

Laval théologique et philosophique



DERRIDA, Jacques, *Politiques de l'amitié*. Suivi de *L'oreille de Heidegger*

Lionel Ponton

Volume 51, Number 3, octobre 1995

Phénoménologies de l'ange

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400951ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400951ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Ponton, L. (1995). Review of [DERRIDA, Jacques, *Politiques de l'amitié*. Suivi de *L'oreille de Heidegger*]. *Laval théologique et philosophique*, 51(3), 680–684.
<https://doi.org/10.7202/400951ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1995

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

dictionnaire qu'était le *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bien sûr, on y trouve là des thèmes qu'il a déjà développés ailleurs. Mais ce qui en fait la nouveauté, c'est qu'ils sont repris à partir de la distinction que proposait Troeltsch et que va contester Karl Barth entre le protestantisme ancien et le néo-protestantisme. C'est que notre auteur a cru percevoir dans le mouvement de la Réforme une rupture profonde. Du début jusqu'au ^{xvii}^e siècle, les Églises protestantes, conscientes de leur rôle comme religion d'État et de leur orthodoxie doctrinale, auraient retenu les traits de la culture médiévale. Par la suite, elles auraient beaucoup changé au contact des grands courants de la modernité, et leur influence n'aurait été que plus sentie. Troeltsch soutient que c'est le néo-protestantisme qui, par son insistance sur des Églises locales sans lien avec une Église internationale, a contribué à rendre les cultures nationales plus autonomes. C'est lui aussi qui a promu la liberté de conscience, un individualisme religieux de principe, devant fatalement conduire à une critique fondamentale de la tradition. Et on n'a encore rien dit de la valorisation qu'a apportée la pensée luthérienne à l'éthique du métier, le rehaussant même au rang de vocation divine. C'est dans ce sens-là que Troeltsch parle « d'une culture spécifiquement protestante » (p. 159), dont l'effet le plus visible a été de rapprocher les religions chrétiennes de l'esprit séculier de la modernité.

Les études, contenues dans ce recueil, ne font pas que témoigner d'un intérêt pour le protestantisme. Troeltsch les a composées au moment où il publiait, par fascicules séparés, son gros ouvrage sur les doctrines sociales des Églises et des groupes chrétiens. On découvre déjà son intention d'introduire en théologie une méthode nouvelle qui ferait ressortir les facteurs économiques et sociologiques dans la compréhension du christianisme. Car c'est bien cela qu'il s'était donné comme objectif : saisir dans tout son relief le déploiement de l'idée chrétienne à travers l'histoire. Il la voyait issue, d'abord, des courants religieux de l'époque primitive « sur la ligne de partage entre l'Orient et l'Occident, à partir de la notion d'humanité fondée sur la religion et à partir de l'espérance de rédemption, telles qu'elles ont été formulées par les prophètes d'Israël » (p. 147). Voilà pour les origines, un héritage dans lequel puisera la longue tradition catholique par la suite. Mais la modernité, au dire de Troeltsch, a surtout été l'affaire du protestantisme, ce qui a « permis au catholicisme de donner une vie nouvelle à son idéal » (p. 67). C'est donc à une vue d'ensemble du christianisme que Troeltsch veut parvenir, pour le saisir, si possible, dans toute son essence. De ce point de vue, il aura été au fond bien de son temps.

Alfred DUMAIS
Université Laval

Jacques DERRIDA, **Politiques de l'amitié**. Suivi de **L'oreille de Heidegger**. Collection « La philosophie en effet ». Paris, Éditions Galilée, 1994.

Dès le premier chapitre de ce très beau livre, Jacques Derrida rend hommage à Aristote : « Les héritiers d'Aristote, oui, depuis quand, le sachant ou non, ne le serions-nous plus ? Et tournés, par lui déjà, vers l'héritage même, vers le thème de quelque dernière volonté, vers le testamentaire en soi ? » (p. 23). Le testament par excellence auquel renvoie Jacques Derrida est le mot d'Aristote cité par Montaigne d'après Diogène Laërce : « O mes amis, il n'y a nul amy » (*Essais*, chapitre « De l'amitié »). Après s'être livré à une minutieuse analyse philologique, Jacques Derrida insinue que le legs d'Aristote mourant à ses amis « appelle peut-être une science nouvelle », une conception du « politique à venir ». Qu'il s'agisse de la version canonique ou performative (il n'y a pas d'ami au sens premier de l'expression) ou de la version dite de repli ou constative (celui qui a beaucoup d'amis n'en a aucun), l'accent porte non sur l'amitié elle-même, mais sur l'ami dont on déplore l'absence. Il suggère que cette sentence testamentaire, dans la version canonique tout au

moins, comporte le rappel discret et stimulant d'un passé d'amitié et l'espoir vivant de sa résurgence dans une démocratie qui se laisse à peine entrevoir. Plus précisément, « la courbure hétéronomique et dissymétrique de l'espace social » dans laquelle « nous sommes pris, les uns et les autres », « avant tout *socius* organisé, avant toute *politeia*, avant tout *gouvernement* déterminé », exige une démocratie, « non donnée, non pensée, voire réprimée ou refoulée » (p. 289).

