

Université Paris Ouest Nanterre La Défense

U.F.R. de PHILLIA

THÈSE

Pour l'obtention du Diplôme de

DOCTEUR

Discipline : Philosophie

Présentée et soutenue publiquement par CUI Huan

TITRE

De la politique à la morale

Entre les cultures : lire *Politiques de l'Amitié* de Jacques Derrida

Sous la direction de

M^{me} le Maître de conférences Catherine MALABOU

Le 19 janvier 2013

JURY

M. le Professeur Robert Damien

M. le Professeur Howard CAYGILL

M. le Professeur Xianghong FANG

M^{me} le Maître de conférences Catherine MALABOU

DEDICACE

Je dédie ce travail :

A mes chers parents qui m'apportent leur affectueux soutien depuis toujours.

REMERCIEMENT

Je tiens tout d'abord à remercier ma directrice de thèse, Madame le professeur Catherine Malabou, qui a accepté de diriger cette thèse, pour l'aide qu'elle m'apporte, pour sa disponibilité, ses conseils avisés, ses remarques pertinentes, et son encouragement depuis 4 ans. Les mots ne disent diront assez combien cette thèse lui doit.

J'aimerais aussi remercier Mme Marie-Françoise Allouch, qui m'a aidée tout au long de la rédaction de ma thèse, à améliorer l'écriture de ces pages par des discussions, des relectures, des corrections de syntaxe et de grammaire, jusqu'à la mise en page du document. Sans elle, je n'aurais eu bien du mal à présenter cette thèse dans cette belle langue française.

Mes remerciements vont également à M. Robert Damien, à M. FANG Xianghong, à M. Howard Caygill, qui ont bien voulu accepter de siéger au jury de thèse. Je tiens à exprimer plus particulièrement ma reconnaissance à M. FANG qui m'avait fortement encouragée de choisir d'étudier à l'étranger comme doctorant, à M. GAO Xuanyang et à M. Damien qui m'avaient fait une bonne recommandation. A M. Dominique Fréard, qui m'a encouragée tout au début de la thèse en me donnant tant de conseils utiles. Je remercie aussi M. LI Chengji et M. DENG Gang, de qui j'ai obtenu toutes les informations et les renseignements nécessaire pour mener à bien cette thèse.

Ce travail a pu mené à bien sans souci matériel grâce à une bourse accordée de *Chinese Scholarship Center*. Que ses administrateurs trouvent ici

l'expression de ma gratitude.

Je remercie enfin tous mes professeurs, amis et proches qui m'ont prodigué de nombreux soutiens – aussi bien matériel, qu'intellectuel ou affectif – tout au long de ces années de labeur.

RESUME

Suivant la tendance de la coopération internationale, la recherche comparative entre les cultures devient de plus en plus importante. Dans la mesure où la sinologie et la culture de l'Occident se croisent sur certains points de vue notamment autour de la philosophie politique de Derrida fondée sur la recherche du terme d'amitié. Face à la violence politique au nom de la justice, de la démocratie ou des droits de l'homme, Derrida énonce que c'est la politique actuelle est dominée par la maladie auto-immunitaire, par laquelle la démocratie s'enferme à l'intérieur du territoire de l'Etat, dans la mesure où l'authenticité de la démocratie, à savoir la démocratie universelle n'est pas encore présente. Considérant que les réformes dans le cadre de la politique n'aident pas à résoudre l'auto-immunité, Derrida pense qu'il nous faut retourner à l'idéologie en repensant le terme d'amitié en tant que racine des relations humaines en société, dans le but d'accéder à l'idée de l'hospitalité inconditionnelle et par conséquent à la démocratie universelle. C'est aussi pourquoi Derrida commence sa recherche de la philosophie politique à partir du terme d'amitié. En ce sens, Derrida traite de l'amitié canonique dans l'histoire occidentale, à savoir l'amitié antique, l'amitié chrétienne et l'amitié rationaliste, en aboutissant à la conclusion que l'amitié canonique de l'Occident favorise le même en supprimant la différence, dans la mesure où la consanguinité, la frontière jouent un rôle fondamental tout au long de l'histoire occidentale, ce qui détermine la démocratie conditionnelle fondée sur la souveraineté de l'Etat-nation. Cette manière de partir de

l'amitié existe également dans le Confucianisme en tant qu'essentiel de la culture sinologique traditionnelle. Car l'image de frère, à savoir la consanguinité persiste tout au long de l'histoire sinologique en tant qu'axe, dans la mesure où les structures du clan et de la famille monopolisent la politique féodale de la Chine. Ce qui nous permet de constater la similarité plutôt que la divergence entre les cultures. De plus, face à l'amitié fondée sur la consanguinité et la frontière, Derrida propose une nouvelle sorte d'amitié qui offre l'hospitalité inconditionnelle dans le but de supprimer l'auto-immunité politique en aboutissant à « *la démocratie à venir* », bien que son infini absolu provoque un écart entre l'idéologie et la pratique. Nous constatons en effet l'amour universel de Mo Tzu dans la culture sinologique traditionnelle correspondant à l'amitié de Derrida qui se détache de la consanguinité, par laquelle, la société « *Da-Tong* » qui implique la démocratie universelle se présente toujours comme la société idéale dans l'histoire de la Chine. Cela risque de provoquer aussi un écart entre l'idéologie et la politique pratique, dans la mesure où les deux cultures se croisent plutôt qu'elles ne divergent.

Cette étude vise, par la mise en regard entre les cultures, à clarifier la transition de la politique à la morale, dans le but de traiter de « *la démocratie à venir* » et la société « *Da-Tong* » avec une attitude objective face à la critique de l'Utopie. Au cours de cette étude nous constaterons que la conversation entre les cultures devient de plus en plus importante sous le cosmopolitisme universel.

TITLE

From Politics to Ethics
Between cultures: read *Politics of Friendship* of Jacques Derrida

ABSTRACT

Following the trend of international cooperation, comparative research across cultures becomes increasingly important. Consequently Sinology and Western culture could intersect at certain points of view, particularly around Derrida's political philosophy research based on the term friendship. Faced with political violence in the name of justice, democracy or human rights, Derrida states that the current policy is dominated by the disease of "autoimmunity", by which democracy is locked to the within the territory of the State. So the universal democracy as the authenticity of democracy is not yet present. Considering that the reforms in the policy framework does not help to solve the "autoimmunity", Derrida believes that we should return to the ideology by reflecting the term friendship as the root of human relations in society, in order to access the idea of the unconditional hospitality and therefore the universal democracy. This is why Derrida begins his

research of political philosophy from the term friendship. In this sense, Derrida discusses the canonical friendship, namely the ancient friendship, Christian friendship and rationale friendship, in the western history, in concluding that the canonical friendship of the Western history favors the sameness by eliminating the difference, as far as the consanguinity, the frontier play a foundational rule throughout the Western history, which determines the conditional democracy based on the sovereignty of the nation-state. This way of beginning from the friendship exists also in Confucianism which acts as the essential of sinology, because of the image of brother, in other words the consanguinity persists throughout the sinological history as an axis, and in terms of structures of clan and family which monopolize the feudal politics of China. This allows us to note the similarities rather than the differences between the two cultures. In addition, face to the friendship based on consanguinity and the frontier, Derrida proposes a new way of friendship which contains the unconditional hospitality, in order to suppress the disease of autoimmunity, then lead to "*democracy to come*", even if it might causes a gap between ideology and political practice. Indeed, the "*universal love*" exists also in sinological history, for example in the theory of Mo Tzu. By which the society "*Da-Tong*" implying a universal democracy is always presented as the ideal society in the history of China. This may also make a gap between ideology and practical politics regarding the two cultures intersect instead of diverging.

