par le *Discours*.

Le résultat de la hiérarchie décriée par le jeune humaniste, consiste en ce que les relations d'amitié sont rendues impraticables puisque, d'une part, des intérêts sont nécessairement en jeu (entrer en relation devient un moyen de tirer profit des structures hiérarchiques), et, d'autre part, le tyran, ou le tyranneau qui s'en fait le prolongement, de par sa position, suscite la crainte chez ses semblables. Plus la chaîne de tyranneaux a de ramifications, plus les relations d'amitié sont « brouillées » : toute relation horizontale étant médiatisée par un seul homme. Ainsi que le dévoile l'analyse de Claude Lefort, « avec la servitude, le charme du nom

²³⁹ Claude LEFORT, « Le nom d'Un », *Ibid.*, p. 283.

²⁴⁰ La BOETIE, *Ibid.*, p. 163.

d'Un a détruit l'articulation du langage politique. Le peuple se veut nommé mais le nom dans lequel s'abolissent la différence d'un à un, l'énigme de la division sociale, l'épreuve de la connaissance indéfiniment reportée est le nom d'un tyran.²⁴¹ » La tyrannie, devenue « interdiction de faire, de parler, et quasi de penser²⁴² », contredit ainsi l'essence du politique car elle abolit la différence d'un à un, de la même façon que la possibilité de se reconnaître en l'autre, et, selon un commentaire du *Discours* de Simone Goyard-Fabre, celle de se faire non pas uni mais UN²⁴³. En somme, les conditions nécessaires à l'action au sens arendtien ne peuvent plus s'établir : la parole d'où puisse surgir l'unité humaine – *parole qui n'est jamais instrumentale* – n'est plus. La reconnaissance mutuelle est court-circuitée depuis que chacun se fait auxiliaire du pouvoir tyrannique à tous les échelons de la hiérarchie sociale. Pour Pierre Clastres, le « malencontre » dont parle La Boétie, ou la dé-naturation des gouvernés, a poussé l'homme libre à diriger son amour vers le haut, vers le tyran, et ce flux d'amour du bas vers le haut modifie la relation entre les sujets. Incapables d'amitié, les hommes n'estiment leurs prochains qu'à leur fidélité à la loi du maître, à leur degré d'amour pour le tyran²⁴⁴. Suite inéluctable du Malencontre : la volonté de servir se généralise et l'amitié se raréfie.

²⁴¹ LEFORT, *Ibid.*, p. 299.

²⁴² *Ibid.*, p. 308.

²⁴³ GOYARD-FABRE, prés. du *Discours de la servitude volontaire. Op. cit.*

²⁴⁴ L'analyse que Clastres fait du *Discours* révèle que le propos de la Boétie contient l'idée d'un être-pour-la-liberté qui s'anéantit dans l'animalité, compréhension de l'aliénation qui anticipe de quelques siècles celles de penseurs comme Nietzsche et Marx, pour qui la domination est source de déchéance. Aliéné, l'homme dirige sa volonté vers la servitude, ce qui abolit de façon irréversible l'énigme de la division sociale. Pierre CLASTRES, « Liberté, Malencontre, Innommable », *La Boétie et la question du politique, Op. cit.*, p. 247-267. Une hypothèse de Clastres veut que ce désir de servitude, qu'il soit inné ou acquis, se retrouverait pratiquement dans toutes les sociétés, même là où il n'existe pas sous la forme d'un pouvoir politique. Il observe que les sociétés primitives échappent à ce désir en opposant le « il faut » d'une loi qui les transcende. L'intériorisation de la loi s'opère par son inscription sur les corps individuels, ce qui procure l'avantage de réprimer à l'origine le désir individuel. De cette façon, les sociétés se prémunissent contre le commandement d'un seul. Si un chef fait le chef, il est exclu des siens. Voir son ouvrage *La société contre l'État*, Paris, Éditions de Minuit, 1974.

Tout ceci démontre le rapport essentiel entre le désir et l'imaginaire, et entre l'imaginaire et les forces instituées dans le réel. Si chacun se fait tyranneau, c'est par la volonté d'être Un devant l'autre, mais le tyran, seul à porter le nom d'Un, paraît hors du monde, détaché du peuple ; c'est son nom qui l'oblige. C'est ce trait structurel fondamental du pouvoir qui fait qu'il n'y a pas d'issue à la tyrannie. Pour Lefort :

Le fantasme de l'Un ce n'est pas seulement celui du peuple rassemblé, nommé, c'est simultanément celui de chaque homme tyranneau dans la société. De même que pour le peuple, [...] l'Un s'affirme par l'effet du pouvoir détaché, par l'institution de l'Autre, c'est par l'effet de l'homme *déchaîné* que tient toute la chaîne de tyranneaux.²⁴⁵

C'est donc par l'effet d'un pur fantasme que chacun se fait auxiliaire du pouvoir à tous les échelons de la hiérarchie sociale. Voici donc le ressort de la domination : « Tousjours ainsi le peuple sot fait lui-même les mensonges pour puis après les croire [*sic*].²⁴⁶ » Autrement dit, si des milliers d'hommes servent un pouvoir dont ils n'ont jamais vu la personne, jusqu'à donner leurs vies pour lui, ou pour une idée, c'est bien la preuve que la servitude volontaire est un effet de l'imagination²⁴⁷. Elle repose sur la représentation mentale de quelque chose qui comblerait le désir d'être Un, d'être Tout, et cette représentation est instituée dans le réel puisque le désir de servir prépare un lieu tout en sécurité pour le règne d'un homme seul, d'un petit groupe, ou même d'une majorité, « plusieurs en un » comme disait Arendt, se constituant en « mon-arque ». La séparation de la société entre gouvernants et gouvernés ne tiendrait jamais qu'au désir du peuple d'être nommé, identifié à un seul homme jugé plus fort, plus grand ou plus sage que soi : qu'à la divinisation de

²⁴⁵ LEFORT, *Op. cit.*, p. 329.

²⁴⁶ LA BOETIE, *Discours de la servitude volontaire*, cité par LEFORT, *Ibid*, p. 324.

²⁴⁷ Et il en va de même dans les sociétés occidentales contemporaines, où le pouvoir se trouve de plus en plus diffus, quoique les formes actuelles de gouvernement accusent davantage de réalité, sous « le régime de l'opinion sondée et de l'exhibition permanente du réel ». RANCIERE, *Op. cit.*, p. 54.

l'Un. L'exclusion procéderait d'un mécanisme analogue, c'est-à-dire du déni d'une co-existence originaire. Nancy explicite cette symétrie :

Nous cherchons dans l'autre, non plus une singularité de l'origine, mais l'origine unique et exclusive, que ce soit pour l'adopter ou pour la rejeter. L'autre devient l'Autre, sur le mode du désir ou de la haine. La divinisation de l'autre (avec la servitude volontaire) ou sa diabolisation (avec son exclusion ou son extermination) sont le lot de la curiosité qui n'est plus intéressée dans la dis-position et la comparution, mais qui est devenue désir de la Position même : fixer, *se donner* l'origine une fois pour toutes et en un lieu pour tous, et donc toujours hors du monde.²⁴⁸

C'est précisément cette volonté de s'incliner devant plus sage qui est au fondement de toute la philosophie politique depuis Platon et Aristote. Pour Arendt, l'enchantement qu'a suscité la doctrine platonicienne des Idées s'explique d'ailleurs aisément. Elle inaugurerait une compréhension du monde public qui non seulement semblait souhaitable, mais aussi plausible et tout à fait faisable, reposant sur une toute simple substitution du *faire* à l'*agir*.

Par la seule force de la mise en concepts et de l'illumination philosophique, l'assimilation du savoir au commandement, à l'autorité, et de l'action à l'obéissance, à l'exécution, annula toutes les expériences précédentes, toutes les articulations anciennes du domaine politique ; elle domina entièrement la tradition de la pensée politique même lorsqu'on eut oublié les bases expérimentales d'où Platon avait tiré ses concepts.²⁴⁹

C'est donc paradoxalement du désir de prémunir les hommes des aléas de l'action et du danger que recèle son imprévisibilité que surgit le désir d'un gouvernement, que La Boétie a si bien identifié comme celui d'Un seul, qui, dès lors qu'on lui confère le pouvoir, ne règne pas, mais tyrannise. L'assujettissement des peuples est donc le triste résultat du désir de prendre en charge l'action alors que celle-ci n'atteint presque jamais des fins jugées désirables. À partir du moment où la politique est ainsi remise entre les mains de gouvernants, quels qu'ils soient, elle

²⁴⁸ Jean-Luc NANCY, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996, p. 39.

²⁴⁹ ARENDT, *Op. cit.*, p. 288-289.

subit la plus grande dénaturation, celle de l'instrumentalisation. Elle peut certes construire un ordre en apparence souhaitable, plus favorable au bon maintien de la vie, à sa prospérité de la collectivité, mais quels qu'en soient les avantages, l'ordre institué procédera d'une dénaturation de la politique. Et l'instrumentalisation recèle toujours un danger : « Tant que nous croirons avoir affaire à des fins et à des moyens dans le domaine politique, nous ne pourrons empêcher personne d'utiliser n'importe quels moyens pour poursuivre des fins reconnues²⁵⁰ ». Le péril contenu dans la formule moderne de l'État comme « monopole de la force légitime » apparaît ici clairement, d'autant plus que, comme nous commençons à la comprendre, son institution dans le réel n'est permise que par la prégnance de la fiction de son ordre. Autrement dit, l'existence d'un gouvernement – d'une police, dirait Rancière –, d'un prince ou d'un tyran, en nourrit le désir jusqu'à empêcher une réelle *unité* humaine. La conséquence la plus fatale pour la politique consiste en la pure et simple représentation de l'Un, qui empêche que la parole se fasse, selon le mot de La Boétie, « une commune et mutuelle déclaration de nos pensées, une communion de nos volontés²⁵¹ », autrement dit, qu'elle fasse de la société un tout indivisé, afin qu'elle soit *une*.

2.2.4 La nature de l'égalité : la paradoxale incommensurabilité des mondes

Pour l'humaniste La Boétie, l'égalité est présumée naturelle : les inégalités apparentes entre les hommes les appellent naturellement à se venir en aide mutuellement. Il en serait ainsi pour favoriser la fraternité et l'amitié. Autrement dit,

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 293-294. Sans vouloir réduire la pensée arendtienne à son expérience personnelle et en risquer une interprétation psychologisante, on doit néanmoins rappeler qu'étant juive, elle a naturellement été marquée par l'antisémitisme nazi, qui représente sans doute l'exemple le plus patent de l'instrumentalisation de la politique.

²⁵¹ LA BOETIE, *Discours de la servitude volontaire*, prés. par GOYARD-FABRE, *Op. cit.*, p. 141. La parole est la jouissance du bien commun, ce qui rappelle l'idéal républicain, selon lequel celui-ci procède de la discussion des différences. Chez La Boétie, toutefois, cette conception correspond davantage à l'idée d'une condition naturelle de l'homme, selon laquelle une société humaine ne saurait s'édifier que sur la base de la liberté native des hommes, qui ne se réalise que dans l'expérience de l'entre-connaissance. Il faut préciser, d'ailleurs, que pour La Boétie, la liberté ne constitue pas exactement un objectif ; le discours aurait plutôt cherché le moyen politique d'atteindre la liberté, alors qu'il n'est pas explicite en ce sens.

seul le sentiment de solidarité et d'égalité entre les hommes, celui qu'anéantit la servitude généralisée, restitue la liberté. En voilà une conception originale qui rejoint celle d'Arendt. Qu'un espace public émancipateur existe toujours en puissance confirme l'être-pour-la-liberté. Que la parole devienne la plupart du temps « bavardage », comme le disait Arendt, mais aussi et surtout Heidegger avant elle, confirme en revanche la tendance toujours présente à la déchéance par rapport à la possibilité la plus propre de chaque homme. Contre la conception renaissante de La Boétie, qui la voit dans la nature de l'homme, nous croyons que l'égalité qui sous-tendrait l'indivision de la société décrite plus haut est toujours artificielle : on ne la présuppose que parce qu'aucun principe ne suffit à rendre compte des inégalités qui prévalent partout.

Aristote visait juste lorsqu'il découvrait que deux parties essentielles formaient la « matière » de toute collectivité : des riches et des pauvres. Il y a donc toujours une inégalité première d'où provient l'ordre policier, dans la conceptualisation de Rancière. L'interruption de cet ordre s'opère par la liberté d'un groupe revendiquant sa part, s'inscrivant dans un espace commun de discussion sur le partage des avantages et des inconvénients de la vie commune. De là la faculté fondamentale de la parole, identifiée par Aristote comme aptitude à discerner l'utile et le nuisible, et, par suite, le juste et l'injuste. L'égalité n'existe donc jamais d'emblée, elle se trouve actualisée par l'acte de subjectivation politique par lequel la part de la société qui se reconnaît privée d'avantages en revendique : « c'est par l'existence de cette part des sans-part, de ce qui n'est rien du tout, que la communauté existe comme communauté politique, c'est-à-dire divisée par un litige fondamental, par un litige qui porte sur le compte de ses parties avant même de porter sur leurs "droits"²⁵² ». L'égalité origine de la reconnaissance d'un mauvais compte dans les parties du tout qu'est la collectivité, explique Rancière. C'est par le simple fait de pouvoir se comprendre que naît la présupposition de l'égalité, parce qu'il témoigne de la contingence de tout ordre (policier). C'est cela qui fait le fondement paradoxal de l'activité politique : le partage des parts dans une société n'a dans la nature aucun fondement, ni ne doit obéir à aucun ordre imposé des

²⁵² RANCIÈRE, *Op. cit.*, p. 28.

dieux. Ainsi que l'écrit Rancière : « Le fondement de la politique n'est en effet pas plus la convention que la nature : il est l'absence de fondement, la pure contingence de tout ordre social.²⁵³ »

Pour le philosophe, la liberté est donc l'effet de l'hypothèse égalitaire, issue elle-même de l'inégalité qui la précède et la rend possible. La politique s'érige donc sur un tort fondateur, dit Rancière, qui se manifeste dans la rencontre potentiellement orageuse des logiques égalitaire et policière où se joue la politique. Ainsi apparaît la spécificité de cette activité par rapport à toute instance d'organisation de la société ou de répartition des parts au sein de celle-là :

Ce n'est pas l'utilité commune qui peut fonder la communauté politique non plus que l'affrontement et la composition des intérêts. Le tort par lequel il y a de la politique n'est aucunement faute appelant réparation. C'est l'introduction d'un incommensurable au cœur de la distribution des corps parlants. Cet incommensurable ne rompt pas seulement l'égalité des profits et des pertes. Il ruine par avance le projet de la cité ordonnée selon la proportion du *kosmos*, fondée sur l'*arkhè* de la communauté.²⁵⁴

L'exercice de cette liberté suppose le recours à des actes de parole, qui, dit Rancière, « lient la vie de leurs corps à des mots et à des usages des mots.²⁵⁵ » La subjectivation politique est donc inscription dans le *lógos* qui n'a plus la stricte signification de langage, mais aussi celle de « compte » de cette parole²⁵⁶. « Ce qui est subjectivité, dit encore Rancière, ce n'est ni le travail ni la misère, mais le pur compte des incomptés, la différence entre la distribution inégalitaire des corps sociaux et l'égalité des êtres parlants.²⁵⁷ » Ce compte, en tant que *lógos*, est inscription dans le monde, et par extension, création du monde. Alors que la tyrannie pose la nécessité

²⁵³ *Ibid.*, p. 36.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 40. *Arkhè* signifie commencement.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 47.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 44.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 63.

structurelle de dissoudre la puissance qui naît de la cohésion des hommes par l'isolement des sujets les uns par rapport aux autres et d'y opposer la violence, même inconsciente, c'est de l'existence même du monde – et de la liberté qui le présuppose – qu'il y va.