Le choix d'Aristote pour guide est pleinement justifié : « Aristote n'est-il pas le premier, en effet, dans la tradition maïeutique du *Lysis*, certes (*Lysis*, è *peri philías*), mais au-delà de lui, en lui donnant une forme directement théorique, ontologique et phénoménologique, à poser la question de l'amitié (*peri philías*), de savoir *ce qu'elle est* (*tí esti*), *quelle et comment elle est* (*poíon ti*), et surtout si elle se dit en un ou plusieurs sens (*monakhôs légetai è pleonakhôs*) ? » (p. 22). Et n'est-il pas vrai que pour Aristote « l'œuvre du politique, l'acte ou l'opération proprement politiques reviennent à créer (produire, faire, etc.) le plus d'amitié possible » (p. 225) ? Plusieurs textes d'Aristote laissent entendre en effet que l'amitié et la politique sont « deux motifs contemporains, co-originaires et co-extensifs ».

Le but que Jacques Derrida poursuit dans cet essai — qu'il présente comme l'avant-propos d'un livre qu'il aimerait écrire un jour —, c'est, après avoir constaté que le concept courant du politique garde toujours des liens avec la filiation, la naissance, la nation, la fraternité — ce qui lui donne un caractère restrictif et exclusif —, d'explorer ce que pourrait être un « au-delà du principe de fraternité ». Il a en tête, bien sûr, l'intégration de la femme à la vie politique mais aussi celle des laissés pour compte, des anonymes, des sans-patrie, de tous ceux avec lesquels nous n'avons aucun lien de parenté et que nous pouvons difficilement appeler des frères. Mais si le schème de la filiation constitue, dans la tradition dominante, l'assise « naturelle » de tout régime politique durable, comment le mettre au rancart sans compromettre radicalement la démocratie qu'il importe de vivifier et de renouveler ? Jacques Derrida est persuadé que le « vieux » concept de démocratie, une fois libéré des lois de la naissance, de l'autochtonie et de l'égalité civique fondée sur la naissance pourrait révéler ce qui « veille » encore en lui, « oublié, refoulé, méconnu et impensé » et qui donne des signes de « survivance à venir » (p. 127).

Parallèlement, contre la tradition dominante qui a jusqu'ici favorisé l'amitié caractérisée par la réciprocité et le finitisme — dont le symbole du frère est l'expression privilégiée —, n'y a-t-il pas lieu, en misant sur des aspects oubliés ou oblitérés de l'enseignement des philosophes, de dégager une amitié plus haute, plus universelle, moins intimiste, faite de respect et aiguillée par la responsabilité ? La déconstruction derridienne, on le voit, n'est pas seulement découverte à l'intérieur d'une théorie d'un « principe de ruine », elle est aussi attention à l'implicite et effort avoué de reconstruction.

Ces prémisses étant posées, on ne s'étonnera pas que Jacques Derrida accorde une grande importance à deux traités du politologue conservateur Carl Schmitt, le père du décisionnisme étatique : le *Concept du politique* (1932) et la *Théorie du partisan* (1963). Il y trouve, en effet, une présentation systématique de l'État moderne comme cristallisation du politique, et en même temps des intuitions profondes sur sa dissolution *en cours* à travers les activités des partisans et le brouillage des distinctions classiques qui en sont la suite, ce qui permet de penser, à l'encontre de la réaction défensive de Schmitt, une autre politique, une autre démocratie.

