

LES CAHIERS
PHILOSOPHIQUES
DE STRASBOURG

Les Cahiers philosophiques de Strasbourg

39 | 2016

Jacques Derrida entre France et Allemagne

La passion noire ou le rêve d'une amitié inusable dans *Politiques de l'amitié* de Derrida

Leonard Lawlor



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cps/329>

DOI : 10.4000/cps.329

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 30 avril 2016

Pagination : 165-173

ISBN : 978-2-86820-946-7

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Leonard Lawlor, « La passion noire ou le rêve d'une amitié inusable dans *Politiques de l'amitié* de Derrida », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 39 | 2016, mis en ligne le 03 décembre 2018, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cps/329> ; DOI : 10.4000/cps.329

La passion noire ou le rêve d'une amitié inusable dans *Politiques de l'amitié* de Derrida

Leonard Lawlor

Le présent texte est un fragment tiré d'un long essai. L'essai fait partie d'un projet sur lequel je travaille depuis sept ans. Ce projet porte sur ce que Derrida a nommé «le pire», c'est-à-dire la pire violence. Dans le but d'apporter de possibles réponses au pire comme violence, je me suis intéressé à la manière dont Derrida s'est approprié l'idée heideggérienne de *Gelassenheit*: «reusement» en anglais et «sérénité» en français (quoique Derrida semble préférer traduire *Gelassenheit* par «laisser être indemne»¹). Cette idée de «retenue» ou de «respect» (*Verhaltenheit* ou *Achtung*) me conduit au concept de l'amitié tel que Derrida le définit dans *Politiques de l'amitié*. Il y forge la notion tout à fait intéressante d'une amitié inusable qui apparaît au cours de son analyse de Nietzsche. Je me contenterai de rendre compte ici de l'analyse de Nietzsche que Derrida propose dans *Politiques de l'amitié*.

L'analyse derridienne met bien sûr l'accent sur le renversement par Nietzsche de l'énoncé prêté à Aristote. Au lieu de «O mes amis, il n'y a point d'ami», nous lisons dans le chapitre «Des amis» de *Humain trop humain*:

«Peut-être alors l'heure de joie viendra-t-elle un jour elle aussi où chacun dira:

“Amis, il n'y a point d'amis!” s'écriait le sage mourant;

“Ennemis, il n'y a point d'ennemi!” s'écrie le fou vivant que je suis»².

1 J. DERRIDA, *Foi et savoir* (2001), p. 75-80.

2 F. NIETZSCHE, *Humain trop humain*, I, «376. Des amis», p. 243. Cité par J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié* (1994), p. 45, p. 68.

De cet énoncé renversé, Derrida affirme *en général* que le fou vivant est un déguisement du sage mourant³. Comme le sage mourant interpelle des amis, il se fait passer pour un fou vivant qui interpelle des ennemis⁴. Évidemment, Nietzsche sait bien que, dans la tradition philosophique occidentale, une sagesse plus élevée, la vraie sagesse, est parfois présentée comme un type de folie⁵. Cependant, pour Derrida, la vraie sagesse est liée à la manière dont le sage mourant dissimule le secret de son amour *par la feinte et le simulacre, en se faisant passer et se donnant pour quelqu'un d'autre* et, bien entendu, nous le verrons bientôt : par sa générosité.

Pour comprendre vraiment la figure du sage mourant déguisé en fou vivant, il faut renvoyer, comme le fait Derrida, à la femme pudique de l'*Anthropologie* de Kant ainsi qu'à l'amitié morale et parfaite de sa *Métaphysique des mœurs*. Si nous avions le temps ici, nous verrions qu'à l'instar de la femme pudique, le sage mourant feint de ne pas être amoureux de ceux qu'il interpelle. Le simulacre de non-attraction le met à la distance de ceux qu'il interpelle. Grâce à cette distance établie, le sage mourant *sauve* autrui de la violence liée à son amour. Comme Kant, Nietzsche sait que «l'ennemi est l'amour». Par cet acte de sauver autrui du mal inhérent à l'amour, les apparences fausses du sage mourant, pareillement aux apparences modestes des femmes, sont salutaires. Et, comme l'amitié morale, le sage mourant partage son secret avec ceux qu'il interpelle. Son secret est en fait l'inimitié de son amour, qu'il présente *comme inimitié véritable* à ceux qu'il interpelle⁶. Et encore, à la différence de la femme pudique de Kant, le sage mourant se fait passer non pour un ami ou un frère, mais pour un ennemi. D'ailleurs, à la différence de l'amitié morale de Kant, il paraît que le sage mourant ne partage son secret, ou une partie de son secret, *que* pour mieux le dissimuler. Ou encore, nous pourrions suggérer qu'il déclare son inimitié à haute voix, tout en gardant *sous silence* son inimitié véritable, qui est la violence de son amour. Ainsi la conclusion finale que Derrida semble