À moins de faire parler de lui par les hommes et à moins de les abriter, le monde ne serait plus un artifice humain mais un monceau de choses disparates auquel chaque individu isolément serait libre d'ajouter un objet [...]. Les hommes peuvent jouer un rôle *et* sauver leur grandeur en même temps et pour ainsi dire du seul et même geste, et [...] l'action en soi suffira à engendrer la *dynamis* sans avoir besoin, pour rester dans le réel, de la réification transformatrice de l'*homo faber*.²⁵⁸

Ce qu'il y a de paradoxal dans cette pluralité est qu'elle trouve son accomplissement dans sa caractéristique particulière qu'est celle de franchir les bornes déjà établies, de créer du nouveau afin de laisser s'exprimer l'*unique* et le *sui generis* qui découle de la condition humaine de natalité. C'est pourquoi, les Grecs le savaient bien, l'action vise la grandeur et l'extraordinaire. Elle est source de toutes les histoires, puisqu'elle forme la condition par laquelle les hommes créent leur propre mémoire en même temps qu'ils s'assurent de leur réalité et de leur identité propres. À cette tâche, les deux autres activités de la condition humaine, le travail et l'œuvre, ne sauraient suffire. Sans l'action, ce que l'*animal laborans* et l'*homo faber* expérimentent passivement n'est pas amené à exister pleinement au sein du monde commun.

Que la compréhension des processus économiques semble aujourd'hui si nécessaire à toute théorie de la vie sociale témoigne bien, explique Arendt, du renversement des valeurs antiques. L'emphase sur l'économie signifie en outre que la somme des activités prises pour socialement ou politiquement pertinentes puisse être ramenée à celles liées à la simple réalité somatique, c'est-à-dire aux activités de consommation. Or, la rencontre qui s'institue dans les marchés n'est pas celle de personnes singulières dévoilant leur identité inchangeable, leur *eudaimon*, mais bien

²⁵⁸ ARENDT, *Op. cit.*, p. 264-265. La *dynamis* est la puissance de l'action, celle de commencer des processus, opposée à la *poiësis*, l'œuvre ou a fabrication.

celle de producteurs et de consommateurs tout à fait substituables les uns aux autres. Le grand trait de nos sociétés modernes est de ne favoriser le dévoilement de soi qu'au sein de la sphère privée de la famille et des amis intimes, ce qui exprime une singulière atrophie de l'espace de l'apparence²⁵⁹. *A contrario*, la dimension de la condition humaine de l'œuvre semble bénéficier de ce mouvement, devenant la seule voie subsistante de l'expression de la singularité inimitable de la personne. Cependant, ce nouveau statut donné à l'auteur d'une œuvre au cours de l'époque moderne

ne chang[e] pas grand-chose à ce fait élémentaire : l'essence de *qui* est quelqu'un ne peut pas être réifiée par ce quelqu'un. Lorsqu'elle apparaît « objectivement » – dans le style d'une œuvre d'art ou dans l'écriture – elle manifeste l'identité d'une personne et par conséquent sert à identifier un auteur, mais elle reste muette et nous échappe si nous essayons de l'interpréter comme miroir d'une personne vivante.²⁶⁰

Il n'est rien, en effet, tel que la présence d'autrui, qui, comme disait Montaigne, nous renvoie notre image²⁶¹. L'expression poétique de La Boétie rend aussi explicitement compte de la specularité dans l'amitié : nous serions « figurés à même patron, afin que chacun se pût mirer et quasi reconnaître l'un dans l'autre²⁶² ». Par le don de la faculté de partager nos pensées, « la Nature a montré en toutes choses qu'elle ne voulait tant nous faire tous unis que tous un. » Les hommes auraient donc pour vocation d'entrer en communication. La reconnaissance de soi dans l'autre existe toujours potentiel, il appartient à la liberté de l'actualiser. Nous avons déjà démontré le lien essentiel de celle-ci avec l'activité politique. Nous pouvons dès lors comprendre cette dernière comme la communication proprement dite; c'est elle qui fait peser un soupçon sur tout ordre (policier) institué et en dévoile la contingence. Nous savons que l'origine de la politique est la *polis*, qui, pour les

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 271.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 272.

²⁶¹ Voir Michel de MONTAIGNE, « De l'amitié », *Les Essais*, Édition établie par Jean Céard *et al.*, Librairie générale française, 2001 (1595), p. 282-301.

²⁶² LA BOETIE, *Discours de la servitude volontaire*, prés. par GOYARD-FABRE, *Op. cit.*, p. 141.

Grecs, était le lieu physique (dont la limite est constituée par les murailles de la cité) mais aussi « éthique » (protégé par les lois, qui régissent la cité et la caractérisent comme telle). La *polis* se veut l'espace commun, l'espace de l'apparence, de la mise en commun des identités particulières inchangeables et inaliénables; jamais elle ne vise l'unité d'une masse indifférente, mais exprime toujours, comme dit Arendt, la « paradoxale pluralité des êtres uniques ». La liberté trouve donc dans la politique son mode d'expression. Réciproquement, la politique trouve dans la liberté sa raison d'être.

On peut facilement tirer de la pensée arendtienne cette interprétation, qu'elle mène tout aussi bien à la prise en compte des formes affectives dans la détermination d'un rapport proprement public. Ce qui se dégage de son analyse de l'action, est précisément que la prise en charge philosophique de la politique équivaut à la négation de sa nature qui est celle d'un processus irréversible, sans fin et sans finalité, mais qui n'est pour autant ni vain ni éphémère. Les histoires qui émanent de l'action supplantent en durée tout autre produit humain. Le fait de comprendre ces histoires, dont le monde dans lequel il vit est fait, procure un sens aux activités de *l'animal laborans* et de *l'homo faber* et leur permet de vaincre l'absurde de leurs conditions respectives. Cette potentialité de l'action suffirait à en apprécier la valeur, si ce n'était de son aspect instable et imprévisible, ajouté à son caractère irréversible du fait que, appelant toujours la réaction, les actes échappent absolument à ceux qui en sont l'auteur ; comme si le réseau de relations qui n'existe en acte que par l'interaction de ses membres acquérait une telle indépendance qu'il en venait presque à faire subir à l'agent son action – conséquence de l'action qui a contribué à confondre la liberté et la souveraineté : seule la stricte autonomie liée à la domination de soi serait apte à en pallier la faiblesse, mais du même coup priverait la liberté intrinsèque à la pluralité de son sens. Il s'ensuit, poursuit Arendt, que si l'état affligeant de non-souveraineté devait être surpassé, « il n'en résulterait pas tant une domination souveraine de soi qu'une domination arbitraire d'autrui ou [...] un échange du monde réel contre un monde imaginaire où cet autrui n'existerait plus.²⁶³ » L'écueil de cette compréhension de la liberté se résume dans la prégnance

²⁶³ ARENDT, *Op. cit.*, p. 300.

de ce que Rancière nomme police comme idée générale sur la politique. Il est l'oubli que la politique existe à la rencontre de l'ordre institué par la structure de la domination et celui de l'égalité :

C'est ainsi que la mise en rapport de deux choses sans rapport devient la mesure de l'incommensurable entre deux ordres : celui de la distribution inégalitaire des corps sociaux dans un partage du sensible et celui de la capacité égale des êtres parlants en général. Il s'agit bien d'incommensurables. Mais ces incommensurables sont bien mesurés l'un à l'autre. Et cette mesure refigure les rapports des parts et des parties, les objets susceptibles de donner lieu au litige, les sujets capables de l'articuler. Elle produit à la fois des inscriptions nouvelles de l'égalité en liberté et une sphère de visibilité nouvelle pour d'autres démonstrations. La politique n'est pas faite de rapports de pouvoir, elle est faite de rapports de mondes.²⁶⁴

Si la mise en commun des individualités singulières apparaît si rare, si difficilement réalisable, cela tient à l'incommensurabilité de l'intervalle spécifique qui seul peut fonder un espace public où chacun apparaisse selon sa singularité essentielle. Entre les hommes, il est toujours un abîme infranchissable où s'érige le précaire équilibre du réel. Parce qu'à la base elle suppose l'inscription dans l'ordre institué de la « police » par le dynamisme universalisant de l'égalité et de la liberté qui l'actualise, la politique redistribue de façon incessante les parts de ce qui était partagé sans fondement. Là réside le paradoxe de son absence de fondement conjugué à sa fondation spécifique comme *action*. Ainsi qu'explique Rancière :

L'affirmation d'un monde commun s'effectue ainsi dans une mise en scène paradoxale qui met ensemble la communauté et la non-communauté. Et une telle conjonction relève toujours du paradoxe et du scandale qui bouleverse les situations légitimes de communication, les partages légitimes des mondes et des langages, et redistribue la manière dont les corps parlants sont distribués dans une articulation entre l'ordre du dire, l'ordre du faire et l'ordre de l'être.²⁶⁵

²⁶⁴ RANCIÈRE, *Op. cit.*, p. 67.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 85.

Se dévoile ici d'abord l'ordre par nature policier de toute communauté instituée, et ensuite le litige ou la mésentente toujours en jeu dans l'apparition de la politique. Celle-ci forge tout aussi bien l'objet du litige que le lieu de son débat : c'est chaque fois la part de chaque être parlant qui se discute – ou se dispute – et qui redéfinit en même temps les termes du partage. Que la politique surgisse au moment où la liberté actualise l'égalité toujours en puissance dans la rencontre d'être parlants ne signifie pas qu'elle doive être exempte de rapports de pouvoir. On peut donc voir le litige comme étant le seul fondement paradoxal à l'activité politique ; la conséquence de cet état de fait n'est ni plus ni moins que l'impossibilité d'une communauté qui soit autre que celle de la mésentente, du dissentiment, de l'ouverture de mondes communs non pas harmonieux, mais en perpétuelle argumentation. C'est dans l'imprévisibilité instituée par cette discussion que se produit la politique comme communauté de la mésentente ; mésentente qui permet précisément d'échapper aux ravages de la domination et peut-être aussi au péril que recèle la monopolisation de la violence.

2.2.5. Renoncer au fondement pour penser la communauté

L'espace incommensurable ouvert par la rencontre – qui est toujours par définition mise en question, litige – de mondes singuliers se trouve donc à l'origine de la pure et simple impossibilité de la communauté, bien qu'il en fournisse toujours l'espoir. D'un côté, il rend presque souhaitable le projet d'une téléologie par la collectivité, de l'autre, il atteste de sa dimension fondamentalement aporétique. Bien qu'elle soit toujours l'effet de l'imagination, l'institution d'un souverain abolit la liberté qui consiste en l'épreuve de la reconnaissance mutuelle par l'expérience de la parole et de l'action. C'est donc dire que, pure fiction, l'idée de souveraineté n'en est pas moins « fictionnante », si bien que sa prégnance en philosophie politique parvient à faire oublier que l'irréversibilité inhérente à l'action ne trouve qu'en elle-même ce qui peut la sauver. Le processus de l'action, s'il est infini, n'est pas fatal pour autant : la possibilité de la rédemption réside dans ses potentialités mêmes, soient la faculté proprement humaine de pardonner, ainsi que celle de faire et de tenir des promesses devant les incertitudes à venir, conséquences du passé qui menacent le fragile réseau des affaires humaines. Toute société qui se prive de l'agir

au nom d'une souveraineté jugée plus sûre se prive du même coup de ses remèdes; parmi ceux-là, le pardon délivre de la vengeance qui enfermerait autrement les agents dans un processus interminable de réaction, et le châtement tient pour sa part d'une volonté de clore un épisode qui se révèle impardonnable. Dans la politique, la promesse constitue aussi bien un effort pour créer des îlots de prévisibilité et de sécurité sans avoir recours à la domination d'un mon-arque pour garantir l'accomplissement des affaires humaines. Les pactes et des traités qui en résultent ne fondent certes qu'une mince assurance de sécurité : c'est là la contrepartie de la liberté, « l'impossibilité de rester les seuls maîtres de ce qu'ils font, d'en connaître les conséquences et de compter sur l'avenir, c'est le prix qu'ils paient pour la pluralité et pour le réel, pour la joie d'habiter ensemble un monde dont la réalité est garantie à chacun par la présence de tous²⁶⁶ ».

Nous avons vu comment la métaphysique occidentale a d'un même effort valorisé un idéal d'amitié qui excluait le rapport mondain entre des personnes incarnées et forgé des conceptions politiques qui tiraient leur principe de la contemplation d'un ordre transcendant, activité par nature étrangère au monde des affaires humaines. La tendance au refoulement de la proximité ne s'atténue certainement pas avec l'avènement de la modernité alors que le fondement de la communauté est déplacé de la transcendance d'un ordre éternel vers l'immanence de l'autonomie et de la raison individuelles. Le lien social devient contrat, auquel on participe en tant qu'individu, atome indivisible de la société prise comme tout collectif. La pensée politique moderne, si elle hérite d'un déni, ou, du moins d'une mécompréhension du sens du *public*, ne corrige ce « tort » qu'au prix de renvoyer le fondement de la communauté à l'homme comme être immanent et à sa faculté de produire lui-même sa propre essence ; elle déplace l'absolu duquel tirer toute éthique et toute politique de la transcendance vers l'immanence. L'humanisme, de même que les communismes, auraient commis cette méprise, et ainsi procédé à la mise en œuvre de ce qu'ils identifient comme leur essence (l'homme ou la communauté), par le biais du « lien économique, [de] l'opération technologique et [de] la fusion politique (en un *corps* ou sous un *chef*) ». C'est ce qui fait dire à Nancy

²⁶⁶ ARENDT, *Op. cit.*, p. 310-311.

que le totalitarisme devrait bien plutôt s'appeler *l'immanentisme*²⁶⁷. Cette fois, il ne s'agit plus de subordonner les affaires humaines à une vérité tirée de la contemplation d'un ordre extérieur, mais d'une déduction des principes *a priori* de la connaissance. S'érigeant sur le même discrédit des formes de connaissances qui mettraient en œuvre la vie affective, conséquence d'un héritage intellectuel qui croit devoir s'extraire de la tourmente des affaires humaines, le Moi qu'institue l'identité individuelle se prive de la connaissance que procure l'expérience de la participation affective. La métaphysique du sujet procède par nécessité du rejet de sentiment de fusion interhumaine qui était la porte d'entrée, comme on l'a vu avec Max Scheler, vers la sympathie véritable, et qui caractérise peut-être le mieux la communauté telle que les approches contemporaines, inspirées de la phénoménologie ou s'inscrivant dans une critique de la métaphysique, ont cherché à la définir.