Face to the critiques concerning Utopia of "*democracy to come*" and the society "*Da-Tong*", this study aims at the confrontation between cultures, the transition between politics and ethics, in order to deal with these concepts with an objective attitude. In this process of comparative research we find that the conversation between cultures becomes

increasingly important in universal cosmopolitanism.

MOTS CLES

L'amitié, la *philia*, le Confucianisme, la consanguinité, l'ami, la discrimination ami-ennemi, l'hospitalité, la démocratie, le terrorisme, l'auto-immunité, *la démocratie à venir*

KEYWORDS

Friendship, *philia*, Confucianism, consanguinity, friend, discrimination of friend-enemy, hospitality, democracy, terrorism, auto-immunity, *democracy to come*

SOMMAIRE

DEDICACE	1
REMERCIEMENT	2
RESUME	4
ABSTRACT	6
SOMMAIRE.....	9
INTRODUCTION	12
CHAPITRE I.....	33
1.1 La tradition antique de l'amitié	34
1.1.1 La distinction entre « <i>aimer</i> » et « <i>être aimé</i> »	34
1.1.2 L'amitié première.....	39
1.1.3 Discordances au sein de la pensée aristotélicienne sur l'amitié	46
1.1.4 L'Exemplaire	47
1.1.5 L'amitié souveraine de Montaigne	53
1.2 L'amitié dans le confucianisme.....	57
1.2.1 La diversité du concept d'amitié dans le confucianisme	58
1.2.2 L'importance de la vertu	61
1.3 La différence entre l'amitié dans le confucianisme et celle de la tradition antique	69
1.3.1 La distinction de l'amitié	69
1.3.2 La fonction de la vertu dans les deux traditions	73
CHAPITRE II.....	79
2.1 La fraternité dans la tradition occidentale.	82
2.1.1 L'amitié fraternelle dans la tradition antique	82
2.1.2 La fraternité dans le cadre du christianisme.	88
2.1.3 La fraternité au sein de l'amitié rationnelle.	96
2.1.4 La signification de la fraternité à l'époque de la République	103
2.2 La fraternité dans la culture chinoise	110
2.2.1 La fraternité au sein de la pensée de Mo Tzu.....	111
2.2.2 La fraternité dans le domaine de la littérature chinoise.....	123
2.2.3 La fraternité dans le confucianisme	129
2.2.4 La fraternité par serment se présente comme une tendance dominante dans la culture chinoise.	134
2.3 La fraternité canonique représente une tendance au phallocentrisme.....	136
2.3.1 La fraternité de la Révolution n'équivaut pas à l'amour universel ..	137

2.3.2	La fraternité canonique de l'Occident n'équivaut pas à l'amour universel.....	141
2.3.3	La fraternité conçue dans l'amitié de la Chine et la fraternité universelle.....	143
CHAPITRE III.....		148
3.1	Les caractéristiques de la nouvelle amitié.....	151
3.1.1	La possibilité.....	152
3.1.2	La responsabilité.....	159
3.1.3	La distance.....	163
3.1.4	L'ennemi loge au cœur de l'ami.....	169
3.2	La signification de la nouvelle amitié derridienne.....	174
3.2.1	L'hospitalité inconditionnelle.....	178
3.2.2	Le rapport entre hospitalité conditionnelle et inconditionnelle.....	180
3.2.3	La possibilité impossible de l'hospitalité inconditionnelle.....	184
3.2.4	La signification révolutionnaire de l'hospitalité inconditionnelle.....	186
3.2.5	La mise en regard de l'hospitalité inconditionnelle et de la fraternité universelle.....	190
CHAPITRE IV.....		194
4.1	La relation ami/ennemi de la pensée politique de Schmitt.....	196
4.1.1	La relation ami/ennemi dans le système théorique de Schmitt.....	198
4.1.2	La discrimination ami/ennemi doit être gardée et renforcée dans la politique moderne.....	210
4.2	Evaluer le politique de Schmitt dans le cadre de Politiques de l'amitié.....	222
4.2.1	Le politique schmittien dévoile la violence du libéralisme.....	224
4.2.2	Le politique schmittien n'arrive pas à sortir de sa contradiction théorique.....	237
4.3	La philosophie politique dans la culture traditionnelle chinoise.....	245
4.3.1	La définition de la philosophie politique traditionnelle chinoise.....	248
4.3.2	La mise en regard des cultures.....	257
CHAPITRE V.....		260
5.1	L'auto-immunité domine la politique actuelle.....	266
5.1.1	La politique dont la violence trouve sa légitimité au nom de la démocratie.....	267
5.1.2	L'auto-immunité représente l'aporie au sein de la démocratie actuelle.....	273
5.1.3	L'idéologie canonique de l'Occident n'aide pas à enrayer la maladie	

de l'auto-immunité.....	283
5.1.4 La nouvelle démocratie qui supprime l'auto-immunité	290
5.2 La société de l'harmonie dans la culture sinologique traditionnelle	307
5.2.1 La terreur politique dans la culture sinologique traditionnelle.....	308
5.2.2 Le contenu de la culture sinologique traditionnelle implique l'universalisme.....	323
5.2.3 Les correspondances entre les cultures	329
 CONCLUSION	 334
BIBLIOGRAPHIE	344

INTRODUCTION

Dans le cadre de la philosophie comparative, certains chercheurs, soit occidentaux, soit orientaux, ont défendu l'existence d'un fossé infranchissable entre la tradition philosophique de l'Occident et celle de l'Orient. Par exemple l'ontologie traverse toute la philosophie occidentale, en conséquence, la recherche concernant l'être est une des branches les plus importantes de l'histoire de la philosophie occidentale. Cependant, l'étude de l'être ne se pose pas avec la même importance dans la tradition philosophique de la Chine. La sinologie, telle que le confucianisme, le taoïsme etc. concerne plutôt la perfection de l'homme, ainsi que l'harmonie de la société, dans la mesure où l'histoire philosophique de la Chine implique une tendance à la morale. C'est pourquoi, certains persistent dans leur opinion que les traditions philosophiques de l'Occident et celle de l'Orient ne se croisent jamais.

Mais dans notre recherche, nous allons tenter de trouver un espace commun, dans lequel les traditions philosophiques de l'Occident, ainsi que de l'Orient, peuvent se croiser l'une et l'autre, en vue de réaliser leurs véritables identités lors des dialogues interculturels. De même, cette thèse propose que derrière la tendance au cosmopolitisme, chaque communauté doit tout d'abord trouver sa propre place. Puisque, face à la circonstance cosmopolite, nous devons mettre fin à la tendance à s'identifier uniquement de l'intérieur sans tenir compte de la compréhension venant de l'extérieur. Chaque tradition a besoin d'une conversation, ainsi que d'un échange avec les autres, dans le but de se

reconnaître pleinement soi-même, et reconnaître ainsi les autres correctement et complètement.

Dans le cheminement qui promeut le dialogue interculturel, le problème majeur se trouve principalement dans la différence du langage et du vocabulaire.

En premier lieu, les langues latines sont toutes différentes de la langue chinoise, la correspondance entre ces deux systèmes de langue demande de grands efforts d'interprétation.