Après avoir consacré quelques pages excellentes au *Ménexène* de Platon pour souligner le lien constant entre la loi et la nature, l'égalité selon la loi (l'isonomique) et l'égalité selon la nature (l'isogonique), la politique et la consanguinité autochtonique, Jacques Derrida se concentre, longuement mais provisoirement, affirme-t-il, sur la théorie schmittienne de l'État dont le maître mot

est l'*ennemi* (*hostis*, et non pas *inimicus*). En effet, selon Schmitt, l'État comme communauté n'existe que sur le fondement d'une guerre possible, éventuelle, présente. Contre l'ennemi qu'il désigne lui-même, l'État mobilise ses membres dont il exalte la solidarité naturelle, les liens du sang, la fraternité. À l'ami qui, selon Platon, est inévitablement « parent par nature » (*phúsei pè oíkeîoi*), Carl Schmitt ajoute l'ami « qui est parent par alliance selon le mariage, le serment de fraternité, l'adoption ou d'autres institutions ». Édifié sur le couple ami/ennemi, l'État a une structure guerrière, polémique, même s'il n'a pas pour fin la guerre et même si celle-ci est seulement possible d'une possibilité réelle. Jacques Derrida relève l'erreur méthodologique que commet Carl Schmitt : on ne définit pas une chose par ce qui pourrait seulement lui advenir d'une manière contingente. La conséquence est connue. De part et d'autre — la communauté politique et l'ennemi —, se resserrent les liens de l'amitié virile et se durcissent les expériences menées en commun. Il n'y a pas de place dans cette conception pour la femme, ni pour l'étranger. L'ami et l'ennemi s'interpellent, se co-déterminent et finissent par se ressembler. En identifiant l'ennemi, la communauté politique s'identifie elle-même. Pour Jacques Derrida cette double identification « engage par privilège à la fois des frères amis et des frères ennemis dans le même processus de fraternisation » (p. 129). Cependant, le conflit lorsqu'il s'actualise, est régi par des règles strictes : l'ennemi est clairement désigné, il est militaire et politique, non civil et privé ; la violence obéit à des normes reconnues et si l'État est disposé à mettre à mort l'ennemi, il ne s'agit pas de l'anéantissement d'un peuple, mais le plus souvent d'une reconduction à la frontière ou de la mort physique de soldats individuels.

Dans la préface qu'il a rédigée en mars 1963 à l'occasion de la réimpression du *Concept du politique*, Carl Schmitt constate que l'ère de l'État est « à son déclin », que « l'État, ce chef-d'œuvre de la forme européenne et du rationalisme occidental est détrôné » (*La Notion de politique*, p. 45). Mais il ajoute que les concepts relatifs à l'État, édifiés « en quatre siècles de labeur intellectuel par une science du droit public et du droit des gens de caractère eurocentrique », demeurent, et « même comme des concepts classiques ». On ne confondait pas autrefois l'intérieur et l'extérieur, la guerre et la paix, l'ennemi public et le simple citoyen. L'ennemi reconnu comme État souverain avait un statut : il n'était pas un criminel. La coutume imposait des bornes à l'usage de la violence. Lénine, surtout, en instaurant la guerre des partisans, guerre mondiale, dirigée contre un ennemi non pas réel, mais *absolu*, un ennemi à haïr et à supprimer puisqu'il représente l'hostilité absolue, a ébranlé le concept classique de l'État moderne. La guerre devint irrégulière et, souvent œuvre de civils s'adonnant au terrorisme, elle ne reconnut plus de limites à l'emploi de la violence. Mais Schmitt, en « guetteur assiégé », demeure confiant : malgré la dépolitisation en cours, la politisation subsiste, elle est même accentuée, car survit à l'état aigu l'opposition de l'ami et de l'ennemi. En guise de protestations, Jacques Derrida évoque avec effroi « le fond sans fond d'un chaos qui est le nôtre aujourd'hui, cette grande bouche béante qui ne peut "parler politique" ou hurler, crier la faim ou la souffrance, sans avaler d'un coup toutes les assurances des "distinctions claires" et pour rester au fond "sans voix" » (p. 165). Plus que jamais devant les atrocités qui se commettent en Bosnie, au Rwanda, au Cambodge, en Algérie, en Irlande, en France, se pose la question fondamentale : l'amitié politique est-elle possible sans que se profile à l'horizon l'inimitié schmittienne ?

Pour réunir les traits de l'amitié nouvelle qui prépare « peut-être » la démocratie à venir, Jacques Derrida mène auprès des philosophes une enquête patiente qui le conduit d'Aristote à Blanchot en passant par Cicéron, saint Augustin, Montaigne, Kant et Nietzsche. Il s'applique à souligner la richesse et les potentialités de l'enseignement de chacun. Ainsi il voit dans l'apostrophe attribuée à Aristote par Diogène Laërce et rapportée par Montaigne : « O mes amis, il n'y a nul amy », une plainte, peut-être, « la plainte de qui se plaint de l'autre, à d'autres » (p. 14), mais aussi une invitation pressante à l'amitié : « O mes amis, soyez mes amis, je vous aime, aimez-moi, je vous aimerai,

échangeons cette promesse, nous l'échangeons n'est-ce pas... » (p. 262). Il rappelle que pour Aristote l'amitié consiste plutôt à aimer qu'à être aimé, « proposition dont nous n'avons pas fini de méditer le pouvoir de dislocation, d'infinitisation et de dissymétrisation », et survit à la mort de l'ami qu'elle appréhende et anticipe, bien qu'elle ne soit *en acte* que par la parole échangée avec l'ami présent.