L'idée mise de l'avant par ces approches veut que le rapport politique ne puisse s'effectuer sur la base de groupes sociaux, qu'ils soient formés en vertu d'intérêts ou d'une identité culturelle (ou autre) commune, pas plus que sur celle de l'individu, ces entités étant toujours conçues comme parties d'un tout/société, ramené à la somme de ses parties²⁶⁸. En revanche, repenser la communauté politique sur la base de la singularité, permet d'éviter l'écueil du totalitarisme, restituant à la politique sa dimension proprement impondérable : la rencontre d'être singuliers ouvre nécessairement un espace infini, jamais total. La communauté ne circonscrit l'espace de la rencontre d'êtres uniques que si elle renonce à se comprendre comme totalité collective, somme de ses parties indivisibles – individuelles. Politique est la communauté qui se comprend comme pluralité d'êtres singuliers, et se garde ainsi de la volonté d'actualiser une essence qu'elle se suppose immanente pour restituer à chaque *Dasein* l'expérience absolument non-synthétisable de la mise en commun des mondes hétérogènes qu'ils sont : hétérogènes non seulement parce que les sépare radicalement l'horizon de leur mortalité, mais aussi, comme l'a souligné Arendt, du fait de leur condition de natalité : la venue au monde est toujours (potentiellement,

²⁶⁷ Jean-Luc NANCY, *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1986, p. 15.

²⁶⁸ RANCIERE, *Op. cit.*, p. 169.

du moins) le commencement de quelque chose d'absolument nouveau, d'irréductiblement autre.

De là surgit l'exigence communautaire. Dans l'assomption de la distance infinie qui me sépare d'autrui, la communauté me révèle comme *rapport* à quelque chose. Ainsi que l'exprime Maurice Blanchot dans des lignes consacrées à un ami défunt (Georges Bataille) : « Ce qui sépare : ce qui met authentiquement en rapport, l'abîme même des rapports où se tient avec simplicité, l'entente toujours maintenue de l'affirmation amicale²⁶⁹ ». La communauté n'est pensée comme totalité – organique ou historique – qu'au prix de son travestissement et de son dépérissement, car c'est l'exposition à la mort de chacun de ses « membres » qui en est à l'origine. Elle se joue dans l'acte de révélation de ce qui demeure toujours en retrait : l'étrangeté de l'existence que l'amour dé-voile. C'est pourquoi elle n'est pas une entité supérieure (immortelle) à laquelle chacun accéderait par fusion communuelle ou projet d'accomplissement téléologique : elle inscrit précisément sa propre impossibilité, présentant ou restituant à chacun sa vérité mortelle. « La communauté de ceux qui n'ont pas de communauté » de Georges Bataille devient « communauté désœuvrée » chez Jean-Luc Nancy. C'est aussi pourquoi la métaphysique du sujet exclut la communauté ainsi comprise puisqu'elle pose un être absolu (individu ou État), qui, par définition, est *sans rapport*²⁷⁰. Or une communauté – qui est essentiellement *rapport* – ne peut être faite d'atomes. En d'autres mots, l'atomisme qui sous-tend l'idéal de raison individuelle ne peut servir de fondement à un rapport qui se joue dans un espace infini, rapport qui se caractérise davantage par une certaine extase communautaire, comme dit Nancy pour reprendre Bataille. Pour Nancy, à l'origine de la communauté a lieu un *clinamen*, c'est-à-dire « une inclinaison ou une inclination de l'un vers l'autre, de l'un par l'autre ou de l'un à

²⁶⁹ Maurice BLANCHOT, *L'Amitié*, Paris, Gallimard, p. 330. Cité par Dimitri EL MURR, *L'amitié*, Paris, Flammarion, 2001, p. 210.

²⁷⁰ Le sujet, en effet, n'a pas en lui-même de terme, d'où l'impossibilité de dire : « Je suis mort ». Au contraire, la mort de l'autre se révèle comme celle d'un *je* qui est nécessairement un autrui, ou n'est pas. NANCY, *Op. cit.*, p. 42.

l'autre²⁷¹ ». Il en va de même chez Agamben, selon lequel la communauté à venir est celle des « singularités quelconques », ainsi nommées pour souligner la condition originelle de leur rencontre : le désir (*quodlibet*, en latin, se traduit plutôt l'être tel qu'il importe²⁷²). De façon essentielle, la singularité est liée à l'amour²⁷³. L'être quelconque est aimable parce que sans identité : l'amour ne s'attache jamais à une propriété particulière de l'être aimé, mais à l'ensemble de ses prédicats (son ipséité), autrement dit, au simple fait qu'il soit, à son avoir-lieu, sa transcendance²⁷⁴. Accéder à l'avoir-lieu d'autrui, tel est à la fois l'impératif et le privilège de ceux qui forment une communauté politique. Agamben :

[S]i les hommes, au lieu de chercher encore une identité propre dans la forme désormais impropre et insensée de l'individualité, parvenaient à adhérer à cette impropreté comme telle, à faire de leur propre être-ainsi non pas une identité, mais une singularité commune et absolument exposée, si, autrement dit, les hommes pouvaient ne pas être ainsi, dans telle ou telle identité biographique particulière, mais seulement être *le* ainsi, leur extériorité singulière et leur visage, alors l'humanité accéderait pour la première fois à une communauté sans présumé et sans objet, à une communication qui ne connaîtrait plus l'incommunicable. Sélectionner dans la nouvelle humanité planétaire ces caractères qui permettent sa survie, déplacer le diaphragme subtil qui sépare la mauvaise publicité médiatique de la parfaite extériorité qui ne communique qu'elle-même – telle est la tâche politique de notre génération.²⁷⁵

Si la politique à venir décrite par Agamben aspire à davantage ou à une meilleure démocratie, elle s'inscrit toutefois en opposition à l'organisation étatique :

²⁷¹ *Ibid.*, p. 17.

²⁷² Sens qui persiste dans certaines langues latines, notamment en espagnol et en portugais : *cualquiera* et *qualquer* contiennent le verbe *querer* (aimer, vouloir). AGAMBEN, *La communauté qui vient*, *Op. cit.*

²⁷³ *Ibid.*, p. 10.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 21.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 67.

« La singularité quelconque, qui veut s'approprier son appartenance même, son propre-être-dans-le langage et qui rejette, dès lors, toute identité et toute condition d'appartenance, est le principal ennemi de l'État.²⁷⁶ » Parce qu'à la base, elle suppose l'inscription dans l'ordre institué de la « police » par le dynamisme universalisant de l'égalité et de la liberté qui l'actualise, la politique redistribue de façon incessante les parts de ce qui était partagé de façon contingente; c'est pourquoi elle en est l'ennemi. Comme l'explique Rancière :

L'affirmation d'un monde commun s'effectue ainsi dans une mise en scène paradoxale qui met ensemble la communauté et la non-communauté. Et une telle conjonction relève toujours du paradoxe et du scandale qui bouleverse les situations légitimes de communication, les partages légitimes des mondes et des langages, et redistribue la manière dont les corps parlants sont distribués dans une articulation entre l'ordre du dire, l'ordre du faire et l'ordre de l'être.²⁷⁷

En somme, le litige ou la mésentente toujours en jeu dans l'avènement de la politique bouleverse l'ordre par nature policier de toute collectivité instituée. Politique est tout aussi bien l'objet du litige que le lieu de son débat : c'est chaque fois la part de chaque être parlant qui se discute – ou se dispute – et qui redéfinit en même temps les termes du partage. Dès lors, aucun attribut commun ne définit les « membres » de la communauté dans un rapport à la fois de réciprocité et d'agonistique. Leur union ne fait appel à aucune propriété ni appartenance commune, sinon la simple appartenance à la coappartenance. Seul un mouvement d'un à l'autre les unit : celui de la reconnaissance mutuelle du propre être ainsi de chaque singularité en présence. Ce n'est que par ce mouvement qu'elle se réapproprie son essence linguistique, se souvient de son être originel qui réside dans le langage.

Selon nous, une pensée politique de l'amitié peut répondre au péril qu'introduit l'immanence radicale, puisque la singularité qui se découvre telle ne le

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 89-90.

²⁷⁷ RANCIÈRE, *Op. cit.*, p. 85.

fait qu'à la faveur de l'expérience d'une extériorité pure : la présence d'autrui dans sa mort. « Glissement hors des limites²⁷⁸ », dit Blanchot, d'où procède l'extase (*ekstasis*), le fait de se tenir dans un dehors. Le refoulement historique de la proximité correspond probablement à la volonté d'abolir l'espace infranchissable et irréductible qui sépare les amis, ce que seule la mort accomplit proprement. Pour Blanchot, elle abolit enfin l'intervalle incommensurable qui nous confine à « notre propre solitude que précisément nous ne pouvons être seuls à éprouver²⁷⁹ ». C'est pourquoi la visée réconciliatrice de « la communauté à venir », telle que la décrivent Agamben, Nancy et Blanchot, non sans être inspirés de Heidegger, de Bataille et de Jacques Derrida, exige la réappropriation de la parole. Seule l'expérience de la communication révèle l'être-*dans* un dehors, comme dit Agamben, qui définit l'*ekstasis*, le se-tenir-hors-de-soi qui caractérise l'ex-sistence humaine.

* * *

Voilà donc définie la communauté de réciprocité qui décrit l'essence du politique comme *action*. Ainsi conçue, on comprend aisément l'exigence de dépassement de l'individualité moderne qu'elle impose, et ce en dépit de la volonté d'en trouver le fondement dans un idéal moral de l'humanité qu'on voudrait définitif, celui de l'aptitude à la compassion. L'affect joue certes un rôle dans l'accession à l'expérience communautaire, mais en tant qu'il aménage les conditions de ce que Heidegger nomme la sollicitude qui devance et qui libère autrui pour son souci, c'est-à-dire sa propre prise en charge existentielle. Tel est le sens de la communauté politique chez Nancy :

Le politique, si ce mot peut désigner l'ordonnance de la communauté en tant que telle, dans la destination de son partage, et non l'organisation de la société, ne doit pas être l'assomption ou l'œuvre de l'amour ni de la mort. Il ne doit ni trouver, ni retrouver, ni opérer une communion qui aurait été perdue, ou qui serait à venir. Si le politique ne se dissout pas dans l'élément socio-technique des forces et des besoins (dans lequel, en

²⁷⁸ Maurice BLANCHOT, *La communauté inavouable*, Paris, Éditions de Minuit, 1983, p. 33.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 46.

effet, il semble se dissoudre sous nos yeux), il doit inscrire le partage de la communauté. Politique serait le tracé de la singularité, de sa communication, de son extase. « Politique » voudrait dire une communauté s'ordonnant au désœuvrement de sa communication, ou destinée à ce désœuvrement : une communauté faisant consciemment l'expérience de son partage. Atteindre à une telle signification du « politique » ne dépend pas, ou pas simplement en tout cas, de ce qu'on appelle une « volonté politique ». Cela implique d'être déjà engagé dans la communauté, c'est-à-dire d'en faire, en quelque manière que ce soit, l'expérience en tant que communication : cela implique d'écrire. Il ne faut pas cesser d'écrire, de laisser s'exposer le tracé singulier de notre être-en-commun.²⁸⁰

Le politique serait donc invitation à s'inscrire dans un réseau immortel par la seule expérience de son être singulier (fini). Il implique donc une réappropriation de la parole, du langage, en lequel Heidegger voyait la demeure de l'être et l'abri de l'essence des hommes, ce qui n'empêche pas que ces derniers puissent se trouver « sans abri dans leur propre langue devenue pour eux l'habitable de leurs machinations²⁸¹ ». Ce risque, inhérent à l'existence humaine, trouve en lui-même sa propre solution. Alors qu'Agamben exprime une idée analogue, il confirme du même coup la sentence de Hölderlin sur laquelle se fonde l'espoir de Heidegger.

Avant même la nécessité économique et le développement technologique, ce qui pousse les nations de la terre vers un unique destin commun, c'est l'aliénation de l'être linguistique, le déracinement de chaque peuple hors de sa demeure vitale dans la langue.

Mais pour cette raison même, l'époque que nous vivons est également celle où pour la première fois il devient possible aux hommes de faire l'expérience de leur propre essence linguistique – non pas de tel ou tel contenu du langage, mais du langage *même*, non pas de telle ou telle proposition vraie, mais du fait même que l'on parle. La politique contemporaine est cet *experimentum linguae* dévastant, qui sur toute la planète désarticule et vide traditions et croyances, idéologies et religions, identités et communautés.

Seuls ceux qui parviendront à l'accomplir jusqu'au bout, sans permettre à ce qui révèle de rester voilé dans le rien qu'il dévoile, mais en amenant

²⁸⁰ NANCY, *Op. cit.*, p. 99-100.

²⁸¹ HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, *Op. cit.*, p. 163-165.

au langage le langage même, seront les premiers citoyens d'une communauté sans présupposés ni État, où le pouvoir annihilant et déterminant de ce qui est commun sera pacifié.²⁸²

Dans les conditions que nous avons décrites, il devient possible de considérer l'expérience de l'amitié, ou de la participation affective, dont parle Scheler, comme la structure d'une telle communauté : une mise en commun de mondes hétérogènes et incommensurables. À l'opposé, la singularité s'ex-pose et son ex-position correspond à l'expérience de la politique, c'est-à-dire à l'actualisation de la condition humaine de pluralité, d'où elle tire sa propre singularité. Dans cette rencontre, la singularité s'ex-pose et son ex-position correspond à l'expérience de la politique comme actualisation de la condition humaine de pluralité, d'où elle tire sa propre singularité.

²⁸² AGAMBEN, *Op. cit.*, p. 85-86.

CHAPITRE III

LE SINGULIER ET LE PLURIEL

CHAPITRE III

LE SINGULIER ET LE PLURIEL

Peut-être est-il impossible de comprendre son propre visage. Ou peut-être est-ce parce que je suis un homme seul ? Les gens qui vivent en société ont appris à se voir, dans les glaces, tels qu'ils apparaissent à leurs amis. Je n'ai pas d'amis : est-ce pour cela que ma chair est si nue ? On dirait – oui, on dirait la nature sans les hommes.

Jean-Paul SARTRE, *La nausée*

Nous venons de montrer que la philosophie de l'action d'Arendt corrige le pessimisme heideggérien à l'égard du monde public par la distinction qu'elle opère entre « éternité » et « immortalité » : il existe bien une tendance du *Dasein* à s'occulter sa vérité mortelle – qui s'est manifestée dans la métaphysique occidentale –, mais elle ne devrait pas se confondre avec la quête d'immortalité du *réseau* des affaires humaines. Alors que dans l'action, les Grecs anciens voyaient l'occasion de forger leur propre mémoire et d'accéder à la gloire éternelle, c'est de la pérennité du monde public qu'il en allait, et non d'un oubli essentiel de la condition finie de l'existence humaine. Puisque seul l'espace commun des apparences rend humaine et procure un sens à la vie de l'*animal laborans* et de l'*homo faber*, la question qui nous occupe consiste à savoir dans quelles conditions l'être-avec-autrui pourrait revêtir des modes aptes à rendre possible l'existence et la pérennité d'un réseau d'affaires humaines duquel chacun participe de son unicité, par la voie de la parole et de l'action. Nous avons posé l'hypothèse selon laquelle le phénomène primaire ou originaire d'ouverture affective au monde, qui est à l'œuvre dans la sphère de la sympathie véritable (de la participation affective, *Mitgefühl*) renfermerait ces conditions. Pour en apprécier pleinement les potentialités, il faut maintenant

s'arrêter à ses manifestations phénoménologiques que sont la parole (ou le silence) et la proximité.