En second lieu, la tradition de l'Occident et celle de l'Orient n'ont pas le même vocabulaire pour exprimer leur pensée, notamment en matière de philosophie. Par exemple, pour le concept de l'amitié, la tradition occidentale envisage trois aspects, à savoir : les relations sociales, les relations familiales et le désir homosexuel. En conséquence d'après la tradition occidentale, l'amitié est un concept qui couvre toutes les communications humaines, dans la mesure où l'amitié n'est pas seulement une vertu grecque, mais aussi un concept qui relève de la politique. Cependant, selon la tradition chinoise, en tant que notion, l'amitié n'est pas souvent mentionnée, elle se présente comme les vertus *Zhong*¹, *Xiao*², *Li*³, *Yi*⁴, *Jie*⁵ etc. en fonction des circonstances. Par exemple, l'amitié s'exprime comme la vertu de loyauté des citoyens envers leur souverain. Elle manifeste comme la vertu de piété du fils envers son père. De façon similaire, l'amitié se transforme comme la vertu de l'honnêteté et de la fidélité si la circonstance est entre amis ou

¹ Loyauté.

² Piété.

³ Rite.

⁴ Honnêteté.

⁵ Fidélité.

entre femme et mari. Donc selon la culture chinoise, l'amitié est une synthèse de vertus qui guident la communication humaine, ce qui assure l'harmonie de la société. Etant données les caractéristiques différentes des cultures occidentale et chinoise, nous voyons que chaque culture a son vocabulaire pour exprimer la pensée concernant l'amitié. Mais si nous mettons les deux en comparaison, nous constatons que l'amitié n'est pas seulement une vertu, mais aussi un concept qui peut théoriquement guider la vie sociale et politique. Ainsi un espace commun entre cultures occidentale et chinoise sur l'amitié n'est pas une absurdité. Au contraire, il s'avère probant, spécifique et véritable.

Il faut souligner que la réalisation de cet espace commun entre les cultures occidentale et chinoise n'est pas un processus uniforme excluant les différences. Car le cosmopolitisme ne supprime pas la différence. Chaque culture doit tout d'abord garder son identité dans le cosmopolitisme, ce qui assure qu'un dialogue interculturel soit fondé entre des cultures indépendantes. Donc dans notre recherche interculturelle, nous n'avons pas envie d'établir une uniformité pour toutes les cultures. Au contraire, nous souhaitons établir un dialogue interculturel en gardant la singularité de chaque culture.

1 - Pourquoi la philosophie interculturelle ?

La philosophie interculturelle ou comparative est un nouveau champ ainsi qu'une nouvelle tendance au sein de la recherche philosophique. Elle dépasse les frontières de la langue et de la culture, ce qui nous permet de comparer les différentes traditions philosophiques, dans la mesure où chaque tradition de la philosophie s'identifie non

seulement de l'intérieur de soi-même, mais aussi de l'extérieur en comparaison avec d'autres. En ce sens, la philosophie comparative interculturelle n'est pas seulement possible, mais aussi essentielle à l'enrichissement de l'ensemble de la pensée philosophique. C'est pourquoi nous disons qu'elle est une nouvelle tendance au sein de la recherche de la philosophie.

En Chine, nous devons considérer le phénomène de la philosophie comparative sous deux aspects.

D'un côté, en tant que concept, la philosophie comparative n'existe pas vraiment. Puisque selon sa définition stricte, seulement la recherche de la mise en regard entre la philosophie occidentale et celle de la Chine peut s'identifier comme une sorte de philosophie comparative. En effet, peu de chercheurs chinois s'y consacrent, puisque c'est difficile de lier deux cultures totalement différentes dans un même contexte. Par exemple, il est impossible de diviser un espace en deux, d'une part la Chine et de l'autre la Grèce, parce qu'ils ne travaillent pas avec le même horizon. L'idée qu'on puisse établir un parallèle ne tient pas. Que faire de la notion d' « être », l'un des plus grandes études de la philosophie occidentale, alors que le chinois classique ne dispose pas de ce verbe ? Ainsi nous pouvons conclure qu'il y a quelque chose entre la philosophie de l'Occident et celle de la Chine, mais le symétrique n'est pas donné, il faut le construire, « *il y faut un Montage* »⁶.

D'un autre côté, nous pouvons dire que tous les chercheurs chinois qui se consacrent à la recherche de la philosophie occidentale sont directement associés à la philosophie comparative. Leurs travaux sont

⁶ Un point de vue de François Jullien, lors d'un entretien « *Chine : un ailleurs de la pensée* ». *Nouvelles Clés*, n°34, été 2002.

inévitables influencés par la culture chinoise, même s'ils s'identifient comme chercheurs de la philosophie de l'Occident. Leur style d'interprétation ainsi que leur style de traduction sont influencés par la tradition chinoise lors de la lecture de la pensée occidentale. L'explication des chercheurs chinois sur l'histoire de l'Occident diffère inévitablement de celle des chercheurs européens. En ce sens, toutes les œuvres chinoises sur la philosophie occidentale sont déjà empreintes de la pensée chinoise. C'est pourquoi nous disons que tous les chercheurs chinois qui se consacrent à la philosophie occidentale sont tous associés à la philosophie comparative.

Depuis les années 1900, les intellectuels chinois, tels que YAN Fu⁷, LIANG Qichao⁸ ont commencé à introduire l'héritage philosophique de l'Occident dans le but d'inspirer le développement de la Chine. De même, la recherche de la philosophie occidentale se développe de nos jours, chaque université d'élite possède inévitablement un département de philosophie de l'Occident, à fortiori une équipe de professeurs et des étudiants nombreux. Toute l'histoire de la philosophie occidentale, de la philosophie grecque jusqu'à celle contemporaine, est populaire parmi ces chercheurs et ces étudiants. Les grands philosophes, tels que Platon, Aristote, Descartes, Kant, Hegel, Heidegger, Sartre, Derrida influencent le mode de recherche des chercheurs chinois. De même la plupart de leurs ouvrages sont traduits en chinois. Donc nous disons que le processus de la popularisation de la philosophie occidentale en Chine est une branche essentielle de la philosophie comparative. En ce sens, le

⁷ Les pionniers intellectuels qui promeuvent l'activité d'introduire la pensée occidentale en Chine dans les années 1900.

⁸ Ibid.

développement de la philosophie occidentale en Chine est originellement une philosophie comparative.

De façon similaire, en Europe, nous disons que tous les chercheurs qui se consacrent à la culture d'ailleurs peuvent s'identifier comme pionniers de la philosophie comparative. Par exemple, le philosophe François Jullien qui fait dialoguer pensées chinoise et occidentale, aime soumettre les concepts de la pensée occidentale au télescopage d'un face-à-face avec la Chine. Dans la mesure où il « *réinterroge la philosophie grecque depuis un "dehors"* »⁹. C'est-à-dire, selon François Jullien, la philosophie comparative des pensées chinoise et occidentale est dans son intérêt pour la philosophie grecque qui l'a incitée à faire cette mise en regard. Donc la philosophie comparative n'est pas de trouver dans une pensée les manques d'une autre pensée, la recherche interculturelle est de faire dialoguer des cultures différentes dans le but de mieux comprendre chaque tradition, et de permettre à chaque culture de s'identifier de l'extérieur ainsi que de l'intérieur.

Ici nous constatons que la philosophie comparative n'est jamais une tendance de préférence qui privilégie certaines cultures en ignorant les autres. Au contraire, l'essence de la philosophie comparative est de faire dialoguer des cultures différentes dans le but d'établir l'identité propre à chacune par des comparaisons probantes et spécifiques. Ce que nous devons faire pour la philosophie comparative, ce n'est pas diviser un papier en deux colonnes dont la gauche pour la philosophie grecque et la droite pour la culture chinoise en vue de comparer les manques de chaque côté. Nous ne devons pas non plus accentuer une caractéristique

⁹De François Jullien, lors d'un entretien « *Chine : un ailleurs de la pensée* ». *Nouvelles Clés*, n°34, été 2002.

de la philosophie grecque en espérant trouver une correspondance immédiate du côté de la culture chinoise. Les tâches interculturelles consistent à respecter les cultures différentes, et en même temps à les interroger l'une et l'autre.