3 J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, p. 78.

4 Derrida analyse ici un paragraphe différent de *Humain, trop Humain* : livre II, § 246.

5 J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, p. 78-79. Derrida ne mentionne pas *L'histoire de la folie* de Foucault, dans lequel on peut voir le jeu entre la folie et la déraison avec la raison et la sagesse : cf. M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, en part. p. 42-43.

6 J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, p. 79.

tirer de son analyse de l'énoncé renversé de Nietzsche est double. *D'une part*, le sage mourant se met à distance de ceux qu'il appelle, mais au contraire de l'exemple de la femme pudique, cette distance est *impropre*, parce que le sage ne se fait passer ni pour ami, ni pour frère, mais pour ennemi. *D'autre part*, la vérité n'est *jamais* révélée, parce que ceux qui sont interpellés sont trop loin du sage mourant pour pouvoir le voir en tant que tel. Pour ceux qui sont interpellés, la vérité de l'amour n'est jamais révélée *en tant que telle*.

Cette vérité nous conduit au cœur de « la passion noire » nommée amour. Il faut nous souvenir que, comme Kant le sait et comme le savent beaucoup de sages, l'ennemi *est* bien l'amour. Le concept d'amour implique qu'il n'y a pas de différence stable entre ami et ennemi⁷. Le concept, s'il est vraiment concept, n'est jamais adéquat à lui-même⁸. Son sens propre est toujours impropre et jamais identique à lui-même⁹. Pour comprendre le manque de stabilité en amour, il faut revenir à l'essai sur « Violence et métaphysique » de Derrida. Dans cet essai, Derrida nous montre qu'*il faut que l'autre apparaisse* pour que nous puissions percevoir l'autre en tant que tel : nous ne pouvons parler à l'autre *qu'*à travers cette apparence. Il y a une autre raison. Quand l'autre apparaît en tant que tel dans un phénomène – et encore une fois : *il le faut*, ce phénomène est une nécessité essentielle –, l'autre est capturé à l'intérieur du sens général de l'autre. Nous ne pouvons parler *de* l'autre qu'à partir de cette apparence. Autrement dit, bien que nous n'ayons accès à l'autre qu'à travers des phénomènes, le phénomène élimine l'altérité de l'autre dans un concept général qui transforme autrui en même¹⁰.

D'une manière similaire, dans *Politiques de l'amitié*, Derrida affirme qu'il n'y a pas d'amour sans la déclaration d'amour à *l'autre*¹¹ et, en même temps, que « la parole [*de l'autre*] ruine l'amitié »¹². Cette affirmation « en même temps » veut dire, *d'un côté*, que si je te désire comme ami, il faut que je te dise – dans un appel à haute voix – : « je t'aime ». Et cette

7 *Ibid.*, p. 78.

8 *Ibid.*, p. 85.

9 *Ibid.*, p. 178.

10 DERRIDA, « Violence et métaphysique » (1964), *L'écriture et la différence*, p. 188. Derrida rappelle son analyse en 1994 : voir *Politiques de l'amitié*, p. 259.

11 J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, p. 26.

12 *Ibid.*, p. 72.

déclaration veut bien dire que je t'aime. Je veux que tu sois très proche de moi: «Viens, je suis ton ami». Néanmoins, *de l'autre côté*, quand je te déclare mon amour, quand je t'appelle «mon amour», je te fais *mien*. Je te fais *mon* amour et, par conséquent, le même que moi. De plus, quand je t'emmène très près de moi, trop près, tu te retires de moi et brises l'intimité. L'amour comme attraction excessive finit toujours par rompre le lien social. Je suis ton ami et je suis ton ennemi en même temps. Ainsi la structure de la déclaration ou plutôt *la structure de l'appel* se trouve au cœur de la passion noire nommée amour¹³. La structure de l'appel est bien contradictoire, comme nous venons de le voir, mais elle contient une possibilité: *la chance d'aimer*. La chance d'aimer apparaît quand nous sommes particulièrement attentifs à ce qui est dit à haute voix et à ce qui est passé sous silence¹⁴. Autant dire que, pour trouver la chance d'aimer, il faut être attentif, dans tous les appels lancés, à ce qui est expliqué et à ce qui est impliqué, à ce qui est posé et à ce qui est présupposé: dans tous les appels, que ce soit une déclaration d'amour ou une déclaration de haine, car nous sommes également obligés de déclarer notre haine.