Par sa critique de la dévaluation historique de l'activité politique au profit de la contemplation et activités qui s'exercent dans la solitude, Arendt soulignait que la signification philosophique des structures quotidiennes resterait incompréhensible si l'homme n'était pas, originellement comme dans la pratique quotidienne, lié aux autres hommes. Nous commençons à entrevoir en quoi la question de la vérité ne saurait se poser à l'extérieur de la communauté. Rappelons à l'appui le sens premier du *lógos* : rassemblement de l'être à la faveur de l'harmonie du *phileîn* et de la tension réconciliatrice du *pólemos*. Il n'est pas à négliger que le *lógos* ait trouvé dans la cité grecque son plus parfait accomplissement, la *polis* étant elle-même l'articulation du *lógos*, ou comme dit Nancy, production d'un *lógos* commun. Tout le sens de l'animal politique décrit par Aristote est ici résumé : « Le *lógos* lui-même tient son essence ou son sens de cette réciprocité : il est le fondement commun de la communauté, et la communauté comme fondement de l'être.²⁸³ » Ainsi comprise, la vérité de l'être ne peut être sérieusement cherchée dans l'être tout court. Une vérité absolument étrangère au monde public, telle que la veut Heidegger, signifierait pour Arendt la fin du dialogue. À l'appui de sa rupture plutôt polémique avec la tradition, elle cite l'exemple du *Nathan, le Sage* de G. E. Lessing, prêt à sacrifier la vérité pour l'amitié²⁸⁴. Le personnage de Lessing prend en effet pour fausse toute doctrine qui justifierait le sacrifice de l'amitié entre deux hommes – attitude qui confère au dialogue infini dont se construit l'amitié véritable plus de valeur qu'à toute connaissance objective, non pas pour ce que dévoile le contenu de la discussion, mais parce que, comme nous l'avons vu, le monde ne devient humain que lorsque les hommes en parlent entre eux. C'est ainsi que pour Nancy, c'est l'être-l'un-avec-l'autre qu'il faut interroger : « Le *lógos* est *dialogue*, mais le dialogue n'a pas pour fin de se dépasser en « consensus », il a pour raison de tendre, et de seulement tendre, lui donnant ton et

²⁸³ Jean-Luc NANCY, *Être singulier pluriel*, *Op. cit.*, p. 42.

²⁸⁴ ARENDT, « De l'humanité dans de sombres temps », *Loc. cit.*, p. 39.

intensité, le *cum-*, l'avec du sens, la pluralité de son surgissement.²⁸⁵ » Cela ne signifie pas que l'obscurissement par le caractère public de l'existence, contre lequel Heidegger nous met en garde, ne se produise pas, mais confirme l'intuition arendtienne selon laquelle il tient plutôt à des circonstances historiques particulières qu'à la constitution ontologique du *Dasein*.

3.1. La parole et le silence

– Avoir le dernier mot : avantage qui peut plaire aux discuteurs ; les autres reculeraient devant un privilège aussi malheureux. D'ailleurs, s'il y a ce va-et-vient de mots entre nous, qui ne sommes l'un et l'autre que la nécessité de ce va-et-vient, c'est peut-être pour éviter l'arrêt d'un mot dernier.

Maurice BLANCHOT, *L'entretien infini*

Mourant, je ne puis plus crier : car le cri que je vocifère est un silence sans fin.

Georges BATAILLE, *Le Coupable*

Pour appuyer la qualification de la communauté que nous venons d'effectuer, à savoir que, liée au désir et au partage des affects, elle a toujours pour base l'extase interhumaine, il faut aussi s'intéresser à l'expérience de la communication. Pour Heidegger, c'est dans l'existential de la Parole que nous la trouvons ; or, la parole, ce n'est pas la langue. Emmanuel Levinas poursuit la réflexion initiée par Heidegger en attribuant à la conscience la fonction de conférer un sens. Ce n'est que si nous « prenons pour... » et « posons comme... » que nous créons de l'être, ni plus ni moins. Il n'y voit pas l'hypostase du pur donné immanent, mais un acte – la pensée – par lequel un sens est donné aux données des sens. C'est donc dire que le phénomène ne se sépare pas de son signifier, alors que celui-ci renvoie à une intention, celle du Dire.²⁸⁶ Le Dire dit l'identique, et, en ce sens, présuppose l'existence de l'idéalité et de l'universalité, qui prennent sens dans la

²⁸⁵ NANCY, *Op. cit.*, p. 110.

²⁸⁶ Emmanuel LEVINAS, « Langage et proximité », *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2001 (1949), p. 308-309.

séparation du sentant et du senti où la conscience s'éveille. Afin de restituer à cet avènement dont la forme privilégiée est la pensée sa place et son articulation dans la formation de la conscience, Levinas tente de s'écarter de la conception dominante selon laquelle la pensée est nécessairement savoir, donc intention (volonté et représentation). Il propose d'explorer un en deçà de la volonté, une conscience a-thématique, non-réflexive, qui se passe comme temps, comme pure durée (ou durer) du temps, que l'introspection ne peut connaître qu'au risque de la déformer par thématization et objectivation. C'est à ce niveau qu'a lieu la rencontre originelle avec autrui. Il faut donc examiner ensemble le langage et le contact – au-delà des critères de cohérence et de vérité qu'exige le premier, et faisant abstraction de la fonction « informatrice » du second – en ce qu'ils renferment l'événement de la *proximité*.

Par cette phénoménologie de la proximité, Levinas cherche à fonder la possibilité de parvenir au théorétique sans le détour par une réflexion objectivante ; ce qui relève d'une importance particulière pour notre étude, étant donné que nous avons déjà démontré que la personne humaine est inobjectivable : l'analytique du *Dasein* diffère en tout point d'une science, qui par définition suppose un domaine d'étant objectivé. Pour Scheler, on ne peut prétendre connaître la personne par la psychologie expérimentale, puisque l'ensemble de ses actes noétique ne peuvent se dévoiler ni par la perception interne, ni par l'observation, ni par l'influence expérimentale : cela tient à la nature ontologique de ces actes mêmes, et aux limites méthodologiques de ces sciences. Cela implique que la connaissance qu'on puisse se faire d'une personne procède nécessairement de sa volonté libre et spontanée. La personne n'est

accessible qu'à la faveur d'une participation intellectuelle, volontaire, affective, tout comme un « acte » (à vrai dire une personne peut être considérée comme un ensemble d'actes indépendants du temps et de l'espace, dont la totalité concrète détermine et conditionne chaque acte particulier qui varie en fonction des variations de l'ensemble ; autrement dit, [...] une personne est une substance dont les actes sont les attributs).²⁸⁷

²⁸⁷ SCHELER, *Op. cit.*, p. 407.

Pour Scheler, à l'instar de Heidegger, la connaissance que nous avons d'autrui est un « comprendre », c'est-à-dire un acte primitif par lequel nous apprenons des autres ce que nous manifeste leur expressivité. Outre qu'elle est inobjectivable, poursuit le phénoménologue, la personne est encore *trans-intelligible*²⁸⁸. Ce qui la distingue de n'importe quel être vivant ou inanimé est qu'elle possède toujours la *liberté* de se faire connaître ou non. Le silence constitue une façon de se soustraire à la connaissance que les autres peuvent en avoir, s'en faire : seul l'humain peut se taire. L'existential de la parole outrepassa les potentialités du simple langage. La communication peut donc se passer de mots. Autrement dit, nous pourrions tout aussi bien accéder à la connaissance d'autrui par le contact, c'est l'expérience que cherche à décrire Levinas : « Quel que soit le message transmis par le discours, le parler est contact. [...] Le contact est tendresse et responsabilité.²⁸⁹ » Il fait ici appel à la sensibilité, dont la vertu propre serait de nouer avec le réel une relation qui ne se borne pas à la fonction de découverte de l'être, démarche qui a le mérite de faire voir que le sensible tient aussi d'une intentionnalité, et non du pur mécanisme (ainsi que l'ont cru les positivistes)²⁹⁰. Il est vrai qu'en vue de la connaissance objective, la sensation mène parfois à l'erreur, mais non dans la relation éthique qu'engage la conscience avec le réel.

L'éthique [...] indique un retournement de la subjectivité, *ouverte sur* les êtres – et toujours à un degré quelconque se les représentant, les posant et les prétendant tels ou tels (quelle que soit la qualité – axiologique ou pratique ou doxique – de la thèse qui les pose) – en subjectivité qui entre *en contact* avec une singularité excluant l'identification dans l'idéal,

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 409.

²⁸⁹ LEVINAS, *Loc. cit.*, p. 313-314.

²⁹⁰ Ce point de vue levinassien sied peu, il est vrai, à notre argumentation en faveur d'une reconsidération du sens de l'être comme pluriel, puisque le penseur cherche à fonder l'éthique, et non l'ontologie. Blanchot en résume le projet : « Il n'y a possibilité de l'éthique que si, l'ontologie – qui réduit toujours l'Autre au Même – lui cédant le pas, peut s'affirmer une relation antérieure telle que le moi ne se contente pas de reconnaître, mais se sent mis en question par lui au point de ne pouvoir lui répondre que par une responsabilité qui ne saurait se limiter et qui s'excède sans l'épuiser. » *La communauté inavouable*, *Op. cit.*, p. 73. Donnant à l'altérité ses lettres de noblesse, Levinas en appelle implicitement à la nécessité de comprendre l'être comme essentiellement être-avec. Nous y arrivons.

excluant la thématization et la représentation, avec une singularité absolue et comme telle irréprésentable.²⁹¹

L'éthique procéderait d'une mutation de l'intentionnel, par la médiation de la sensibilité qui pénètre dans l'intimité des choses et les révèle : « dans la sensation, quelque chose *se passe* entre le sentant et le senti, bien au-delà de l'ouverture du sentant sur le senti, de la conscience sur le phénomène.²⁹² » L'exemple de la caresse est cher à Levinas : elle cherche encore ce qui est déjà proche, comme si la proximité dévoilait à la fois l'absence du prochain, ou plutôt, l'abîme infini sur lequel ils se tiennent tous deux. L'amour représente donc un exemple, le plus flagrant, du contact avec l'autre qui ne se déroule pas selon la structure de l'« apprésentation » husserlienne. La personne aimée n'est pas un phénomène au sens d'une présentation ou d'un *apparaître* ; sa présence « est ordonnée à partir de l'absence où s'approche l'Infini ; à partir de son *Non-Lieu* ; elle est ordonnée, dans la trace de son propre départ ; à ma responsabilité et à mon amour que – par-delà la conscience – elle obsède.²⁹³ » Par résonance avec le souci heideggérien, Levinas décrit la proximité comme inquiétude, et non comme simple coexistence :

Cette relation de proximité, ce contact inconvertible en structure noético-noématique et où s'installe déjà toute transmission de message – et quels que soient ces messages – est le langage originel, langage sans mots ni propositions, pure communication. [...] La proximité par-delà l'intentionnalité, c'est la relation avec le Prochain au sens moral du terme.²⁹⁴

Le langage étant défini comme pure possibilité d'entrer en relation, il va donc de soi qu'il s'opère indépendamment des systèmes de signes communs aux interlocuteurs²⁹⁵. En d'autres mots, la communication ne se confine pas aux

²⁹¹ LEVINAS, *Loc. cit.*, p. 314.

²⁹² *Ibid.*, p. 316.

²⁹³ *Ibid.*, p. 322. Il souligne.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 319.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 324.

frontières entre les cultures, les corps ni, à la limite, entre les espèces. C'est cela que permet la proximité.

La relation de Moi au prochain ne se fixe sur aucune quiddité, mais sur ce qui a un sens sans recourir à l'idéalité, dans l'énigme du visage où la manifestation se fait proximité, et la quiddité – modalité de l'être. Ce n'est donc pas le savoir de l'universel où l'individu se comprend comme individualité idéalement identifiée. Ce n'est pas un savoir sur l'essence de la singularité, ce n'est pas la connaissance de la singularité comme essence – qui précède le clin d'œil de complicité – de la complicité pour rien. Le langage du genre et de l'espèce, la notion du genre humain reprendra ses droits après coup. C'est dans la fraternité – ou le langage – que ce genre se fonde.²⁹⁶

Le contact est la communication, c'est-à-dire, pour Levinas, l'universalisation à partir de singularités absolues, dans la mesure où le rapport à autrui introduit un état d'obsession : le moi se sent pour ainsi dire « assiégé » par sa présence et c'est de cette condition d'otage que peut surgir la fraternité. Parce que cet état révèle l'impossibilité de se dérober à la présence de celui dont nous sommes l'otage, il en résulte l'ipséité. En effet, le Soi ne procède pas d'une objectivation du Moi par lui-même, mais de « la gravité dans l'être » : « Ce n'est pas parce que, parmi les êtres, existe un être pensant structuré comme Moi, poursuivant des fins, que l'être prend une signification et devient monde c'est parce que dans la proximité de l'être s'inscrit la trace d'une absence – ou de l'infini – qu'il y a délaissement, gravité, responsabilité, obsession et Moi.²⁹⁷ » La responsabilité est de l'ordre de cette expérience que la proximité rend possible : « Contact transcendant de moi au prochain, non pas sa thématization, mais délivrance de signe antérieur à toute proposition, à l'énoncé de quoi que ce soit. Langage – perce-muraille : signe qui dit le fait même du dire où nous avons distingué une complicité qui est complicité « pour rien », c'est-à-dire une fraternité.²⁹⁸ »

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 324.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 326.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 329.

La théorisation du langage comme contact que propose Levinas permet d'entrevoir la distinction entre la parole et la langue. Sa description de l'événement de la proximité dévoile que le parler se joue – ne se joue, devrions-nous dire, que – dans l'adresse et dans la réponse – et encore dans le silence, pourrions-nous ajouter. Si Levinas y voit une exigence éthique, nous y trouvons les structures de la communauté politique – le faire-sens de notre être-en-commun. Celle-ci est en ce sens communication et présuppose la compréhension, l'entendre. C'est pourquoi elle peut tout aussi bien se jouer dans le silence. D'ailleurs, elle ne doit pas s'encombrer de mots, car les mots ont pour caractéristique d'occulter le voir premier et authentique, le pur se-donner des choses, que la phénoménologie a pour tâche de faire voir. « Si le parler est bien un existentiel, il pourrait se passer de mots, s'"exprimer" encore mieux dans une qualité spécifique de silence », dit Marc Froment-Meurice²⁹⁹. L'écoute et le *silence* ne sont-ils pas les exemple privilégiés par Heidegger pour traiter de l'existential de la parole ? Scheler décèle de la même façon le caractère révélateur du silence : « le langage (mais aussi le silence et les réticences possibles) est [...] indispensable en tant que moyen permettant de saisir le contenu intimement personnel de l'homme.³⁰⁰ » Blanchot, pour sa part, tient l'interruption pour nécessaire à tout dialogue, sans quoi ce n'est que parole dictatrice. C'est en évitant l'arrêt d'un mot dernier que le dialogue introduit un rapport d'infini³⁰¹. Voilà donc élargi le sens de la communication, que nous comprenons maintenant comme essentiellement liée à la proximité. Dans la poésie de Levinas, l'« épiphanie du visage » dévoile que le rapport à l'autre est essentiellement *séparation*, ce qui ouvre à l'infini et permet de comprendre cette expérience comme fondamentalement

²⁹⁹ Marc FROMENT-MEURICE, « Sans mot dire (La parole, § 34) », dans *Être et Temps de Martin Heidegger. Question de méthode et voies de recherche*, sous la dir. de Jean-Pierre COMETTI et Dominique JANICAUD, Marseille, Édition Sud, 1989, p. 147.