Derrière la tendance du cosmopolitisme, la recherche interculturelle est une nouvelle possibilité pour le domaine intellectuel. Mais comme nous l'avons indiqué tout au début, le cosmopolitisme n'est pas un acte d'uniformisation. En revanche, il demande un respect qui permet la mise en regard des cultures différentes, par laquelle chaque culture peut véritablement s'identifier non seulement de l'intérieur, mais aussi de l'extérieur. En ce sens, en tant qu'activité de la mise en regard des cultures différentes, la recherche interculturelle est un moyen idéal pour promouvoir le cosmopolitisme.

2 - Pourquoi la recherche sur la philosophie politique de Derrida ?

Comme nous l'avons montré plus haut, la philosophie comparative interculturelle est possible et nécessaire, son but est de trouver un espace commun entre les traditions diverses, au sein duquel chaque tradition garde sa propre identité en croisant certains points de l'une à l'autre. Donc dans le cadre de la philosophie comparative, l'enjeu est de trouver le point crucial qui entraîne et influence chaque tradition.

En tant que cultures différentes, la philosophie occidentale et la philosophie chinoise ne disposent pas de correspondance directe. Par exemple, sur la quête de l'être dans la philosophie grecque, la philosophie chinoise n'y consacre pas beaucoup de réflexion (du moins pas en tant que notion). Mais l'absence du verbe « *être* » ne constitue pas un manque

dans la culture chinoise, parce qu'elle interroge la forme¹⁰ en poursuivant la problématique de l'être, bien qu'elle ne dispose pas de ce verbe. De même, la culture chinoise interroge la logique du processus, l'idéal de régulation, l'harmonie de la société etc. dans la mesure où le mode de poursuite de l'être est du côté de l'expérience plutôt que de l'ontologie. Donc la mise en regard de la philosophie occidentale et chinoise ne se fait pas d'un seul jet, il faut travailler sur chacune et puis trouver le bon point qui communique entre les deux. En ce sens, François Jullien conclut que c'est un processus qui « *implique de passer par la Chine et de revenir en Europe, sans arrêt, afin de dé- et ré-catégoriser, défaire et refaire, reconfigurer le champ du pensable. Cette mise en regard, elle, est productive, et interroge la philosophie sur ce que la philosophie n'interroge pas. Elle me permet de remettre de la circulation, et avec plaisir* »¹¹

Suite à ce qui précède, nous pouvons dire que dans le processus de la comparaison interculturelle, il est important de trouver le sujet commun qui communique de chaque côté. La philosophie politique de Derrida où loge le concept de l'amitié se conforme à ce critère parfaitement. Car en tant que notion philosophique, morale et politique, l'amitié traverse toute l'histoire de l'Occident ainsi que celle de la Chine.

L'amitié est présente tout au long de l'histoire occidentale. Son origine remonte à la tradition grecque, avec Platon, Aristote et Cicéron qui ont déjà commencé leurs recherches sur la *philia*. Ensuite, l'amitié se retrouve au Moyen Age où naît le concept de fraternité. Plus tard, dans les Temps Modernes et à l'époque contemporaine, l'amitié continue de

¹⁰ Xing, en langue chinoise, ce qui, selon certains chercheurs chinois, est équivalent à «être» dans la philosophie occidentale.

¹¹ François Jullien, entretien « *Chine : un ailleurs de la pensée* ». *Nouvelles Clés*, n°34, été 2002.

fasciner les grands philosophes, tels que Montaigne, Kant, Nietzsche etc. Après les travaux herméneutiques sur l'amitié, Derrida dénonce les pensées traditionnelles sur l'amitié qui aboutissent à deux dévoiements, la différence du sang et les frontières géographiques, ce qui ne convient plus à la tendance au cosmopolitisme.

C'est la même chose dans l'histoire de la culture chinoise. Parce que la préférence de la parenté et celle de la même origine géographique influencent totalement la culture chinoise. Par exemple, le frère est une image idéale de l'ami dans le domaine de la littérature ainsi que du politique, l'émotion nationale détermine tout le déroulement de l'histoire politique de la Chine. Selon le Confucianisme, les grandes vertus venues de l'amitié, telles que le *Ren*¹², et les *Zhong, Xiao, Li, Yi, Jie* (cf. page 1) sont l'essence de l'harmonie de la société humaine, bien qu'en tant que notion, l'amitié est assez peu mentionnée. Donc pour la culture chinoise, l'amitié est originalement la doctrine qui devrait être respectée par chacun des membres de la société, dans la mesure où la préférence du sang et les émotions nationales jouent un rôle indispensable.

Ici nous constatons que sur la philosophie politique fondée sur l'amitié, il reste tant de choses à catégoriser entre la philosophie occidentale et la culture sinologique. C'est également une bonne opportunité de faire cet effort dans le cadre de la philosophie comparative. C'est pourquoi cette thèse se propose comme cible la philosophie politique de Derrida fondée sur l'amitié.

En tant que Chinoise venant de Chine, où la recherche sur la mise en regard entre la philosophie politique de Derrida et la culture

¹² Le système théorique présenté initialement par Confucius, qui traite des vertus de l'humanité.

sinologique n'est pas vraiment étudiée, cette thèse présente deux intérêts : le premier, étudier et comprendre l'essence de la philosophie politique de Derrida. Le second, repenser la tradition sinologique traditionnelle sur le sujet de l'amitié selon la réflexion occidentale, en vue de guider la perfection du politique en Chine, ainsi que d'éclairer le rapport entre la culture occidentale et sinologique.

3 - Pourquoi l'amitié ?

A la fin des années 1980, alors que « la déconstruction » suscite un débat passionné aux Etats-Unis, Derrida commençait à traiter du politique. Par la suite, il publiait une série de livres inspirés par le marxisme ou par l'actualité politique, par exemple, « *Spectre de Marx* », « *Politiques de L'amitié* », « *Force de Loi* » etc. Dans les années 1990, au cours desquelles se poursuit la publication des œuvres politiques de Derrida, de nombreux chercheurs arguaient que c'était un « political turn »¹³. Face à cette tendance, Derrida déclarait qu'il n'avait jamais eu de tournant politique dans sa vie philosophique. Par exemple, lors d'une visite au centre de la pensée moderne française à l'université de Sussex en 1997, suite aux questions de Geoffrey Bennington, Derrida a fait un discours dans lequel il confirme qu'il n'existait pas de tournant politique dans sa vie philosophique.

D'un côté, il déclare que son travail philosophique était entièrement attaché au politique, directement ou de façon détournée. « *Il n'a jamais séparé philosophie et politique, et les notions qu'il crée, à partir des années 1970, sont*

¹³ En tant que philosophe français, Derrida est très connu par le terme « déconstruction » aux Etats-unis. Dans les années 1990, suite à la publication de ses œuvres politiques, des chercheurs américains arguaient que c'était un « *political turn of Derrida* ».

toujours, de son point de vue entièrement politiques, même si à première vue certaines d'entre elles n'ont aucun rapport avec la politique »¹⁴.