Cicéron, dans *Laelius de Amicitia*, rappelle que les morts sont vivants « tant ils inspirent d'estime, de souvenirs, de regrets à leurs amis », et saint Augustin, dans le livre IV des *Confessions*, s'appuyant sur la définition de l'amitié que Diogène Laërce attribue à Aristote, « une âme en deux corps », avoue qu'après la mort d'un ami il avait la vie « en horreur » et refusait « de vivre diminué de moitié ». Mais l'amitié chez lui « s'infinetise » puisqu'elle s'étend aussi à l'ennemi, non en Dieu, mais à cause de Dieu. Paradoxalement, il appartenait à Montaigne, pourtant d'accord avec les traits restrictifs du modèle gréco-romain, de développer la capacité d'infinitisation de celui-ci. Montaigne, que Jacques Derrida relie au paradigme canonique, hérite, en effet, de la conception antique de l'amitié, mais « il y rompt la réciprocité et y introduit discrètement, me semble-t-il, hétérologie, transcendence, dissymétrie et infinité, donc une logique de type chrétien » comme en témoignent les affirmations suivantes : « [...] il me surpassait d'une distance infinie », « Je me fusse certainement plus volontiers fié à luy de moy qu'à moy [...] », « [...] Car les discours mesmes que l'antiquité nous a laissés sur ce subject me semblent lâches au pris du sentiment que j'en ay [...] », etc. Influencé par le christianisme, Montaigne accomplit ainsi le « modèle grec » (p. 323). À Kant, Jacques Derrida emprunte le thème du *respect* et celui de l'*ami des hommes* qui « implique la sensibilité et la communauté esthétique » et qui correspond à une Idée, celle « d'être obligé par l'égalité elle-même », et à Nietzsche le concept de *distance* (l'ami du lointain) et l'apostrophe du fou vivant : « Ennemis, il n'y a point d'ennemi ! » (*Humain trop humain*, fr. 376), qui lui paraît être une demande d'inimité venant de celui qui, par crainte ou respect, « n'ose pas prier l'autre de lui donner son amitié » (p. 313). Pour ce qui est de Blanchot, il témoigne, dans un texte à la mémoire de Foucault, d'une amitié intellectuelle qui ne pouvait s'avouer du vivant de l'ami.

Ainsi les éléments restrictifs du concept usuel de l'amitié, la naturalité, la réciprocité, l'épreuve du temps (si elle suppose le temps, l'amitié ne domine-t-elle pas le temps en se soustrayant à lui ?), le finitisme, le tellurisme, la vertu au sens d'autarcie s'estompent au profit d'une amitié « qui excède la mesure de l'homme » en ce qu'elle est l'acceptation inconditionnelle de l'autre, c'est-à-dire de celui qui est différent au point de ne pouvoir se fondre dans *notre* différence, et précède la priorité supposée du « semblable à soi ». Émerge alors, comme vertu, la responsabilité qui est réponse à l'appel de celui qui sollicite notre amitié et, contre le décisionnisme de Carl Schmitt, s'annonce la décision dite « passive » parce qu'elle tient compte de l'autre dans son altérité, de l'autre « comme l'absolu qui décide de moi en moi » (p. 187).

Jacques Derrida soutient en conclusion que la démocratie « reste à venir » et que, perfectible à l'infini, elle « appartient au temps de la promesse ». Le but de ce grand livre, l'auteur l'insinue à plusieurs reprises, est précisément « d'ouvrir au *viens* d'une certaine démocratie » qui ne « soit pas une insulte » à l'amitié pensée par delà le schème identitaire et homofraternel (p. 339).