³⁰⁰ SCHELER, *Op. cit.*, p. 210.

³⁰¹ Maurice BLANCHOT, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.

métaphysique³⁰². Du contact seul peut surgir l'humanité du monde, la fraternité (au sens de Levinas), l'amitié.

Entrevoir l'infini dans la suppression de l'*Autre* ou dans la conciliation avec lui suppose cependant que l'*Autre* n'est pour le Même que limite et menace. Qui contesterait, en effet, qu'il en soit ainsi, le plus souvent, dans la société humaine soumise, comme toute réalité finie, au principe formel, selon lequel l'*autre* limite ou serre le *même* : les guerres et les violences du monde, de tout temps, le prouvent assez. Mais l'autre homme – l'absolument autre, Autrui – n'épuise pas sa présence par cette fonction répressive. Sa présence peut être rencontre et amitié et, par là, l'humain tranche sur toute autre réalité. Le face à face est une relation où le Moi se libère de sa limitation à soi³⁰³.

La philosophie d'Emmanuel Levinas appuie plutôt bien l'interprétation de l'amitié comme réponse à l'absence de fondement du politique. Refuser la domination d'un ordre policier n'implique pas que s'instaure une guerre permanente, en dépit de l'agonistique qui décrit l'action au sens arendtien et où nous avons vu le sens propre de la politique. Au contraire, ce rapport polémique peut aussi bien assurer la réconciliation. Levinas : « Il faut se demander si la paix, au lieu de tenir à l'absorption ou à la disparition de l'altérité, ne serait pas au contraire la façon *fraternelle* d'une proximité d'autrui, laquelle ne serait pas simplement le raté d'une coïncidence avec l'autre mais signifierait précisément le *surcroît* de la socialité sur toute solitude – surcroît de la socialité et de l'amour.³⁰⁴ » C'est la possibilité que recèle toute rencontre, dans la mesure où elle se joue dans l'ouverture pré-ontologique décrite par l'événement de la proximité. Du point de vue de Levinas – et dans la conception qui a prévalu jusqu'ici – l'ontologie ne s'intéresse à autrui que parce qu'il fait partie de l'expérience du monde, et, qu'en ce sens, avant toute conclusion sur le sens de l'être, il faut d'abord élucider nos rapports avec lui. C'est

³⁰² Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Kluwer Academic, Martinus Nijhoff, 1971.

³⁰³ LEVINAS, *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, 1995, p. 71-72.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 144.

pourquoi pour Blanchot, il est une question plus profonde à laquelle nous accédons dans le rapport de l'homme à l'homme :

Par l'homme, c'est-à-dire non par lui, mais par le savoir qu'il porte et d'abord par l'exigence de la parole toujours déjà préalablement écrite, il se pourrait que s'annonce un rapport tout autre qui mette en cause l'être comme continuité, unité ou rassemblement de l'être, soit un rapport qui s'excepterait de la problématique de l'être et poserait une question qui ne soit pas question de l'être. Ainsi, nous interrogeant là-dessus, sortirions-nous de la dialectique, mais aussi de l'ontologie.³⁰⁵

La question la plus profonde dont parle Blanchot n'est pas la question de l'être, qui s'épuise dans la compréhension de l'Un ou du tout, en somme, d'un Absolu. Ce désir d'origine absolue se rompt dans la nécessité de l'entretien, du « va-et-vient de mots entre nous ». Il n'est pas d'Un, mais le pluriel. S'interrogeant sur la prégnance de « l'Un comme référence ultime et unique », il observe que :

La dialectique, l'ontologie et la critique de l'ontologie ont le même postulat : toutes trois s'en remettent à l'Un, soit que l'Un s'accomplisse comme tout, soit qu'il entende l'être comme rassemblement, lumière et unité de l'être, soit que par-delà et au-dessus de l'être, il s'affirme comme l'Absolu. Au regard de telles affirmations, ne faudrait-il pas dire : « la question la plus profonde » est la question qui échappe à la référence de l'Un ? C'est l'autre question, question de l'Autre, mais aussi question toujours autre.³⁰⁶

Blanchot identifie ici la limite non seulement de la dialectique, qui vise l'accomplissement de l'être comme totalité, mais aussi de l'ontologie, pour laquelle l'Autre est toujours identifié au Même. Autant chez Husserl que chez Heidegger, la question de l'être-avec n'est abordée qu'en vue de poser la question de l'être, et l'autre *ego*, ou l'autre *Dasein*, est toujours traité comme autre moi, conception que Blanchot cherche à dépasser, d'où son intérêt pour la pensée levinassienne, qu'il résume ainsi :

³⁰⁵ BLANCHOT, *Op. cit.*, p. 11.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 34.

Autrui, c'est le tout autre ; l'autre, c'est ce qui me dépasse absolument ; la relation avec l'autre qu'est autrui est une relation transcendante, ce qui veut dire qu'il y a une distance infinie et, en un sens, infranchissable entre moi et l'autre, lequel appartient à l'autre rive, n'a pas avec moi de patrie commune et ne peut, en aucune façon, prendre rang dans un même concept, un même ensemble, constituer un tout ou faire nombre avec l'individu que je suis.³⁰⁷

En d'autres mots, il s'agit de restituer à autrui son altérité inaccessible, de refuser de lui attribuer une identité qui transcenderait sa propre existence, afin de saisir proprement son avoir-lieu, sa propre transcendance. L'espace infini recouvre cette l'ouverture de transcendance à transcendance. Nous commençons à comprendre le rôle des façons amicales du rapport à autrui dans l'avènement de cette ouverture, et voyons qu'il se profile dans cette prétention à dépasser l'ontologie une compréhension de ce que l'ensemble de la tradition a refoulé : non pas l'être, mais *l'avec*. Pour Nancy, cette dimension irréductible est supposée dans le « dire ». D'ailleurs, « notre compréhension (du sens de l'être) est une compréhension *que* et *parce que* - d'un même trait - nous la partageons entre nous : entre nous tous, simultanément, tous, morts et vivants et tous les étants.³⁰⁸ » C'est de la pluralité des mondes, ou plutôt des origines-de-monde, que surgit l'origine elle-même, l'origine *comme* partage. Dès lors que le monde est compris comme pluriel, il réenracine l'appel à l'authenticité de l'être-pour-la-mort au sein du domaine éthico-politique. C'est toujours l'accès à l'origine qui est en jeu dans l'appel à sa prise en charge en propre.

Nous n'accédons qu'à nous - et au monde. Mais ils ne s'agit de rien d'autre : tout l'accès est là, à toute l'origine. C'est ce qu'on nomme, en lexique heideggérien, la « finitude ». Mais il est clair, dès lors, que la « finitude » signifie : infinie singularité du sens, de l'accès à la vérité. La finitude *est* l'origine, c'est-à-dire qu'elle est une infinitude d'origines. L'« origine » signifie, non pas cela d'où viendrait le monde, mais la venue, chaque fois une, de chaque présence au monde³⁰⁹.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 74.

³⁰⁸ NANCY, *Être singulier pluriel*, *Op. cit.*, p. 123.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 33.

Bien que l'éthique de la finitude en soit une d'isolement, d'esseulement radical, il n'empêche que c'est l'être-l'un-avec-l'autre qui le permet, comme si au bout de son ultime accomplissement, la politique se ramenait à néant. Telle serait la seule communauté politique que nous puissions définir : celle de la parole menant au silence. Nous pourrions l'exprimer ainsi : c'est de la finitude de l'être singulier que provient l'infinitude de l'être-les-uns-avec-les-autres, et vice-versa, comme le résume Jacques Taminiaux :

chacun de ceux qui sont ainsi reliés est renvoyé à l'assomption résolue de sa possibilité la plus propre, son être-vers-la-mort qui, en dernière instance, est privé, irrelatif, inapparent, et échappe radicalement à l'habitat commun où se partagent les actes et les paroles, et *a fortiori* à la sphère éthico-politique, comme espace publiquement partagé où l'*inter-esse* se prend lui-même comme objet de la [praxis] et de la [lexis].³¹⁰

La seule communauté serait donc celle qui fait l'épreuve de son impossible communion, celle qui assume l'impossibilité de son immanence. Pour Blanchot, et comme nous commençons à le comprendre, le sujet représente l'impossibilité d'être communauté. Il n'y a communauté que d'êtres mortels car elle consiste en la présentation à chacun de sa finitude. La communauté n'est donc pas celle d'individus qui voudraient être leur seule origine, se définissant comme la vie immanente et, comme telle, infinie. Le sens de la communauté serait donc plutôt de présenter sa mort à autrui, mort comme dit encore Blanchot, qui « est entre nous comme la distance qui nous sépare, mais cette distance est aussi ce qui nous empêche d'être séparé, car elle est la condition de toute entente.³¹¹ » La communauté ne peut être, selon Blanchot, Nancy et ceux qui ont suivi le chemin ouvert par Bataille et Heidegger que communauté négative : « communauté de ceux qui n'ont pas de communauté », dont la mort, ou l'impossible communion, représente le seul « commun ». Il en va ainsi de la nature de la communication selon Blanchot :

³¹⁰ Jacques TAMINIAUX, « Arendt, disciple de Heidegger », dans *Études phénoménologiques*, n° 2, 1985, p. 114. Cité par COURTINE, *Loc. cit.*, p. 345.

³¹¹ BLANCHOT, *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, cité par NANCY, *Op. cit.*, p. 114.

La base de la communication n'est pas nécessairement la parole, voire le silence, qui en est le fond et la ponctuation, mais l'exposition à la mort, non plus de moi-même, mais d'autrui dont même la présence vivante et la plus proche est déjà l'éternelle et l'insupportable absence, celle que ne diminue aucun travail de deuil. Et c'est dans la vie même que cette absence d'autrui doit être rencontrée ; c'est avec elle – sa présence insolite, toujours sous la menace préalable d'une disparition – que l'amitié se joue et à chaque instant se perd, rapport sans rapport ou sans rapport autre que l'incommensurable (pour lequel il n'y a pas lieu de se demander s'il faut être *sincère* ou non, *véridique* ou non, *fidèle* ou non, puisqu'il représente par avance l'absence de liens ou l'infini de l'abandon). Ainsi est, ainsi serait l'amitié qui découvre l'inconnu que nous sommes nous-mêmes, et la rencontre de notre propre solitude que précisément nous ne pouvons être seuls à éprouver (« incapable, à moi seul, d'aller jusqu'au bout de l'extrême »).³¹²

Blanchot paraphrase ici Bataille, qui, dans le récit de *L'expérience intérieure*, tente de rendre compte de ses amitiés : « chaque être est, je crois, incapable, à lui seul, d'aller au bout de l'être³¹³ ». Il faut que dans la mort d'autrui, comme dans l'amour ou dans l'amitié, s'expérimente un « glissement hors des limites³¹⁴ ». L'ami n'est jamais plus présent que dans sa mort, car elle abolit la distance infinie qui nous en sépare. Chez Bataille, l'espace de ce glissement est l'intimité ou l'intériorité, mais jamais celles d'un sujet. C'est à partir de l'existence de l'autre homme que ma propre existence est humaine – insérée par essence dans un réseau potentiellement sans fin, c'est ce que me dévoile l'expérience de la mort d'autrui. Ce que l'injonction à penser l'infini des rapports souligne, c'est le danger que renferme une compréhension de l'être comme l'Un ou le tout, dont le sujet politique moderne s'est cru l'atome indivisible, et dont les actions n'ont visé qu'à accomplir l'essence (immortelle). Mais cette pensée, contrairement à ce que Blanchot laissait croire, ne passe pas obligatoirement par un rejet de l'ontologie. Elle abandonne assurément toute

³¹² BLANCHOT, *La communauté inavouable*, *Op. cit.*, p. 46.

³¹³ Georges BATAILLE, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1954, cité par BLANCHOT, *Ibid.*, p. 40.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 33.

réduction de l'être à la totalité et cherche en revanche dans l'expérience de la communauté des êtres singuliers son seul fondement – fondement qui tient peut-être davantage de l'abîme.

3.2. Ontologie plurielle

« *Nous sommes le sens* », a pu dire Jean-Luc Nancy, par quoi il exprime qu'il n'est de sens qu'en tant que nous sommes les uns avec les autres, qu'en tant que l'être est l'être-en-commun. Autrement dit, il n'existe pas une telle chose que « le sens de l'être » qu'on puisse découvrir par accomplissement dialectique ou enquête ontologique, même fondamentale, si celle-ci demeure science de l'Un et du Même. Le sens est sa propre circulation de l'un à l'autre, jamais médiation par l'Un absolu, ni exclusion de l'absolument Autre. Récusant de la sorte l'hypothèse d'une donation brute de la totalité de l'être, il nous est loisir de poursuivre l'exploration d'une ontologie *plurielle* qui reposerait par essence sur l'infinitude des possibilités de la co-existence comme souci, inquiétude – sollicitude. Elle serait donc révélée par le mouvement d'un à l'autre : le *clinamen*, le désir, qui nous mènent à penser l'être-ensemble comme communauté de jouissance extatique. « Nous nous touchons en tant que nous existons. Nous toucher est ce qui nous fait "nous", et il n'y a pas d'autre secret à découvrir ou à enfouir derrière ce toucher lui-même, derrière l'"avec" de la co-existence³¹⁵ ». Voilà pourquoi nous pouvions en voir la porte d'entrée dans le phénomène de fusion interhumaine. La communauté ne va pas sans la corporéité de ceux qui en sont :

Ce qui se pose là, ce qui se courbe, se penche, se tord, s'adresse, se refuse – dès le nouveau-né et jusqu'au cadavre –, ce n'est d'abord ni un « prochain », ni un « autre », ni un « étranger », ni un « semblable » : c'est une origine, c'est une affirmation du monde – et nous savons que le monde n'a pas d'autre origine que cette singulière multiplicité d'origines. Le monde surgit toujours à chaque fois selon une tournure exclusive locale-instantanée. Son unité, son unicité et sa totalité

³¹⁵ NANCY, *Op. cit.*, p. 32.

consistent dans la combinatoire de cette multiplicité réticulée, qui n'a pas de résultante.³¹⁶

L'altérité n'est pas celle d'un autre *par rapport* au monde, mais décrit plutôt le trait de sa *mondialité*. L'autre n'est jamais grand Autre : il n'y a pas d'Autre que l'être, pas plus que l'être n'est Autre. Au contraire, l'altérité est originaire en ce que l'être est « l'espacement ponctuel et discret *entre nous*, comme *entre nous et le reste du monde*, comme *tous les étants*³¹⁷ ». L'altérité se trouve donc dans l'intimité du monde, qui se laisse découvrir dans l'ouverture amoureuse dont la vertu est de libérer celui à qui on se trouve ainsi lié pour son être propre. En vue de l'éthico-politique, rien ne sert de vouloir déceler une essence primordiale de l'être dispersée par le mouvement de sa constitution d'être ; plutôt tenter, par tous les moyens, de restituer à notre être-en-commun la pluralité inhérente qui en assure le seul fondement possible : l'exposition, la com-parution.