D'un autre côté, il admet que sa tentative de fondement du politique était à la fois claire et obscure, même dans ses œuvres d'après les années 1990. Car il ne souhaitait pas proposer une nouvelle théorie politique, ni tenter de trouver un nouveau régime. Son but initial était de « repenser » et de « comprendre »¹⁵ l'histoire politique. Par exemple, comment naît le politique au sein des relations sociales ? Comment évaluer le régime politique dans le cadre de « la déconstruction » ? La démocratie actuelle prend-elle en considération tous les êtres humains dans la mesure où chaque personne est égale à une autre en tant qu'unité principale de la société ? Comment résoudre le dilemme de la théorie et l'actualité politique ? Qu'est-ce que l'essence de la démocratie ? Tout au long de ce processus de repenser et de comprendre le politique, Derrida traite des problèmes politiques selon le terme de l'amitié, ce qui est différent par rapport aux manières classiques du politique. C'est-à-dire en tant que commencement et fondement de la philosophie politique derridienne, le travail herméneutique du terme de l'amitié joue un rôle indispensable.

Généralement, « l'amitié » est considérée comme sujet de la morale ou de la littérature. Mais selon Derrida l'amitié joue un rôle fondamental dans le domaine politique. Dans son livre « *Politiques de L'amitié* », le plus passionnant parmi la série des livres politique de Derrida, un proverbe vocatif « *ô, mes amis, il n'y a nul ami* » dévoile sa philosophie politique

¹⁴ Charles Ramond, « *Présentation. Politique et déconstruction* », Cités, 2007.p30.

¹⁵ Textes originaux, «is to try to understand or to re-think..... ».

fondée sur l'amitié. De même, dans ce livre, Derrida fait un travail herméneutique sur l'amitié, au sein de laquelle, la poursuite de l'essence de l'amitié ne s'arrête jamais dans l'histoire de la philosophie. Pourquoi Derrida choisit-il l'amitié comme le commencement et le fondement de sa pensée politique ?

Face à cette question, nous pouvons y répondre par trois aspects.

Tout d'abord, l'amitié dans l'histoire philosophique n'est pas équivalente à celle d'aujourd'hui.

Selon l'explication moderne, le concept de l'amitié est une inclination réciproque entre deux personnes (ou plus) n'appartenant pas à la même famille. Cependant, dans l'histoire philosophique, notamment dans la tradition grecque, l'amitié s'est écrite comme la *philia* qui couvre en effet toutes les relations sociales ainsi que familiales, telles que les relations amicales entre personnes, les relations politiques ou économiques entre citoyens, les relations entre les parents et leurs enfants, et même le désir homosexuel. En ce sens, l'amitié couvre presque tous les genres de relations humaines, y compris les relations politiques. En tant que l'activité sociale par excellence, la politique doit retourner à l'amitié en vue de trouver sa racine. Par conséquent, nous ne pouvons pas ignorer l'amitié si nous voulons effectuer un travail de repenser la politique.

Ensuite, parmi les travaux herméneutiques effectués par Derrida sur les philosophes différents, l'amitié canonique est un concept important qui exige l'égalité, la réciprocité, la symétrie etc. Cependant, la démocratie est un des sujets les plus distingués dans le cadre du politique, qui signifie au moins l'égalité. En ce sens, en tant que sujet clef qui

cherche l'égalité dans le cadre du politique, la démocratie est inévitablement attachée à l'amitié.

Finalement, Derrida n'était pas le premier à exiger l'attachement entre l'amitié et la politique. L'amitié était déjà un sujet politique depuis l'époque antique. Si nous retournons à certains philosophes de l'époque antique, tels que Platon et Aristote, nous constatons que le terme de l'amitié a déjà joué un rôle indispensable dans la définition des concepts politiques, tels que la justice et la démocratie.

A l'époque antique, le concept « *l'amitié politique* » ou « *l'amitié civique* » était déjà utilisé par Aristote, chez qui l'amitié politique faisait partie de l'amitié d'utilité. « *L'amitié civique, a été formée à partir de l'intérêt.....c'est parce que chacun ne se suffit pas à soi-même que les hommes, estime-t-on, se sont rassemblés, quoique ce fût la vie commune qui dicta ce rassemblement* »¹⁶. En ce sens, nous constatons que l'amitié politique est un résultat du besoin humain principal qui revendique la vie commune. Autrement dit, en tant que rassemblement des êtres humains, la communauté humaine a besoin d'une vertu pour garantir l'équilibre de l'intérêt commun. Cependant, l'amitié politique est correspond parfaitement à ce besoin de la vie commune, étant une amitié « *fondée par l'intérêt, celle qui est légale, est la moins sujette à contestation* »¹⁷. Donc l'amitié politique est une garantie du fonctionnement de la communauté, sans laquelle des classes sociales différentes ne peuvent pas se trouver à leur propre place, a fortiori l'intérêt commun ne sera pas assuré.

Platon exige deux genres de justice, la justice de l'âme et la justice

¹⁶ Aristote, « *L'éthique à Eudème* », 1242a6-9, traduit par Pierre Maréchaux.

¹⁷ Ibid.

de la Cité. Dans le domaine de la justice de l'âme, la Cité est une communauté liée par l'amitié. La justice est un état de la Cité, où chaque chose se trouve à sa propre place attribuée au principe du Bien. C'est-à-dire, la *philia* platonicienne dans la société est un moyen de maintenir l'ordre des trois parties sociales que sont les philosophes qui dirigent la Cité, les guerriers qui la défendent, et les artisans qui s'occupent de sa prospérité. Si les trois classes se trouvent à leur propre place, l'Etat serait dans « la justice de la Cité ». Ainsi le terme de l'amitié joue un rôle indispensable dans la définition des expériences du politique chez Platon.

D'après Aristote, « *toutes les constitutions politiques sont une forme de justice, car elles sont des communautés, et toute mise en commun est étayée par la justice* »¹⁸ et en même temps, « *les formes d'amitié sont en aussi grand nombre que les formes de justice d'association* »¹⁹. Donc nous pouvons conclure que selon Aristote, l'amitié politique est une garantie de la justice, par laquelle, toutes les constitutions²⁰ peuvent fonctionner dans un état de concorde d'où naît la justice. C'est pourquoi Derrida conclut que selon Aristote, « *friendship appears (there) in the same proportion as justice* » or « *if man is a political being, political friendship is only a kind of friendship, that which he calls concord (homonomia)* »²¹.

Ici nous constatons que l'amitié n'est pas un sujet choisi par hasard dans le cadre de la philosophie politique chez Derrida, selon qui l'amitié

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

²⁰ La relation de similitude qui unit l'âme au corps, l'ouvrier à l'instrument, le maître à l'esclave, ne donne pas lieu à association, car ils ne forment pas deux êtres distincts.

²¹ Derrida, « *The politics of friendship* », be presented in an APA symposium on Law and Society, December 30, 1988.

couvre toutes les relations sociales depuis l'époque de l'Antiquité. En tant qu'activité sociale par excellence, la politique ne les déborde pas. Donc l'amitié est un sujet incontournable si nous voulons interroger la philosophie politique.

4 - Déroulement de thèse

Comme nous l'avons indiqué précédemment, le terme d'amitié joue un rôle indispensable dans le cadre de la philosophie politique de Derrida. Donc nous allons commencer notre recherche par le travail herméneutique de Derrida sur l'amitié, en vue d'accéder pas à pas à la politique. Dans la mesure où nous découvrirons que l'amitié qui favorise le même en supprimant la différence se présente en effet comme racine théorique de la démocratie fondée sur les frontières. En ce sens, il nous faut faire un retour de la politique à la morale en repensant la définition d'amitié dans le but d'avoir une idée de la démocratie universelle.

Cependant, considérant que c'est une recherche entre les cultures, nous allons étudier également le terme d'amitié dans la tradition sinologique ainsi que la relation indissociable entre la théologie confucianisme et la politique traditionnelle de la Chine, au cours de laquelle nous constaterons que la culture sinologique traditionnelle présente des similarités plutôt que les différences par rapport à la culture de l'Occident.