Voici la manière dont opèrent le présupposé silencieux et le posé exprimé. Aussitôt que je t'appelle à haute voix, même en tant que mon ennemi, c'est comme si je disais silencieusement sans m'exprimer à haute voix: «je t'aime, écoute»¹⁵. À l'aide des mots que j'utilise (sans considération de leur contenu), il faut qu'il existe un rapport entre nous pour que tu puisses comprendre les mots utilisés dans l'appel. L'usage du langage implique qu'entre moi et toi se soit établi, déjà et dorénavant, une sorte d'accord, de consentement ou de promesse. Il faut déjà et dorénavant de l'amitié. Que l'appel sollicite des amis ou des ennemis, tout appel est implicitement amour. De plus, la présupposition silencieuse de l'appel amical à l'accord et à la proximité signifie en même temps et indissociablement que mon appel à toi «doit toujours demander ou présupposer la question “es-tu là?”»¹⁶. De même que la structure de l'appel présuppose nécessairement que tu sois présent et en

13 L'idée derridienne de l'appel semble se fonder sur ce que Heidegger dit de l'appel dans *Unterwegs zur Sprache*: M. HEIDEGGER, «Die Sprache», *Unterwegs zur Sprache*, p. 18.

14 J. DERRIDA, *Politiques de l'amitié*, p. 26 et p. 72.

15 *Ibid.*, p. 246.

16 *Ibid.*, p. 197.

accord avec moi, la structure de l'appel présuppose également que toi, celui qui est interpellé, tu *ne sois pas là*. Autrement, je n'aurais pas besoin de t'interpeller si tu étais déjà présent devant moi. Sans égard pour celui à qui il s'adresse, quel que soit ce qui est appelé ou posé, tout appel exige nécessairement de la distance. C'est là, dans la distance nécessaire de l'appel qu'apparaît la chance d'aimer. Ainsi les présuppositions silencieuses de la structure de l'appel sont nécessairement l'intimité et la proximité aussi bien que la séparation et la distance : en somme, communauté et solitude. Autant dire que la structure de l'appel attire forcément ceux qui sont appelés à la proximité et à l'identité tout en les tenant à distance et en maintenant la différence. *L'appel d'amour* possède violemment les interpellés mais, en même temps, il les libère de cette violence même.

Sans oublier cette chance, revenons au sage mourant de Nietzsche, qui se fait passer pour un fou vivant. Maintenant, nous pouvons voir sa sagesse. Le sage mourant *ne déclare pas* à haute voix, franchement, son amour. Au lieu de le faire, le sage mourant déclare sa haine, *expressément, à haute voix*, tandis qu'*implicitement, en silence, à lui-même, secrètement*, il dit qu'il aime les interpellés. À cause de la structure même de l'appel, son appel manifeste à l'inimitié présuppose nécessairement l'amour. C'est comme si le sage mourant disait à haute voix : « Gardez vos distances ! Je suis votre ennemi », mais qu'en silence, il disait : « J'ai besoin de vous. Soyez proche de moi. Je vous aime, mes ennemis ! ». Alors, c'est par l'amour que le sage mourant, à travers son appel manifeste à l'inimitié, repousse ceux qu'il appelle plus loin que la distance exigée par la structure essentielle de l'appel, plus loin que la distance propre et convenable. En feignant d'être le fou vivant qui interpelle des ennemis, le sage mourant repousse expressément les autres. Il les éloigne ou, disons-le, *il l'éloigne, elle, de lui*, même s'il l'appelle, *elle*, implicitement à l'amour. Par conséquent, *elle* est trop distante pour la fusion et l'identification. Puisqu'elle est trop distante, *il* ne peut pas la transformer en quelqu'un de familier ou de fraternel, il n'est pas possible non plus d'en faire une aimée ou un frère. Il n'est pas possible qu'elle soit quelqu'un d'utile. Et le plus important, c'est qu'elle soit tellement distante que la méchanceté du sage mourant ne puisse pas la toucher violemment et fatalement. La distance indique qu'il ne peut pas la saisir.

