

Avant-propos

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

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

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

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

rences¹. De surcroît, elle se trouve avoir été déjà publiée à l'étranger sous des versions un peu différentes et en général abrégées². C'est aussi le cas du texte ajouté en annexe, *L'oreille de Heidegger*. Il appartient au même ensemble³.

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

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

Mériterait-elle encore le nom de « politique » ?

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

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

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

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

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

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

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

Littéralement ou par figure, mais pourquoi cette figure ?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Combien sont-ils ? Combien serons-nous ?

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

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

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

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

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

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

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

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