Précisément, tout d'abord, dans le 1^{er} chapitre, nous allons retourner à l'amitié de l'époque antique représentée par Aristote et Cicéron pour une mise en regard avec l'amitié confucéenne.

Selon la tradition de l'Antiquité, la ressemblance en vertu est le seul

critère qui fonde l'amitié authentique. En ce sens, Aristote propose deux manières qui sont en correspondance avec la ressemblance en vertu. La première manière est de s'aimer soi-même, car il n'y aura jamais personne d'autre qui ressemblera le plus à soi-même. La deuxième manière est d'aimer ses frères, puisque l'amitié entre les frères correspond parfaitement à la ressemblance, d'autant plus que les frères disposent d'une égalité symétrique.

La tradition antique sur l'amitié n'est pas un cas unique, nous pouvons également en trouver des références dans la culture sinologique traditionnelle. Par exemple, l'amitié est toujours une des vertus les plus distinguées dans la pensée du Confucianisme, chez qui l'amitié couvre toutes sortes de relations sociales ainsi que familiales. Mais il faut souligner que selon la tradition sinologique, la discrimination de l'amitié se réfère aux circonstances, telles que l'amitié des maris envers leurs femmes, l'amitié des fils envers leurs pères, l'amitié du peuple envers son souverain etc. Nous ne trouvons pas la distinction de l'amitié antique qui se base sur l'utilité ou sur le plaisir dans la culture sinologique traditionnelle.

Selon Derrida, l'amitié authentique ne devrait pas se trouver dans l'amitié de soi-même, parce que l'amitié suppose au moins une relation entre deux personnes. L'amitié ne serait pas une relation si elle reste tournée vers soi-même en tant que sentiment narcissique. De même, Derrida dénonce que la vertu n'est pas non plus l'essence de l'amitié authentique. Si l'ami préfère aimer plutôt que d'être aimé, cette préférence ne s'entend pas avec le partage symétrique de vertu. Si l'amitié authentique se trouve dans le partage symétrique de la vertu, son essence

deviendrait une préférence de la vertu au lieu de l'amitié. En ce sens, l'amitié authentique proposée par Aristote et Cicéron est un genre d'amitié qui favorise le soi-même en supprimant la différence. Aussi, la tradition antique sur l'amitié n'est pas ce que Derrida souhaite proposer.

Ensuite, dans le 2^{ème} chapitre, selon le concept de la fratrie, nous allons retourner à l'amitié chrétienne et rationaliste qui prône la fraternité conditionnelle, à savoir la fraternité selon la charité de Jésus et la Raison, en les liant à la fraternité universelle de Mo Tzu, dans le but de faire une mise en regard autour du concept de fraternité.

Premièrement, le christianisme est à l'origine du concept de fraternité qui propose l'amitié universelle. D'un côté, il encourage tous les chrétiens et les chrétiennes à être frères et sœurs, le peuple chrétien vit dans une grande famille sous la lumière de Jésus. D'un autre côté, le christianisme propose l'action « *d'aimer son prochain* ». Tout le monde, même les ex-adversaires peuvent être membres de cette famille chrétienne, à condition qu'ils effectuent une conversion au christianisme. Ainsi le christianisme est à l'origine de la fraternité.

Secondement, le rationalisme des Lumières promeut la Révolution Française, dans la mesure où tous les citoyens qui partagent l'esprit de la République sont unis. En conséquence, la fraternité se trouve également dans la devise de la République Française avec l'égalité et la liberté.

Le concept de fraternité se trouve également dans la culture sinologique. Premièrement, en tant que représentant du confucianisme de la dynastie des Tang, HAN Yu²² adapte la fraternité dans « *Le Tao*

²² Prosateur, poète et philosophe de l'époque des Tang.

originel »²³ à l'éthique confucéenne, chez qui la fraternité est équivalente à l'une des vertus confucéennes les plus importantes : le Ren. Secondement, Mo Tzu²⁴ prône l'amour universel²⁵ qui s'adresse à toute l'humanité, il propose de « *pratiquer la vertu d'humanité (le Ren), cela consiste à s'employer à promouvoir l'intérêt général et à supprimer ce qui nuit à l'intérêt général* »²⁶. Ainsi nous pouvons également trouver des références à la fraternité dans la culture chinoise.

Selon Derrida, la fraternité qui naît de la suppression de la distinction de l'ami et l'ennemi est le plus grand obstacle au cheminement du cosmopolitisme. Puisque la fraternité au sein du christianisme a pour but de propager la religion chrétienne. De façon similaire, la fraternité du rationalisme a en vue de populariser l'esprit de la République. Ceux qui ne partagent pas la même doctrine sont toujours expulsés. La communauté fondée sur la fraternité ne relève pas de l'hospitalité inconditionnelle, au contraire, elle accueille les gens qui s'y intègrent, dans la mesure où les gens différents sont chassés hors de cette communauté. En ce sens, l'amitié fondée sur la fraternité conditionnelle n'est pas non plus celle que Derrida veut proposer.

En suivant l'analyse de Derrida sur l'amitié qui exige la ressemblance ou la fraternité conditionnelle, nous allons voir dans le 3^{ème} chapitre que la tradition antique de l'amitié est équivalente à la fraternité du christianisme et à celle de l'esprit de la république. En tant que tendance qui favorise le même en supprimant la différence, elle ne se

²³ Œuvre de HAN Yu, dans laquelle l'auteur adapte le concept clef « Tao » du taoïsme au confucianisme.

²⁴ Philosophe chinois pendant les périodes des Printemps et des Automnes et des Royaumes Combattants. Il est considéré comme un penseur en opposition aux penseurs confucéens liés à la noblesse.

²⁵ Un des points de vue principaux de Mo Tzu, qui relève de la fraternité.

²⁶ Anne Cheng, « Histoire de la pensée chinoise ». Seuil, Paris, 2002. p 101

débarrasse pas de l'influence du sang et de l'originalité géographique. En ce sens, Derrida propose une nouvelle sorte d'amitié qui dispose des caractéristiques au-delà de la consanguinité, par exemple, « *la possibilité* », « la responsabilité », « la distance » etc., ce qui est équivalent en effet à « *la fraternité universelle* » de Mo Tzu dans la culture sinologique, grâce à laquelle « *l'hospitalité inconditionnelle* » devient un concept possible dans le cadre de l'idéologie.

Puis dans le 4^{ème} chapitre, en considérant l'importance de la distinction ami/ennemi au sein de la nouvelle amitié de Derrida, nous allons étudier la distinction de l'ami et l'ennemi dans le cadre du politique, en réalisant à la fois la transition entre la morale et la politique.

Schmitt représente la tendance de la discrimination de l'ami et l'ennemi dans le domaine politique, chez qui l'ennemi privé n'a aucun sens, et par conséquent, l'ennemi public est l'essence de la discrimination ami/ennemi. Dans la mesure où le politique met l'accent sur la frontière entre Etats, l'origine géographique détermine la définition de l'ennemi. Selon Derrida, la discrimination ami/ennemi dévoile parfaitement la violence conçue dans la politique libérale qui promet de supprimer la discrimination ami/ennemi au nom de la coopération économique, bien que le système théorique de Schmitt dispose en lui-même, dans une certaine mesure, des apories théologiques.