Nous devons peut-être postuler aussi clairement que possible que, par les moyens de son appel manifeste à l'inimitié, le sage mourant

aime toujours ceux qu'il appelle. Il les aime et il les désire auprès de lui. Jusqu'ici, cet amour est encore le désir de posséder. C'est pourquoi le sage mourant est méchant et même mauvais¹⁷. Il veut bien les posséder violemment. Il veut les compter parmi ses biens¹⁸. De plus, le sage mourant qui feint d'être un fou vivant n'énonce pas sa déclaration d'amour à haute voix parce qu'il veut *déposséder* ceux qu'il interpelle. Autrement dit, le sage mourant renonce à haute voix à son amour et, donc, il n'y renonce pas *en silence*. Du fait qu'il y renonce à haute voix, l'amour secret du sage mourant devient plus que le désir de posséder, plus que l'avarice, plus que l'attraction, plus que l'amour de soi¹⁹. Comme le dit Derrida, le sage mourant qui feint d'être le fou vivant « *les aime assez pour ne pas vouloir leur faire tout le mal qu'il leur veut. Il les aime trop pour cela* »²⁰. L'amour est bien excessif ici, mais c'est le désir de libérer ceux qui sont interpellés d'un désir de possession excessif. Ainsi, la déclaration explicite de l'inimitié (« Ô, mes ennemis! ») apparaît aimer plus que l'amour. Ce désir excessif de les libérer de la possession, nous sommes tentés de le nommer « l'amour véritable ». Comme le dirait Kant, ce désir manifeste « le maximum de bonne intention ». Du moins faut-il le nommer « amour hyperbolique »²¹. Et cet amour hyperbolique est, comme le définit Derrida, « philanthropie » parce que l'appel est toujours pluriel (« Ô, mes *ennemis!* ») : impliquant un tiers, il dépasse toujours la paire²². Cette philanthropie, contrairement à « l'ami de l'homme » chez Kant, c'est ce que Derrida entend par amitié inusable. Une amitié inusable est un amour excessif qui éloigne excessivement les aimés.

Comment imaginer cette amitié inusable? Par quelles figures? Pour nous aider à concevoir l'amitié inusable, Derrida emprunte à Nietzsche et à Aristote une figure de *générosité*. Ces deux images sont pertinentes pour le sage mourant parce que le sage mourant *se donne* pour un fou vivant. La première image vient d'un énoncé de Nietzsche qui est infamant pour les femmes. Il se trouve dans le premier livre d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, dans le discours intitulé « De l'ami » : « La femme encore n'est pas capable

17 *Ibid.*, p. 79.

18 *Ibid.*, p. 37.

19 *Ibid.*, p. 198 et p. 240.

20 *Ibid.*, p. 79 (souligné par Derrida).

21 *Ibid.*, p. 246.

22 *Ibid.*, p. 243.

d'amitié. Des chattes, voilà ce que sont toujours encore les femmes, et des oiseaux. Et, dans le meilleur des cas, des vaches». C'est effectivement une déclaration infamante, mais elle nous offre au moins une figure différente de celle du frère: la vache n'est pas un semblable. Derrida souligne que nous devons nous rappeler le contexte de cette sentence de Nietzsche²³. Immédiatement avant de nommer les femmes «des vaches», Zarathoustra se plaint que les femmes soient incapables d'amitié parce qu'elles ne connaissent *que* l'amour, c'est-à-dire ne savent que posséder ou être possédées. Mais, immédiatement après avoir qualifiées les femmes de «vaches», Zarathoustra se tourne vers les hommes. Il s'adresse à eux et leur dit qu'eux aussi, comme les femmes, sont incapables d'amitié à cause de leur avarice. Autrement dit, ils ne sont pas meilleurs que les femmes parce qu'eux aussi, ils ne connaissent que la possession. Mais, au moins devrions-nous dire que les femmes, comme les vaches – et ici nous voyons que les femmes sont «meilleures» que les hommes qui sont «pires» –, au moins donc les femmes *donnent* et ne sont pas consumées par le désir de posséder. Au fond, des vaches ne demandent pas de profit pour leurs investissements de lait. Ainsi, Derrida convoque ce discours de Nietzsche à propos des femmes pour dire que les vaches donnent de la nourriture sans, apparemment, désirer de réciprocité.

La seconde image que nous donne Derrida vient d'Aristote²⁴. Sans aucun doute, c'est une meilleure image de la générosité que l'image des vaches de Nietzsche, bien qu'elle implique également les femmes et l'allaitement. Dans l'*Éthique à Eudème* (1239a35), Aristote parle des mères qui donnent leurs enfants à d'autres femmes pour les allaiter. Aristote s'intéresse à cette histoire parce qu'il croit qu'elle nous montre que nous devons toujours préférer l'activité d'aimer à la passivité d'être aimé: comme toujours, Aristote marque la primauté de l'activité sur la passivité. Mais, pour Derrida, l'histoire nous montre des mères qui aiment leurs enfants au point de ne pas souhaiter le plaisir et l'amour que ces derniers leur rendraient en échange de l'allaitement. Elles sont tellement généreuses qu'elles ne veulent pas d'amour réciproque.