Si on peut dire, ou si du moins on peut essayer de dire, avec pleine conscience de l'inconvenance, que l'être-en-commun *est* littéraire, c'est-à-dire si on peut tenter de dire qu'il a son être même dans la « littérature » (dans l'écriture, dans une certaine voix, dans une musique singulière, mais aussi dans une peinture, dans une danse, et dans l'exercice de la pensée...), il faudra qu'on désigne par la « littérature » cet être lui-même, c'est-à-dire cette qualité ontologique singulière qui le donne *en commun*, qui ne le réserve pas avant ou après la communauté, comme essence de l'homme, de Dieu ou de l'État achevant la communion qui l'accomplit, mais qui fait que cet être *n'est* que partagé *en commun*, ou plutôt que sa qualité d'être, sa nature et sa structure, sont le partage (ou l'exposition).³¹⁸

L'exposition qui est la nature de la communauté révèle l'extériorité jamais maîtrisée, l'être hors de soi dont la mort d'autrui ou la parole constituent l'expérience. Dans la pensée de Blanchot, seule une telle séparation est apte à ouvrir à l'expérience communautaire, précisément parce qu'elle en représente

³¹⁶ *Ibid.*, p. 27.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 38.

³¹⁸ NANCY, *La communauté désœuvrée*, *Op. cit.*, p. 161.

l'impossibilité – impossibilité qu'on aurait tort de prétendre abolir ou surpasser³¹⁹. Georges Bataille parle d'un principe d'insuffisance, ou d'incomplétude, d'où surgit l'exigence communautaire. Cela ne signifie pas que la complétude soit nécessaire, ou même possible, mais qu'un principe, l'insuffisance, « commande et ordonne la possibilité d'un être³²⁰ ». Réciproquement, la communauté est à l'origine de l'insuffisance.

L'être cherche, non pas à être reconnu, mais à être contesté : il va, pour exister, vers l'autre qui le conteste et parfois le nie, afin qu'il ne commence d'être que dans cette privation qui le rend conscient (c'est là l'origine de sa conscience) de l'impossibilité d'être lui-même, d'insister comme *ipse* ou, si l'on veut, comme individu séparé : ainsi peut-être existera-t-il, s'éprouvant comme extériorité toujours préalable, ou comme existence de part en part éclatée, ne se composant que comme se décomposant constamment, violemment et silencieusement.³²¹

En ce sens, chaque être singulier existe en vertu de et exige la communauté : l'être n'est qu'en tant qu'il y a pluralité. L'incomplétude provient de la mise en question par l'autre, d'où la vertu de la communauté, de détruire toute illusion de l'existence d'un individu isolé. Elle révèle en revanche que :

UN HOMME EST UNE PARTICULARITE INSEREE DANS DES ENSEMBLES INSTABLES ET ENCHEVETRES. Ces ensembles composent avec la vie personnelle à laquelle ils apportent des possibilités multiples (la société donne à l'individu la vie facile). À partir de la *connaissance*, l'existence d'une personne n'est isolée de celle de l'ensemble que d'un point de vue étroit et négligeable. Seule l'instabilité des liaisons (ce fait banal : quelque intime que soit un lien, la séparation est aisée, se multiplie et peut se prolonger) permet l'illusion de l'être isolé, replié sur lui-même et possédant le pouvoir d'exister sans échange.³²²

³¹⁹ BLANCHOT, *Op. cit.*, p. 21.

³²⁰ *Ibid.*, p. 15.

³²¹ *Ibid.*, p. 16.

³²² Georges BATAILLE, *Op. cit.*, p. 100.

L'œuvre de l'extase révèle qu'il ne saurait être d'individualité, d'être radicalement séparé, qui contienne (ou produise) sa propre essence immanente. L'être est ordonné par la tendance à la communion, à une certaine effervescence qui donne lieu à une unité surindividuelle. Ainsi, l'existence humaine appellerait la contestation:

Si l'existence humaine est existence qui se met radicalement et constamment en question, elle ne peut tenir d'elle seule cette possibilité qui la dépasse, sinon il manquerait toujours une question à la question (l'autocritique n'est évidemment que le refus de la critique de l'autre, une manière de s'autosuffire en se réservant le droit à l'insuffisance, l'abaissement devant soi qui ainsi se surélève).³²³

Dans l'ex-position et dans la contestation, la parole s'avère véritablement plurielle, mais ne l'est pas à la faveur de l'égalité (ni de condition, ni de statut). Elle procède plutôt d'une « structure singulière de l'espace interrelationnel », comme dit Blanchot, structure qui est révélée de façon privilégiée dans les rapports de communication entre maître et élève, qui présentent une distorsion telle qu'elle en exclut la réversibilité. Cet exemple illustre la distance infinie qui nous sépare toujours des autres et d'où surgit la constitution d'une communauté de parole. Il appartient à cette dernière de bâtir des ponts qui puissent franchir l'infranchissable :

Or, connaître par la mesure de l'« inconnu », aller à la familiarité des choses en en réservant l'étrangeté, se rapporter à tout par l'expérience même de l'*interruption* des rapports, ce n'est rien d'autre qu'entendre parler et apprendre à parler. Le rapport de maître à disciple est le rapport même de la parole, lorsqu'en celle-ci l'incommensurable se fait mesure et l'irrelation, rapport.³²⁴

Blanchot confirme l'intuition de Levinas selon laquelle le vrai discours n'est pas exactement celui qui a lieu entre égaux, mais plutôt le dialogue avec le « Très haut ». Plus haut que moi parce qu'il se révèle comme absolument au dehors et au-dessus de moi ; je n'ai aucune prise sur autrui, non en raison de sa puissance, mais

³²³ BLANCHOT, *Op. cit.*, p. 20.

³²⁴ *L'entretien infini*, *Op. cit.*, p. 5.

parce qu'il m'apparaît radicalement séparé. C'est le sens du visage pour Levinas. Mon pouvoir cesse à « l'épiphanie du visage ». Or, dit Blanchot :

Il se pourrait que je ne puisse donner un vrai sens à la mesure de l'égalité que si je maintiens l'absence de commune mesure qui est mon rapport à autrui. Égalité de ce qui est cependant radicalement inégal. De même qu'il faudrait que « tout » me soit connu pour que mon rapport avec l'Inconnu qu'est l'homme se présente dans toute son authenticité et comme le seul poids du Dehors.³²⁵

L'espace interrelationnel dessine ainsi une asymétrie fondamentale qui, paradoxalement, est celle de l'égalité. Cette irréductible inégalité ne devrait donc pas nous empêcher de nous mesurer l'un à l'autre, non pas dans une visée violente, mais dans cette opposition qui nous révèle comme rapport, dans l'épreuve de la connaissance renouvelée à l'infini. Ce n'est qu'ainsi que peut être prise la mesure de l'incommensurable :

Il y a une commune mesure qui n'est pas un étalon unique appliqué à tous et à toutes choses, mais qui est la commensurabilité des singularités incommensurables, l'égalité de toutes les origines-de-monde, lesquelles, en tant que les origines qu'elles sont, chaque fois, sont strictement insubstituables – en ce sens, parfaitement inégales –, mais ne sont telles que pour autant qu'elles sont toutes également les unes avec les autres. C'est une telle mesure qu'il nous revient de prendre.³²⁶

Et nous ne la prenons qu'à la faveur de l'égalité de n'importe quel être parlant avec n'importe quel être parlant, présupposition qui survient dans une asymétrie irréductible des rapports grâce à l'événement de la proximité et du *clinamen*. En réalité, explique Nancy, nous sommes intrigués, intéressés par la différence qui s'y dévoile, non pas au sens péjoratif de la curiosité déchéante qui caractérise la quotidienneté médiocre chez Heidegger. *A contrario*, seule la curiosité de l'origine est à même de révéler ce qui se tient enfoui ou se trouve dispersé. Si la servitude volontaire émanait du désir de fixer l'origine une fois pour toutes – et

³²⁵ *Ibid.*, p. 89.

³²⁶ NANCY, *Être singulier pluriel*, *Op. cit.*, p. 98.

d'exclure l'Autre, par le même mouvement –, y échapper exige qu'on reconnaisse *les autres* comme la pluralité d'origines par laquelle nous sommes originellement intrigués, intéressés, voire préoccupés. Nous le sommes – et il est essentiel que nous le soyons – parce que ce n'est que cette pluralité des origines qui nous révèle comme origine, d'où la forme de la rencontre que Nancy nomme *com-parution*. L'être du *Dasein*, qui réside, comme disait Heidegger, dans son existence, ne peut dès lors plus être séparé de son *cum* constitutif. Nous devrions accepter sans peine la particule qui doit maintenant se greffer au terme d'existence, car le *co-* qui exprime le *cum* originaire définit sa structure ontologique fondamentale. La venue au monde est *com-parution* – elle consiste en un appel à restituer à autrui sa propre transcendance : l'imminence de sa présence. « Qu'est-ce qu'une singularité, sinon chaque fois son « propre » frayage, sa « propre » imminence, l'imminence d'un « propre » ou le propre lui-même en tant qu'imminence, toujours effleurée, toujours frôlée : se révélant à côté, toujours, à côté.³²⁷ » Extérieur, à côté : l'avoir-lieu ne s'inscrit que dans cette topologie. La singularité se révèle conséquemment comme un corps : « un espacement de tous les autres corps³²⁸ ». C'est ainsi qu'elle détruit l'illusion solipsiste de l'existence individuelle. Elle est certes singulière, mais singulièrement plurielle.

Singulier pluriel : en sorte que la singularité de chacun soit indispensable de son être-avec-plusieurs, et *parce que*, de fait, et en général, une singularité est indissociable d'une pluralité. [...] Le concept de singulier implique sa singularisation et donc, sa distinction d'avec d'autres singularités (à la différence, par exemple, des concepts d'individus – puisqu'une totalité immanente et sans autre serait un individu parfait –, ou du particulier puisque ce dernier suppose l'ensemble dont il est partie, et peut ne présenter avec d'autres particuliers aucune différence que numérique). Au reste, *singuli* ne se dit en latin qu'au pluriel, parce qu'il désigne l'« un » du « un par un ». Le singulier, c'est d'emblée *chaque un*, et donc aussi chacun *avec* et *entre* tous les autres. Le singulier est un pluriel.³²⁹

³²⁷ *Ibid.*, p. 25.

³²⁸ *Ibid.*, p. 37.

³²⁹ *Ibid.*, p. 52.

Autrement dit, la singularité ne tient son être que de la pluralité. Ainsi est-elle décrite par Nancy comme simultanéité des origines et échappe, en conséquence, à la catégorie de l'individu – à moins, nuance le philosophe, d'être posée comme infra- et trans-individuelle, car elle est les deux à la fois³³⁰. Le pluriel s'impose comme ce qui est à penser, car aucun des phénomènes du monde ne peut avoir lieu sans que le précède la co-présence, condition de la présence comme telle ; de même que le *pólemos* forme la structure originaire de tout rassemblement du *lógos* lui-même, comme l'a soutenu Heidegger.

Dans une telle ontologie, qui n'est pas une « ontologie de la société au sens d'une « ontologie régionale », mais l'ontologie même en tant qu'une « socialité » ou une « sociation » plus originaire que toute « société », que toute « individualité » et que toute « essence d'être », l'être est *avec*, il est *comme l'avec* de l'être même (le co-être de l'être), si bien que l'être ne s'identifie pas *comme tel* (*comme tel de l'être*), mais se pose, se donne ou arrive, se dis-pose – fait événement, histoire et monde – comme son propre avec singulier pluriel.³³¹

Il y a bien une unité de l'être, quoi qu'on puisse tirer d'une pensée de l'infini telle que celles de Levinas ou de Blanchot, mais cette unité est plurielle et fragmentée. Cela ne signifie pas qu'elle soit originairement divisée ou qu'elle consiste en une multiplicité. Le défi d'une ontologie de l'être-avec demeure entier. Il s'agit de substituer à une pensée de l'identité une pensée de l'ipséité. Or, des conditions que nous venons de décrire s'ensuit que cela relève de l'impossible. De deux choses l'une : soit, c'est l'impossible qu'il nous faut penser ; soit, nous sommes appelés à reconsidérer les conditions de l'ipséité. Nancy :

Il ne s'agit même pas d'une socialité ou d'une altérité qui viendrait traverser, compliquer, mettre en jeu – *altérer* – dans son principe l'instance d'un sujet compris comme *solus ipse*. C'est plus et c'est autre chose encore. C'est ce qui, dans le principe, ne détermine l'*ipse* quel qu'il soit (« individuel » ou « collectif », si ces termes ont un sens précis) qu'en

³³⁰ *Ibid.*, p. 109.

³³¹ *Ibid.*, p. 58.

le co-déterminant *avec* la pluralité des *ipse* dont chacun est co-originaire et co-essentiel au monde, à un monde que définit désormais une co-existence à entendre en un sens encore inouï, parce qu'elle n'a pas lieu « dans » le monde, mais elle forme l'essence et la structure du monde. Non pas un voisinage, ni une communauté des *ipse*, mais une co-ipséité : voilà qui vient au jour, mais comme une énigme sur laquelle vient buter notre pensée.³³²

Refuser l'identité, de même que l'ipséité, pour saisir la co-ipséité est bien la tâche d'une ontologie plurielle – tâche d'autant plus considérable qu'elle relève, disions-nous de l'impossible, car la mise en question nous révèle précisément l'impossibilité « d'insister comme *ipse* ». Telle est la première caractéristique de l'existence : se tenir dans un dehors, s'éprouver comme extériorité. Cette expérience vient de ce que le rapport à l'autre est mise en question radicale. Car le fait qu'il soit impossible ne signifie pas qu'il n'ait pas lieu. Il ne faut pas comprendre cette impossibilité comme négation du pouvoir, dit Blanchot, qui se demande toutefois comment assurer cette improbable mise en question mutuelle des singularités. C'est dans l'amour qu'il décèle une ouverture en ce sens.

Comment ne pas chercher dans cet espace [de la destruction de la société par l'amour] où, durant un temps qui va du crépuscule à l'aurore, deux êtres n'ont d'autres raisons d'exister que de s'exposer entièrement l'un à l'autre, entièrement, intégralement, absolument, afin que comparaisse, non pas à leurs yeux mais à nos yeux, leur commune solitude, oui, comment n'y pas chercher et comment n'y pas retrouver « la communauté négative, la communauté de ceux qui n'ont pas de communauté » ?³³³

Blanchot et Nancy permettent de relocaliser la politique au sein d'une communauté des mortels. Dès lors, elle échappe à l'immanence radicale et réconcilie l'idéal de mise en commun des solitudes ontologiques. Si la rencontre amoureuse ou amicale en constitue le mode privilégié, c'est qu'elle ouvre, avons-nous vu, au désœuvrement qui est l'acceptation sans illusion de la dérélition. La parole, parce

³³² *Ibid.*, p. 64.

³³³ BLANCHOT, *La communauté inavouable*, *Op. cit.*, p. 83.

qu'elle rapporte à autrui, devient l'étalon de la distance infinie éprouvée entre lui et moi – distance que seule la mort supprime. « Je parle au lieu de mourir, écrit Blanchot, ce qui veut dire aussi que je parle dans ce lieu où il y a lieu de mourir.³³⁴ » Et cela ne survient qu'en vertu de la communauté, dont le propre est de restituer à chacun la possibilité de s'exposer dans l'horizon de sa mortalité. C'est donc la distance qui me sépare de ma mort qui rend le « prochain » infiniment distant, et qui par le fait même pose l'exigence d'une relation.