De plus, dans le 4^{ème} chapitre, en considérant la transition entre la morale et la politique, la tradition politique dans la culture sinologique traditionnelle sera présente en suivant la recherche de la discrimination ami/ennemi dans le cadre du politique. Nous allons constater que la divinité de la souveraineté de l'empereur, l'attention sur les vertus de

l'humanité, jouent un rôle indispensable tout au long du politique en Chine, dans la mesure où la politique traditionnelle renforce en priorité le pouvoir suprême de l'empereur. De même, la considération de l'existence du peuple ne manque pas dans la politique traditionnelle de la Chine, dans la mesure où la société de l'harmonie se présente comme idéal de la société humaine après le confucianisme. Ainsi la politique traditionnelle de la Chine dispose d'un phénomène historique complexe, à savoir la violence et la démocratie, ce qui correspond parfaitement à la politique de l'Occident.

En vue de saisir la racine responsable de la coexistence de la violence et de la démocratie, nous allons nous immerger dans le domaine de la politique avec Derrida, en travaillant sur le concept clé de la politique, à savoir la démocratie, ce qui représente le contenu principal du 5^{ème} chapitre. Au sein duquel, nous découvrirons que l'auto-immunité en tant qu'aporie de la politique actuelle détermine la démocratie conditionnelle. En ce sens, Derrida considère qu'il nous faut supprimer la maladie auto-immunitaire de la politique, ce qui demande un retour de la politique à la morale dans le but de fonder la démocratie universelle selon l'hospitalité inconditionnelle venant de l'amitié qui se détache de l'influence de la consanguinité et la frontière. Dans la mesure où cette nouvelle sorte de démocratie, à savoir « *la démocratie à venir* » jouera un rôle de fantôme en guidant la politique.

En même temps, l'auto-immunité politique ne manque pas non plus dans la politique traditionnelle de la Chine lorsque nous appliquons la déconstruction à la culture sinologique traditionnelle. De même, le concept de la société *Da-Tong* correspond parfaitement à « *la démocratie à*

venir » dans la perspective théorique ou même pratique, dans la mesure où nous constatons plus de similarités plutôt que de divergences entre les cultures.

Après toutes ces explications préalables aux textes principaux, nous allons aborder le 1^{er} chapitre, où nous allons d'un côté suivre la pensée de Derrida en repensant l'amitié au sein de la tradition antique, et d'un autre côté mettre en regard l'amitié antique et celle du confucianisme de la Chine.

CHAPITRE I

L'amitié dans la tradition antique et dans le confucianisme

Dans ce chapitre, nous allons tout d'abord retourner à l'amitié dans la tradition antique, au sein de laquelle l'amitié authentique se présente comme le sujet clef. Ainsi, nous allons également traiter de la pensée sur l'amitié chez Aristote, Cicéron et Montaigne, qui représentent la tradition antique sur l'amitié.

Comme nous effectuons une recherche interculturelle, la pensée qui correspond à l'amitié antique dans la culture chinoise deviendra indispensable. En ce sens, suite à la relecture de l'amitié antique, nous allons également pénétrer dans le confucianisme qui joue un rôle important tout au long de l'histoire chinoise, dans le but de mettre en regard l'amitié antique et l'amitié confucianiste.

Nous allons découvrir qu'étant des cultures différentes, la tradition antique et la culture sinologique traditionnelle se croisent sur certains points grâce à l'amitié, tels que l'origine de l'amitié, la nature de l'amitié etc. ce qui permet de mettre l'amitié antique et confucéenne dans un même contexte dans le cadre de la recherche interculturelle, bien qu'elles ne soient pas totalement identiques.

1.1 La tradition antique de l'amitié

Comme indiqué précédemment, la tradition antique représente une des tendances principales de l'Occident sur l'amitié. Selon Derrida, la tradition antique sur l'amitié comporte principalement les pensées de deux philosophes, à savoir Aristote et Cicéron, chez qui l'amitié authentique est tout d'abord une ressemblance en vertu, par laquelle la tradition antique exige deux genres d'amitiés, l'amitié envers soi-même et l'amitié envers les frères. Mais étant un sujet moral philosophique, l'amitié antique ne peut pas être généralisée tout simplement comme vertu. Les philosophes grecs ont effectué une recherche complète et profonde sur l'amitié, telles que la discrimination « *d'aimer* » et « *être aimé* », la ressemblance au sein de l'amitié authentique, et en conséquence les problèmes autour de comment choisir un vrai amis, etc. Aussi nous commencerons notre relecture de l'amitié antique par la pensée d'Aristote.

1.1.1 La distinction entre « *aimer* » et « *être aimé* »

Aristote énonce que l'amitié consiste d'avantage à aimer qu'à être aimé.

Tout d'abord, l'acte d'aimer précède toujours la situation d'être aimé. Précisément, en tant qu'acte, « *aimer* » est la première expression de l'amitié, ce qu'implique son avantage sur la situation d'être aimé. Nous ne pouvons pas ignorer le fait que l'amitié consiste à aimer plutôt qu'à être aimé. Derrida conclut que « *l'être aimé dit certes quelque chose de la philia, mais*

seulement du côté de l'amitié. Il ne dit rien de l'amitié elle-même qui implique en elle-même, proprement, essentiellement, l'acte et l'activité »²⁷. Ainsi l'amitié signifie tout d'abord l'acte d'aimer plutôt que la situation d'être aimé.

Ensuite, c'est « aimer » avant d' « être aimé », puisqu'il est possible d'être aimé sans le savoir, mais il est impossible d'aimer sans le savoir. Il faut effectuer l'acte d'aimer pour savoir ce que veut dire aimer. De même cet ordre est irréversible, car il est possible d'être aimé en restant dans l'ignorance de l'état qu'on est aimé, ou même à cet égard, comme un secret qui ne se révèle jamais. Mais il est impossible d'effectuer un acte d'aimer en restant dans une telle ignorance de l'amitié même. C'est pourquoi Aristote énonce cet « axiome: l'amitié que je porte à quelqu'un, est sans doute aussi déclaré (à l'autre, à haute voix), l'acte d'aimer serait ainsi, à sa naissance même, déclaré »²⁸. Selon Derrida, on ne peut aimer sans savoir qu'on aime, « la prémisse de tout ce raisonnement semble en appeler au bon sens, elle se pose comme indiscutable. Comme incontestable en vérité: on ne peut témoigner contre elle sans prendre parti pour elle »²⁹.

Finalement, l' « être aimé » est dans un état moins évident que l'aimant, puisque l' « être aimé » n'est pas un facteur indispensable par rapport à l'amitié elle-même, « si nous nous fions ici aux catégories de sujet et d'objet, nous dirons dans cette logique que l'amitié est d'abord accessible du côté de son objet, qui peut être aimé ou aimable sans le savoir »³⁰. En tant qu'objet, l'être aimé peut n'en rien savoir, même, il n'a rien à faire. En ce sens, nous ne pouvons que penser et vivre l'amitié, ce qui est l'essentiel ou le propre de l'amitié

²⁷ Jacques Derrida, « Politiques de L'amitié », Galilée, 2011. P 25.

²⁸ Ibid. p 26.

²⁹ Ibid. p 26.

³⁰ Ibid. p 26.

elle-même, « *sans la moindre référence à l'être aimé* »³¹ qui n'est pas dans un état vivant. C'est pourquoi nous ne pouvons pas aimer sans le savoir ou sans le vivre, mais cependant nous pouvons continuer à aimer les morts et les inanimés qui sont dans un état d'ignorance.

Face à la distinction entre l'« *aimant* » et l'« *aimé* » d'Aristote, Derrida y répond doublement.

D'un côté, Derrida admet la distinction entre l'« *aimant* » et l'« *être aimé* », car il accepte l'incommensurabilité entre l'aimant et l'aimé. Ce qui permet qu'Aristote puisse introduire un système naturel inscrit dès la naissance, au sein duquel certains sont portés à aimer, et les autres préfèrent être aimés.