Derrida, pour sa part, met rapidement ce renoncement au plaisir maternel en rapport avec la mort de l'aimée, puisque, si on continue à aimer quelqu'un après sa mort, cet amour-là ne peut jamais être

23 *Ibid.*, p. 314.

24 *Ibid.*, p. 28.

réciroque²⁵. Derrida ne tire pas cette conclusion, mais il nous faut le faire: c'est cet amour excessif d'un autre au-delà de la mort qui le rend excessivement proche de celui qui aime, bien plus proche que toute proximité corporelle et plus proche que tout contact physique. Évidemment, nous faisons allusion à la pensée derridienne de la spectralité. La distance entre la défunte et son amoureux hante intimement ce dernier comme un spectre. Peut-être faut-il dire la chose suivante: si l'on aime vraiment l'autre et, donc, si l'on renonce inévitablement à la réciprocité et à la récompense (sans pour autant renoncer à l'amour), alors on devrait vouloir en tant qu'amoureux véritable que l'autre soit mort. *Quelle conclusion troublante!* Mais elle semble dériver de l'idée derridienne d'une amitié inusable. Une conclusion peut-être moins effrayante serait la suivante: il faut faire le deuil de l'aimée avant même sa mort. S'il s'agit d'un amour véritable, il faut qu'il existe un rapport spectral à l'amie ou à l'aimée: un rapport spectral, même lorsque l'aimée est en vie. Cet amour, à la fois tellement proche et tellement lointain, est effectivement une passion noire.

Grâce à ces figures, nous pouvons dire que la générosité du sage est grande, sa ruse est tellement remplie d'amour pour l'autre (et pas d'amour de soi) qu'elle, cette sage féminine, n'attend rien de ceux qu'elle interpelle. En effet, le respect de cette sage est tellement excessif que la distance entre elle et les autres est si grande qu'ils n'ont aucune obligation à lui rendre l'amour qu'elle leur porte²⁶. Il n'y a pas d'égalité qu'il nous serait possible de mesurer. Contrairement à la femme pudique qui feint l'amitié fraternelle pour sublimer son amour en faveur de la vérité du bien moral humain, *la sage* ne feint pas d'être amicale et fraternelle afin de dissimuler la malicieuse vérité de son amour d'elle-même et afin de cacher sa vérité amicale et méchante. Elle cache la vérité pour que les autres soient, dans leur inégalité, égaux les uns par rapport aux autres²⁷. La distance qu'elle établit par son inimitié feinte empêche toute réconciliation, toute synthèse, toute union, et toute égalisation. Ici nous avons une générosité qui est dissymétrique et disproportionnée,

25 *Ibid.*, p. 28-29.

26 *Ibid.*, p. 174.

27 *Ibid.*, p. 40. Comme Derrida le dit dans *Donner la mort* (1990), « Tout autre est tout autre »: J. DERRIDA, *L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don* (1992), p. 76.

sans réciprocité ni équivalence. Dans l'amitié inusable, l'amour et le respect sont unis pendant qu'ils restent « hors de leurs gonds ». Peut-être devons-nous conclure que ce lien entre amour et respect est la relation véritablement noire. Néanmoins, liée au respect, cette sorte d'amour est une passion qui n'est pas pathologique au sens kantien du terme.

Bibliographie

- DERRIDA Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil, « Points », 1967.
DERRIDA Jacques, *Politiques de l'amitié*, Paris: Galilée, 1994.
DERRIDA Jacques, *L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don*, Paris: Métailié-Transition, 1992.
DERRIDA Jacques, *Foi et savoir*, Paris: Seuil, Essais, 2001.
DERRIDA Jacques, *Séminaire sur La bête et le souverain*, volume I (2001-2002), Paris: Galilée, 2008.
FOUCAULT Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris: Gallimard, « Tel », 1972.
HEIDEGGER Martin, « Die Sprache », *Unterwegs zur Sprache*, Band 12, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.
NIETZSCHE Friedrich, *Humain trop humain*, traduction française par Robert ROVINI, *Ceuvres philosophiques complètes III*, 1, édition revue par Marc de Launay, Paris: Gallimard, « NRF », 1988.