Maintenant, ce qui est en jeu et demande rapport, c'est tout ce qui me sépare de l'autre, c'est-à-dire l'autre dans la mesure où je suis infiniment séparé de lui, séparation, fissure, intervalle qui le laisse infiniment en dehors de moi, mais aussi qui prétend fonder mon rapport avec lui sur cette interruption même, qui est une *interruption d'être* – altérité par laquelle il n'est pour moi, il faut le répéter, ni un autre moi, ni une autre existence, ni une modalité ou un moment de l'existence universelle, ni une surexistence, dieu ou non-dieu, mais l'inconnu dans son infinie distance.³³⁵

C'est donc l'altérité qui nous distingue qui nous lie à la fois, altérité qui n'est pas à abolir, qu'il ne convient pas de nier, puisqu'elle assure proprement notre existence singulière. Blanchot esquisse une philosophie de la séparation qui replace autrui dans un dehors inaccessible, décrit le rapport comme absence ou impossibilité du rapport, rapport qui se noue *de facto* sans abolir ni diminuer l'irréductible séparation, mais au contraire la soutenant, restituant à chacun son incognoscibilité. C'est en ce sens qu'il ne s'agit pas d'un solipsisme, mais bien d'une philosophie de la communication, où la communication atteste l'impossibilité du rapport, car :

Il y a un langage parce qu'il n'y a rien de « commun » entre ceux qui s'expriment, séparation qui est supposée – non surmontée, mais confirmée – dans toute vraie parole. Si nous n'avions rien à nous dire de *nouveau*, si par le discours ne me venait pas quelque chose d'étranger, capable de m'instruire, il ne serait pas question de parler. C'est pourquoi, dans le monde où ne régnerait plus que la loi du Même (l'avenir de

³³⁴ *L'entretien infini*, *Op. cit.*, p. 103.

³³⁵ *Ibid.*, p. 109.

l'accomplissement dialectique), l'homme – on peut le supposer – perdrait et son visage et son langage.³³⁶

C'est pourquoi l'amitié pensée par Blanchot permet de rendre compte d'une transformation dans la compréhension de l'être, du moins d'une nouvelle hiérarchie des questions de l'être et de l'Autre, dans laquelle cette dernière reçoit la primauté. Saisie dans l'horizon d'une telle quête, l'amitié ne correspond plus à la volonté d'abolir la différence, d'effacer l'intervalle entre moi et l'autre, volonté qui prévaut dans la tradition philosophique de l'amitié. Alors que les définitions canoniques et romantiques ont justement cherché à en exclure l'espace infranchissable et irréductible où se joue ce rapport, Blanchot, pour sa part, cherche à penser cet intervalle qu'il nomme « l'étrangeté de la fin », grand refoulement de l'ontothéologie occidentale d'où est finalement tirée l'idée d'une immanence radicale. C'est l'amitié entre vivants – et mortels – qui restitue à ceux qui se trouvent liés de la sorte la distance par rapport à leurs morts respectives : elle est « la reconnaissance de l'étrangeté commune »³³⁷.

³³⁶ *Ibid.*, p. 79.

³³⁷ BLANCHOT, cité par EL MURR, *Op. cit.*, p. 206.

CONCLUSION

Penser l'amitié comme réponse à l'absence de fondement du politique s'avère une voie beaucoup moins incertaine qu'elle ne l'apparaît d'emblée : plusieurs penseurs contemporains procurent d'ailleurs un écho magnifique à une telle idée de la communauté. C'est grâce à l'écriture de Nancy, Blanchot et Levinas, ainsi que d'Arendt et Agamben, que nous avons pu donner un nouveau souffle à l'analyse heideggérienne de l'être-avec-autrui. Nous avons découvert que, Heidegger ne s'intéressant pas à la politique, en a toutefois décrit la possibilité essentielle, et, comme l'obligeait à le faire son projet, a établi le lien fondamental qui l'unit à l'éthique. (Qu'on ne s'y méprenne pas : le projet de Heidegger constitue une éthique. Ainsi lorsqu'il énonce expressément que « le mouvement de l'analyse, qui vise aussi à réaliser une véritable conversion, conduit de l'Ego (*Ich*) pour autant qu'il est toujours en réalité un « nous » ou un « nous-on », au Soi-même, qui n'est rien », le philosophe invite le *Dasein* à une prise en charge *éthique* de son être³³⁸. Il ne s'agit pas ici de savoir si cette prise en charge peut et doit s'appliquer comme projet politique : nous avons suffisamment expliqué notre compréhension de la politique comme activité sans finalité trouvant son origine dans l'être-pluriel des hommes. La politique n'étant, dans notre conception, jamais un projet, cette lecture de Heidegger ne saurait en aucun cas être prise pour un argument voulant excuser la prise de position du philosophe en faveur du national-socialisme allemand. Nous pensons au contraire que la politique ne le préoccupait pas comme telle, mais que cela ne constituait pas pour autant une lacune de sa pensée, puisque la grande pertinence de son analyse est d'avoir justement mis en lumière la *publicité* inhérente à l'existence humaine : j'existe d'emblée avec autrui – non pas avec l'autre analogue à moi, mais avec un autre *Dasein* que l'être-vers-la-mort rend absolument singulier. Si une chose peut lui être reprochée, c'est le pessimisme dont témoignent plusieurs de ses œuvres à propos de la déchéance incontournable dans le *On*, pessimisme qui n'est toutefois pas sans être contrebalancé d'un espoir.) La politique – si elle est comprise dans l'horizon d'une ouverture affective au monde dont la porte d'entrée est le plus souvent, comme dit Scheler, la fusion affective interhumaine – est peut-être ce qui garantit ultimement l'accession du *Dasein* à l'éthique de la finitude. Posé autrement,

³³⁸ HEIDEGGER, *Être et Temps*, *Op. cit.*, p. [126].

l'éthique est rendue possible si lui préexiste un espace public dans lequel le *On* est remplacé par une sollicitude qui devance l'autre dans ses possibilités existentielles et le libère pour son souci. Après avoir étudié l'importance de l'amour dans l'ouverture au monde, il apparaît qu'il ne s'agit non pas du seul chemin menant à la décision résolue, mais d'une voie privilégiée.

Le projet que nous venons de formuler, tout en laissant à d'autres le soin de le poursuivre et de l'approfondir, redonne à l'altérité sa place dans une réflexion philosophique sur l'amitié. Alors que la métaphysique occidentale tend à réduire l'autre au même, ou à l'exclure comme grand Autre, nous constatons que les approches contemporaines identifient précisément dans ces tendances l'origine des principales apories des modèles de gouvernance qui correspondent à l'aboutissement de l'émancipation du sujet politique moderne. Nous avons situé dans les balbutiements de la philosophie l'origine de l'identité subjective individuelle, dans la mesure où l'impact de la doctrine platonicienne des Idées a été de déplacer le lieu de la vérité de la concrétude de la vie quotidienne – comme l'ont montré les analyses que fournit Heidegger de fragments héraclitéens – vers l'abstraction d'une représentation du monde ; la subjectivité moderne, moment ultime de cette relocalisation des sources morales, en assurant un fondement inébranlable. L'exclusion des rapports mondains se dessine comme trait principal de la métaphysique : la seule voie vers la compréhension de l'être. Voilà ce que l'histoire philosophique de la thématique de l'amitié nous permet d'observer de façon privilégiée.

Nous avons cherché à montrer quel rapport constant et nécessaire existe entre la compréhension des rapports à autrui et les institutions de gouvernement. Notre propos a voulu illustrer le lien entre le refoulement des affinités mondaines, ou la dévalorisation d'un idéal de partage des affects, et la conception dominante de la politique, soit comme activité visant à accomplir l'essence de la communauté, quoi que renferme cette dénomination : communauté de semblables au sein d'un cosmos hiérarchisé, de prochains dans l'amour de Dieu, de consciences individuelles fondées par le principe de raison suffisante. Que le fondement réside dans la transcendance d'un ordre extérieur, ou qu'on le déplace progressivement vers

l'immanence de la raison individuelle, le résultat est le même : un déni du sens de la politique. C'est ainsi que l'érotique platonicienne, autant que l'éthique chrétienne de l'amour, et, de manière un peu différente, l'idéal moral de fraternité, ont contribué à assurer la légitimation d'institutions qui se sont peut-être avérées utiles, voire nécessaires pour la réalisation de valeurs et de fins déterminées, mais qui ont nié, en son principe, l'essence du politique, qui consiste en la mise en commun d'êtres absolument singuliers. Aucune finalité ne peut être attribuée de l'extérieur, ni tirée d'une essence qu'on veut immanente à l'action qui unit des hommes libres. La centralité de l'idée de gouvernement en pensée politique – et à plus forte raison en science politique – constitue une des méprises les plus lourdes de conséquences pour la conception de la liberté humaine. C'est ce que nous a appris l'étude de la pensée arendtienne.

Son analyse de la condition humaine avait permis d'entrevoir l'activité politique comme actualisation de la liberté, celle qui se fonde dans le fait fondamental et proprement humain de la pluralité. Contrairement à ce qu'enseignait son maître, toute prétention à la vérité ne doit pas s'extraire du monde commun des apparences qui « obscurcit tout et fait passer ce qu'il a ainsi recouvert pour ce qui est bien connu et accessible à tous³³⁹ ». Répétons-le : l'obscurcissement est une menace inévitable, qui plane toujours dès que des hommes se réunissent et forment société. Il se peut par ailleurs que nous n'ayons que très peu d'exemples de la constitution d'un monde public émancipateur, qui libère chacun pour son être propre, ainsi que l'imaginait Heidegger dans la brève évocation de la possibilité d'une sollicitude qui devance et qui libère l'autre pour son souci. Mais nous argumentons qu'il s'agit néanmoins d'une des potentialités que recèle l'existence humaine – et qui, selon l'argument d'Arendt, soit la seule qui sache rendre humaine l'existence de producteurs et de fabricateurs. Le problème de la politique n'est donc pas de savoir s'il est quelque chose de proprement humain qui doive être mis en œuvre par le biais d'institutions, mais s'il est une « responsabilité » vis-à-vis cette caractéristique fondamentale qui distingue les hommes de tout ce qui existe et de tout ce qui vit, soit la parole, par laquelle nous actualisons notre unicité, notre essence singulière et

³³⁹ *Ibid.*, p. [127].

inimitable, et sommes aptes à communiquer le juste et l'injuste, comme le remarquait Aristote définissant l'animal politique que nous sommes.

Que notre compréhension de l'activité politique réintroduise la quête d'une transcendance ne devrait pas apparaître louche, comme tendrait à l'être aujourd'hui toute démarche qui viserait à rétablir la métaphysique pour fonder le politique. L'exigence d'une nouvelle ontologie sur laquelle aboutit – ou achoppe – cette lecture du thème de l'amitié ne signifie pas que nous prétendions élucider la question de Dieu. Elle cherche *a contrario* à indiquer l'écueil de l'immanentisme, et nous engage dans son dépassement ; ce n'est qu'au prix de cet effort que nous accédons à l'expérience communautaire – expérience dont le récit Bataille fournit sans doute le meilleure exemple :

J'aimerais ne plus voir en *moi* que le rapport à quelque autre chose. En fait, l'homme, ou le *moi*, se rapporte à la nature, il se rapporte à ce qu'il nie.

Rapportant à ce que je nie ce que je suis, je ne puis qu'en rire, me disloquer, me dissoudre.

[...]

L'idéalisme (ou le christianisme) rapportait l'homme à ce qui dans l'homme nie la nature (à l'idée). La nature vaincue, l'homme qui la domine a le pouvoir de se rapporter à ce qu'il domine : il a le pouvoir de rire.³⁴⁰

L'expérience de Bataille signifie peut-être que le processus d'aliénation par rapport au monde qu'a opéré l'émancipation du sujet permette, dans son ultime accomplissement, une réappropriation du monde. Comme si la marche vers l'immanence radicale réconciliait en dernière instance avec la transcendance, rouvrant, dans la détresse la plus profonde où elle nous tient submergés, l'espace insoupçonné de la rencontre d'êtres-dans-le-monde absolument singuliers, et confirmant une fois encore le mot de Hölderlin. L'amitié que nous avons cherché à décrire est une porte ouverte sur l'infini des possibilités qui caractérise l'essence de la communauté : c'est en ce sens qu'elle renferme probablement « ce qui sauve ».

³⁴⁰ Georges BATAILLE, *Le coupable*, Paris, Gallimard, 1961, p. 176.

En somme, notre démarche a voulu souligner la nécessité de réintroduire dans toute pensée ontologique la dimension absolument impondérable de *l'avec*. Pour prétendre poser la fameuse question de l'être, il est une question plus profonde que nous devons envisager au préalable : il s'agit de l'énigme que pose l'imminence de l'autre. Avec Levinas, nous croyons impératif de tenter de la résoudre.

Il n'est pas sans importance de savoir – et c'est peut-être l'expérience européenne du vingtième siècle – si l'État égalitaire et juste où l'Européen s'accomplit – et qu'il s'agit d'instaurer et surtout de préserver – procède d'une guerre de tous contre tous – ou de la responsabilité irréductible de l'un pour l'autre et s'il peut ignorer l'unicité du visage et l'amour. Il n'est pas sans importance de le savoir pour que la guerre ne se fasse pas instauration d'une guerre avec bonne conscience au nom des nécessités historiques.³⁴¹

L'appel à réenraciner toute réflexion ontologique dans l'expérience fondamentale de l'altérité et de l'extériorité inappropriable, expose, selon nous, les conditions d'une pensée critique, dont nous énonçons au départ la nécessité. Ce constat révèle l'erreur de la première phénoménologie et celle de Heidegger, malgré tout le mérite que peut recueillir un homme dont la pensée a eu l'effet d'une secousse sismique, au point où on ait dû suite à son œuvre réévaluer tous les fondements de notre fragile édifice intellectuel. Il n'empêche qu'il ait commis une méprise que la postérité se doit de rectifier. (Que cela ne soit pas entendu comme un reproche : d'une part, c'est le philosophe lui-même qui nous met sur ce chemin – n'est-ce pas depuis l'idée de transcendance de l'être-dans-le-monde que nous formulons ce projet d'ontologie plurielle ? –, et, d'autre part, c'est précisément comme chemin qu'il a toujours décrit sa démarche philosophique.) Repenser l'être singulier pluriel, tel est le défi que lance Nancy :

Comme si l'être avait recouvert cet « entre » qui est son véritable lieu, comme s'il s'agissait donc d'un « oubli de l'entre » plutôt que d'un « oubli de l'être » – ou plutôt, sans doute, comme si l'invention de l'être – toute notre tradition – n'avait été que l'invention de notre existence comme telle, c'est-à-dire en tant qu'existence, certes, mais en tant

³⁴¹ LEVINAS, *Altérité et transcendance*, *Op. cit.*, p. 150.

qu'existence *de nous* et *comme nous*, nous au monde, nous-le-monde : « nous » serait donc le préalable absolu, le plus reculé, de toute ontologie, et par conséquent « nous » serait aussi l'effet le plus tardif, le plus difficile, le moins appropriable, de l'exigence ontologique.³⁴²

Nous pourrions conclure, avec Arendt, à la vanité de toute prétention à trancher une fois pour toutes la question de savoir pourquoi il y aurait quelque chose, et non pas rien – question nihiliste qui survient dans une expérience métaphysique, mais ne devrait en aucun cas réduire, ni encore moins résoudre la question de l'être-ensemble. Certes, sans Dieu, sans raison nécessaire, une et unificatrice à l'ensemble de la vie et de l'univers, *le* politique et *la* politique n'ont aucun sens, mais aujourd'hui, dit Arendt, c'est précisément l'idée qu'il n'y ait aucune transcendance qui menace de faire disparaître *ce qu'il y a*. Après les guerres du XX^e siècles – grandes guerres, guerres civiles ou guérillas –, comme volonté systématique d'éradication de l'Autre, l'état des écosystèmes est devenu le témoignage le plus patent de la puissance destructrice de l'idée qu'il n'y a rien au-delà de l'homme-sujet-individuel, défini par sa faculté immanente d'entendement rationnel. Que *ce qu'il y a* – la nature aussi bien que l'espace commun mais infranchissable *entre* les hommes – disparaisse sous nos yeux par un mouvement d'uniformisation technique engageant la totalité de l'étant, voilà qui, en l'absence de Dieu, peut être sans importance. Peut-être. Nous croyons, néanmoins, que s'il est quelque chose de proprement humain – la liberté inhérente à la pluralité –, il peut intéresser l'humain de le préserver.