L'oreille de Heidegger — Philopolénologie (Geschlecht IV) appartient à la même période que le séminaire *Politiques de l'amitié* donné en 1989. Il s'agit d'une conférence prononcée en septembre de la même année à l'Université Loyola de Chicago. Jacques Derrida y compare de manière instructive et convaincante l'« écoute » heideggerienne et la politologie oppositionnelle de Carl Schmitt. À propos de la voix de l'ami que le *Dasein* porte auprès de soi dans *Sein und Zeit*, de la communauté du combat (*Kampf*) dans le *Discours de rectorat* et de l'interprétation des expressions héraclitéennes *phileîn*, *pólemos*, *légein*, au cours de la période 1935-1955, il constate entre

l'enseignement de Heidegger et celui de Carl Schmitt des similitudes frappantes. Décidément, la démocratie à venir doit chercher ailleurs son assise théorique et son inspiration.

Lionel PONTON
Université Laval

EN COLLABORATION, **L'itinéraire mystique d'une femme. Marie de l'Incarnation, ursuline.**
Sous la direction de Jean Comby, « Épiphanie Documents ». Paris, Cerf et Bellarmin, 1993, 226 pages.

La Bienheureuse Marie de l'Incarnation (1599-1672) continue de susciter un intérêt qui ne se dément pas depuis qu'Henri Brémond dans *l'Histoire du sentiment religieux en France* a reconnu la qualité de son expérience mystique et l'a mise au rang de celle des grandes mystiques. Les travaux de Dom Jamet, puis de Dom Oury et, récemment celui de Sœur Maria-Paul del Rosario Adiazola (*La connaissance spirituelle chez Marie de l'Incarnation, La « Thérèse de France et du Nouveau Monde »*, Québec, Anne Sigier ; Paris, Cerf, 1989, 876 pages) ont permis d'aller encore plus loin dans la connaissance de cette mystique de chez nous qui fut — hélas ! — ignorée assez longtemps.

L'ouvrage recensé ici a été dirigé par Jean Comby, professeur d'histoire de l'Église à la Faculté de théologie de Lyon et professeur invité, il a quelques années, à la Faculté de théologie de l'Université Laval. Ce livre mérite une mention particulière, car il applique à l'étude de l'itinéraire mystique de Marie de l'Incarnation les ressources de plusieurs disciplines. Il est le résultat d'un séminaire du Laboratoire de la Faculté de théologie de Lyon (France) auquel ont collaboré Joseph Beade, du CNRS, Dominique Bertrand, des « Sources chrétiennes », Louis-Félix Boisset, du Centre théologique de Meylan, Jean Comby, de Lyon, Philippe Étienne, de Lyon, Marie-Louise Gestin, de Chevreaux-Lyon, Colette Gombervaux, de « Sources chrétiennes » et Sylvie Robert, de Lyon. La particularité de cet ouvrage consiste essentiellement en des lectures de texte. « Sans technicité trop poussée », comme l'explique Jean Comby, « les apports de la linguistique moderne ont été utilisés » (p. 8). Le résultat en est une lecture rafraîchissante de Marie de l'Incarnation. Plusieurs articles apportent des points de vue nouveaux et aident en même temps à mieux cerner le mystère de l'existence de celle qu'on a appelé la « Mère de l'Église canadienne ».

L'ouvrage se limite à l'étude de la *Relation de 1654*, l'œuvre majeure de Marie de l'Incarnation qu'elle ne destinait pas à la publication, mais à son fils Dom Claude Martin. Celui-ci cependant avait des attentes qui causèrent un embarras important à sa mère. L'article de Joseph Beade intitulé « De l'autobiographie comme provocation. Essai sur la composition de la *Relation* » mène une enquête sur les compromis que Marie de l'Incarnation a été amenée à faire et sur les retouches que le texte publié par Dom Martin a subies de sa part. Cet article montre que Marie de l'Incarnation, malgré les pressions de son fils, se refuse à un discours sur sa vie et lui « oppose un récit de sa vie » (p. 52). « L'autobiographie, conclut J. Beade, est ici un exercice d'écriture non concertée, et bien moins en vue de la relation du passé que dans l'intention d'une expression et d'une création au présent » (p. 53). On retrouve ici la richesse de ce que Michel de Certeau appelait « l'énonciation mystique ». Le mystique ne fait pas un discours sur Dieu, il transmet une expérience qu'il lit et interprète dans la foi. « Dans les mots avec lesquels on s'écrit soi-même s'inscrit la trace d'un autre », écrit justement J. Beade (p. 54).

Un autre chapitre du livre dû à Sylvie Robert et intitulé « La relation indicible » va tenter, toujours à partir de la *Relation de 1654*, de cerner non seulement ce qui est indicible, mais où se loge l'indicible. L'article fait apparaître à partir du texte même de Marie de l'Incarnation la limite