³⁴² NANCY, *Op. cit.*, p. 99.

BIBLIOGRAPHIE

L'amitié. Textes choisis et présentés par Dimitri EL MURR. Paris, Flammarion, 2001, 249 pages, coll. « Corpus ».

ADORNO, Theodor W. *Dialectique négative*. Trad. Gérard COFFIN *et al.*, Paris, Payot, 2003 (1966), 533 pages.

AGAMBEN, Giorgio. *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*. Trad. Marilène RAIOLA, Paris, Seuil, 1990, 119 pages, coll. « La librairie du XX^e siècle ».

_____. et Valeria PIAZZA. *L'ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger*. Paris, Payot et Rivages, 2003, 107 pages.

ARENDT, Hannah. *Le concept d'amour chez Augustin, essai d'interprétation philosophique*. Trad. Anne-Sophie ASTRUP, Paris, Rivage, Payot, 1999, 182 pages.

_____. *Condition de l'homme moderne*. Trad. Georges FRADIER, Paris, Calmann-Lévy, 1983 (1958), 404 pages.

_____. *La crise de la culture*. Trad. sous la dir. de Patrick LEVY, Paris, Gallimard, 1972 (1968), 380 pages.

_____. « De l'humanité dans de "sombres temps". Réflexions sur Lessing ». *Vies politiques*. Trad. Barbara CASSIN et Patrick LEVY, dans *Vies politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 11-41.

_____. *La philosophie de l'existence et autres essais*. Paris, Payot, 2000, 248 pages.

_____. *Qu'est-ce que la politique ?* Texte établi par Ursula LUDZ, trad. Sylvie COURTINE-DENAMY, Paris, Seuil, 1995 (1993), 195 pages.

ARISTOTE. *Éthique à Eudème*. Trad. Pierre MARECHAUX, Paris, Rivages, Petite bibliothèque, 1994, 237 pages.

_____. *Éthique à Nicomaque*. Trad. Jean TRICOT, Paris, Vrin, Librairie philosophique, 1990, 539 pages.

_____. *Les politiques*. Trad. Pierre PELLEGRIN, Paris, Flammarion, 1993, 575 pages.

- AUROUX, Sylvain. *Notions philosophiques*. Encyclopédie philosophique universelle, PUF, 2002 (1990).
- BARASH, Jeffrey Andrew. « L'exposition du monde public comme problème politique : au sujet de l'interprétation de Heidegger par Hannah Arendt », dans *Heidegger et son siècle ; Temps de l'Être, temps de l'histoire*. Paris, PUF, 1995, p. 51-69.
- BATAILLE, Georges. *Le coupable* suivi de *L'Alleluiah, Somme athéologique II*. Paris, Gallimard, 1961, 251 pages.
- _____. *L'expérience intérieure*. Paris, Gallimard, 1954, 192 pages.
- BAUDRILLARD, Jean. *À l'ombre des majorités silencieuses ou la fin de social*. Paris, Denoël/Gonthier, 1982 (1978), 115 pages.
- _____. « Après l'orgie » et « Transéconomique », dans *La Transparence du mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris, Galilée, 1990, pp. 11-21 et 33-42.
- BECK, Ulrich. *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*. Trad. Laure BERNARDI, Paris, Champs-Flammarion, 2001 (1986), 521 pages.
- BLANCHOT, Maurice. *La communauté inavouable*. Paris, Éditions de Minuit, 1983, 93 pages.
- _____. *L'entretien infini*. Paris, Gallimard, 1969, 640 pages.
- CASCARDI, Anthony J. *Subjectivité et modernité*. Paris, PUF, 1995, 400 pages, coll. « L'interrogation philosophique ».
- CHATELET, François. *Une histoire de la Raison : entretiens avec Émile Noël*. Paris, Seuil, 1992, 228 pages.
- CONDORCET, Sophie de GROUCHY, marquise de. *Lettres sur la sympathie*. Présentation et annotations par Jean-Paul LAGRAVE, L'étincelle éd., 1994, 279 pages.
- COURTINE, Jean-François. « III. L'ÊTRE ET L'AUTRE », dans *Heidegger et la phénoménologie*. Paris, Vrin, 1990, pp. 281-405.
- DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI. « Introduction : Ainsi donc était la question... », *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris, Éditions de Minuit, 1991, pp. 7-17.

- DERRIDA, Jacques. *Politiques de l'amitié*, suivi de *L'oreille de Heidegger*. Paris, Galilée, 1994, 419 pages.
- DESCARTES, René. *Discours de la méthode*. Présentation par François MISRACHI, Paris, Union Générale d'Éditions, 1951 (1637), 313 pages, coll. « 10/18 ».
- DOSTAL, Robert. « Friendship and Politics : Heidegger's Failing », *Political Theory*, Vol. 20 No 3, Août 1992, pp. 399-423.
- FOUCAULT, Michel. « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », dans H. DREYFUS et P. RABINOW. *Michel Foucault. Un parcours philosophique*. Paris, Gallimard, 1992, pp. 297-321.
- _____. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Paris, Gallimard, Le Seuil, 540 pages, coll. « Hautes Études ».
- _____. *L'ordre du discours*. Paris, Gallimard, 1971, 82 pages.
- _____. « Le véritable amour », dans *Histoire de la sexualité II : L'usage des plaisirs*. Paris, Gallimard, 1984, pp. 293-317.
- FRAISSE, Jean-Claude. *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique ; Essai sur un problème perdu et retrouvé*. Paris, Vrin, 1974, 504 pages.
- FRANCK, Robert. « Deux approches inattendues de la causalité : Aristote et les Stoïciens », dans Robert FRANCK. *Faut-il chercher aux causes une raison ? L'explication causale dans les sciences humaines*. Paris, Vrin, 1994, pp. 166-182
- FREITAG, Michel. *L'oubli de la société : Pour une théorie critique de la postmodernité*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2002, 433 pages.
- FROMENT-MEURICE, Marc. « Sans mot dire (La parole, § 34) », dans *Être et Temps de Martin Heidegger. Question de méthode et voies de recherche*. Sous la dir. de Jean-Pierre COMETTI et Dominique JANICAUD, Marseille, Édition Sud, 1989, p. 135-150.
- HABERMAS, Jürgen. *Connaissance et intérêt*. Trad. Gérard CLEMENÇON, Paris, Gallimard, 1976, 386 pages.
- _____. « La complicité entre mythe et lumières : Horkheimer et Adorno » et « Le rationalisme occidental infiltré par la critique de la métaphysique : Heidegger », *Le discours philosophique de la modernité*. Trad. Christian

BOUCHINDHOMME et Rainer ROCHLITZ, Paris, Gallimard, 1988 (1985), p. 128-190.

_____. *La technique et la science comme « idéologie »*. Trad. Jean-René LADMIRAL, Paris, Gallimard, 1973 (1968), 211 pages.

HEIDEGGER, Martin. « L'époque de conceptions du monde », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*. Trad. Wolfgang BROKMEIER, Paris, Gallimard, 1962 (1949), p. 99-146.

_____. *Être et Temps*. Trad. Emmanuel MARTINEAU, Authentica, 1985, 323 pages.

_____. « Identité et différence », *Questions I*. Trad. André PREAU, Paris, Gallimard, 1969 (1957), pp. 253-310.

_____. *Lettre sur l'humanisme*. Trad. Roger MUNIER, Paris, Aubier-Montaigne, 1964, 189 pages.

_____. *Le principe de raison*. Trad. André PREAU, Paris, Gallimard, 1962, 270 pages.

_____. « La question de la technique » et « Dépassement de la métaphysique », *Essais et conférences*. Trad. André PREAU, Paris, Gallimard, 1958, p. 9-48 et 80-115.

_____. « Qu'est-ce que la métaphysique ? », dans *Questions I*. Trad. Henry CORBIN et Roger MUNIER (Introduction et postface), Paris, Gallimard, 1968 (1929), p. 21-84.

HESPEL, Bertrand. « La causation aux 17ème et 18ème siècles : de la rupture d'un consensus à sa restauration », dans Robert FRANCK. *Faut-il chercher aux causes une raison ? L'explication causale dans les sciences humaines*. Paris, Vrin, 1994, p. 183-212.

HORKHEIMER, Max. *Théorie traditionnelle et théorie critique*. Trad. Claude MAILLARD et Sibylle MULLER, Paris, Gallimard, 1974 (1970), 324 pages.

_____, ADORNO, Theodor W. *La dialectique de la raison*. Trad. Éliane KAUFHOLZ, Paris, Gallimard, 1974, (1944), 281 pages.

HUSSERL, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Trad. Gérard GRANEL, Paris, Gallimard, 1976 (1954), 589 pages.

_____. *L'idée de phénoménologie. Cinq leçons.* Trad. Alexandre LOWIT, Paris, PUF, 136 pages.

_____. *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie.* Trad. Gabrielle PEIFFER et Emmanuel LEVINAS, Paris, Vrin, 2001 (1947), 256 pages.

JANKELEVITCH, Sophie et Bertrand OGILVIE (sous la dir. de) *L'amitié.* Hachette Littérature, 2003, 283 pages.

JAY, Martin. *L'imagination dialectique, L'école de Francfort, 1923-1950.* Trad. E. E. MORENO et A. SPIQUEL, 1977, 437 pages.

KANT, Emmanuel, « Réponse à la question : Qu'est-ce que les lumières ? », *Critique de la faculté de juger*, Paris, Gallimard, 1985 (1784), p. 497-505.

KOYRE, Alexandre, « De l'influence des conceptions philosophiques sur l'évolution des théories scientifiques » et « L'évolution philosophique de Martin Heidegger », *Études d'histoire de la pensée philosophique.* Paris, Gallimard, 1971, pp. 253-304.

LA BOETIE, Étienne de. *Discours de la servitude volontaire.* Présentation Simone GOYARD-FABRE, Paris, Flammarion, 1983, 220 pages.

_____. *Discours de la servitude volontaire.* Texte établi par Pierre LEONARD, et La Boétie et la question du politique. Sous la dir. de Miguel ABENSOUR, Paris, Payot, 2002 (1976), 335 pages.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *La fiction du politique.* Paris, C. Bourgois, 1987, 187 pages.

_____. « La transcendance finit dans la politique », dans *Rejouer le politique.* Sous la dir. de Jean-Luc NANCY et Philippe LACOUÉ-LABARTHE, Paris, Galilée, pp. 171-214.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *La monadologie.* Édition critique établie par Émile BOUTROUX, LGF, 1991, 317 pages.

LEVINAS, Emmanuel. *Altérité et transcendance,* Fata Morgana, 1995, 183 pages.

_____. *Éthique et infini, dialogues avec Philippe Nemo.* Paris, Fayard, 1982, 121 pages.

_____. « Langage et proximité », *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger.* Paris, Vrin, 2001 (1949), pp. 303-330.

- _____. *Le temps et l'autre*. Paris, PUF, 1983, 92 pages.
- _____. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Kluwer Academic, Martinus Nijhoff, 1971, 347 pages.
- LIVET, Pierre. « Mitsein et intersubjectivité ». Dans *Être et Temps de Martin Heidegger. Question de méthode et voies de recherche*. Sous la dir. de Jean-Pierre COMETTI et Dominique JANICAUD, Marseille, Édition Sud, 1989, p. 151-165.
- LYOTARD, Jean-François. *La condition postmoderne*. Paris, Éditions de Minuit, 1979, 108 pages.
- _____. *Le postmoderne expliqué aux enfants, correspondance : 1982-1985*. Paris, Galilée, 1986, 165 pages.
- MAFFESOLI, Michel. « Le corps politique » et « L'identification esthétique », dans *La transfiguration du politique, La tribalisation du monde postmoderne*. Paris, La Table ronde, 2002, pp. 240-275.
- MARCUSE, Herbert. *Éros et civilisation, contribution à Freud*. Trad. Jean-Guy NENY, et Boris FRAENKEL, Paris, Éditions de Minuit, 1963, 239 pages.
- _____. *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*. Trad. Monique WITTIG, Paris, Éditions de Minuit, 1968 (1964), 312 pages.
- MONTAIGNE, Michel de. *Les Essais*. Édition établie par Jean CEARD *et al.*, Librairie générale française, 2001 (1595), 1853 pages.
- NANCY, Jean-Luc. *La communauté affrontée*. Paris, Galilée, 2001, 51 pages.
- _____. *Etre singulier pluriel*. Paris, Galilée, 1996, 211 pages.
- _____. *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1986, 198 pages.
- _____. « La décision d'existence » dans *Être et Temps de Martin Heidegger. Question de méthode et voies de recherche*. Sous la dir. de Jean-Pierre COMETTI et Dominique JANICAUD, Marseille, Édition Sud, 1989, p. 227-258.
- _____. *Le partage des voix*. Paris, Galilée, 1982, 90 pages.

- _____. « Urbi et orbi », *La création du monde, ou, La mondialisation*. Paris, Galilée, 2002, pp. 11-64.
- PLATON. *Le Banquet et Phèdre*. Trad. Émile Chambry, Paris, Flammarion, 1992 (1964), pp. 11-96.
- _____. *Charmide et Lysis*. Trad. Louis-André DORION, Paris, Flammarion, 2004, 316 pages.
- _____. *La République*. Trad. Georges LEROUX, Paris, Flammarion, 2002, 801 pages.
- RANCIERE, Jacques. *La mésestence. Philosophie et politique*, Paris, Galilée, 1995, 188 pages, coll. « La philosophie en effet ».
- SCHELER, Max. *Nature et formes de la sympathie: contribution à l'étude des lois de la vie affective*. Trad. Maurice LEFEBVRE, Paris, Payot, 1971 (1923), 361 pages.
- SCHMITT, Carl. *La notion de politique*. Trad. Marie-Louise STEINHAUSER, Paris, Flammarion, 1992 (1963).
- SCHOPENHAUER, Arthur. *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. Deuxième édition (1947), trad. et présentation François-Xavier CHENET, Paris, Vrin, 1997, 223 pages.
- TAYLOR, Charles. *Grandeur et misère de la modernité*. Trad. Charlotte MELANÇON, Bellarmin, 1992, 149 pages.
- _____. *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*. Trad. Charlotte MELANÇON, Montréal, Boréal, 2003 (1989), 710 pages.
- TOURAINÉ, Alain. « La modernité triomphante » et « La modernité en crise », dans *Critique de la modernité*. Paris, Fayard, 1992, p. 21-256.
- WIGGERSHAUS, Rolf. *L'École de Francfort : histoire, développement, signification*. Trad. Lilyane DEROCHE-GURCEL, Paris, PUF, 1993, 694 pages.