D'un autre côté, Derrida trouve que cette distinction entre l'aimant et l'aimé désobéit à la logique symétrique, dans la mesure où Derrida lui associe un titre spécial: hiérarchie naturelle.

Premièrement Derrida énonce que « *même s'il n'y avait aucune dimension essentiellement érotique, aucun désir à l'œuvre dans cette hiérarchie dissymétrisante de la *philia*, comment en respecter la structure formelle dans le rapport entre le monde sublunaire et le Premier Moteur* »³². Car si la *philia* est un acte originel, ou un mouvement comme Aristote vient le proposer, comment comprendre que, dans le domaine théologique, Dieu met en mouvement sans se mouvoir et sans être mû ? Si l'acte d'aimer est la seule façon qui exprime l'essentiel de la *philia*, Dieu qui fait mouvoir tout le reste sera dans une place totalement désirable. C'est-à-dire, sous l'enthousiasme de l'aimant, Dieu sera analogiquement et formellement à la place de l'aimé, en tant

³¹ Ibid. p 26.

³² Ibid. p 27.

que désiré absolu. Ce qui signifie que Dieu est dans un état de mort, car l'être aimé peut être inanimé ou mort sans cesser d'être aimé ou désiré. Ainsi la distinction entre l'aimant et l'aimé proposée par Aristote ne s'entend pas avec le principe théologique.

Secondement, d'après Derrida, si nous redescendons vers le monde sublunaire du domaine théologique, nous découvrirons que la dissymétrie au sein de la hiérarchie naturelle d'Aristote s'oppose à la logique traditionnelle de l'amitié ou même aux autres pensées d'Aristote, telle que dans « *Ethique à Eudème* », qui met l'accent sur l'égalité et la réciprocité dans le schème amical. Autrement dit, « *la dissymétrie risque, en apparence et au premier abord, de compliquer le schème égalitaristeou le schème réciprocaliste, ou mutualiste de l'amitié en retour, tel qu'Aristote semble les privilégier ailleurs avec insistance* »³³. Donc même dans le monde sublunaire, la discrimination entre l'aimant et l'aimé n'est pas totalement irréprochable.

Comment pouvons-nous résoudre cette aporie venue de la distinction entre l'aimant et l'aimé ?

Certes, en tant qu'essentiel de l'amitié, l'aimant est un acte qui signifie un amour positif sans chercher un retour.

Dans « *Ethique à Eudème* », Aristote met en scène l'exemple de ce que font les mères, qu'il s'agisse d'un exemple d'adoption ou de nourrice. Ces mères mettent leurs enfants en nourrice et les aiment sans chercher à en être aimées en retour, dans la mesure où nous voyons que ces mères se savent aimantes, qu'elles savent qu'elles aiment. Mais ces mères ne comptent pas être ni reconnues par les autres ni aimées en retour. Ainsi la jouissance de l'amour maternel renonce à la réciprocité.

³³ Ibid. p 27.

De même, Aristote propose que nous puissions passer de la jouissance maternelle à la mort, car l'amitié pour le mort porte la *philia* à la limite de sa possibilité. Précisément, connaître est tout autre chose qu'être connu, car le connaître connaît pour faire et pour aimer en vue d'effectuer un acte d'aimer, mais être connu se rapporte à soi en vue de recevoir plutôt que donner. En ce sens, les amours envers les morts seront l'acte d'aimer qui ne cherche aucune chance d'être aimé, ce qui signifie la limite de la possibilité de l'amitié, puisque les morts ne reconnaissent jamais les sentiments, et ils ne rendent jamais les amours en retour. Ainsi « *je ne pourrais pas aimer d'amitié sans m'engager, sans me sentir d'avance engagé à aimer l'autre par-delà la mort* »³⁴, dans la mesure où nous pouvons aimer aussi les inanimés, en conséquence, la *philia* passe entre le vivant et le mort, bien que cela soit une distinction invisible.

Derrida conclut que l'amour de la nourrice maternelle et les sentiments envers les inanimés signifient parfaitement l'essentiel de la *philia*, dans la mesure où la *philia* vit à l'extrême de sa possibilité. Cependant, au sein de cette limite de possibilité, nous retrouvons la dissymétrie première et irréductible.

D'un côté, la *philia* qui favorise la distinction entre aimant et aimé ne cherche plus la réciprocité ou la mutualité, car les morts ne rendent jamais les sentiments en retour.

D'un autre côté, ce genre de dissymétrie se partage dans une topologie irréprésentable, bien qu'Aristote utilise « *la possibilité de survivre* » en vue de résoudre ce dilemme.

Aristote implique que la *philia* commence par la possibilité de

³⁴ Ibid. p 29.

survivre, par conséquent, la *philia* ne se sépare pas du deuil, puisque nous ne survivons pas sans porter le deuil, sans lequel l'acte d'amitié ne surgirait pas. « *Survivre, c'est donc à la fois l'essence, l'origine et la possibilité, la condition de possibilité de l'amitié, c'est l'acte endeuillé de l'aimer* »³⁵.

Face à cette explication aristotélicienne, Derrida répond que la possibilité de survivre ne résout pas la dissymétrie topologique au sein de la distinction entre aimant et aimé. Puisque « *je ne surviis à l'ami, je ne puis ou ne dois lui survivre que dans la mesure où il porte déjà ma mort en hérite comme le dernier survivant...cette propre mort de moi ainsi d'avance expropriée* »³⁶. Donc si nous continuons la distinction entre aimant et aimé, la *philia* deviendra elle-même une violence qui s'annonce avant tout manipulation de l'ami.

Heureusement, la *philia* ne s'arrête pas simplement à la distinction entre aimant et aimé, Aristote détecte un indice venant de la possibilité de survivre, à la suite de quoi il commence à traiter l'amitié première dorénavant.

1.1.2 L'amitié première

Nous ne pouvons pas ignorer la possibilité de survivre, bien que cela ne puisse pas résoudre la dissymétrie au sein de la distinction entre aimant et aimé. Car le survivre ne peut pas s'isoler du temps, le temps du survivre donne ainsi le temps de l'amitié. Ici nous allons accéder à l'amitié première. C'est un genre d'amitié qui ne va pas sans le temps, qui ne se présente jamais hors du temps, grâce à qui Aristote peut aller plus

³⁵ Ibid. p 31.

³⁶ Ibid. p 31.

loin sur la *philia*.

Derrida énonce que l'amitié première d'Aristote a tout d'abord une définition précise, car elle est première « *qu'elle est à se présenter selon la logique et selon le rang, première selon le sens et la hiérarchie, première parce que toute autre amitié se détermine par rapport à elle* »³⁷. En ce sens, nous constatons que l'amitié première d'Aristote n'est pas seulement un concept, elle possède également un sens complexe, ce qui nous permet de pénétrer l'essence de la *philia*.

Ensuite, Derrida approuve que l'amitié première ne se présente pas hors du temps, en conséquence, il n'y a pas d'ami sans le temps, ce qui ne diffère pas d'Aristote. Nous pouvons conclure que c'est un lien enchaîné entre l'amitié et le temps, car c'est le temps qui met la confiance à l'épreuve et point d'amitié sans confiance, cependant une confiance requise à l'épreuve d'une durée sensible du temps, « *nulle confiance ne se mesure à quelque chronologie* »³⁸.

La stabilité et la confiance

Selon Derrida, nous pouvons appréhender l'amitié première d'Aristote par « *confiance* » et « *stabilité* ». C'est-à-dire, l'amitié première commence à partir de la croyance ou la confiance, ainsi que sa stabilité.

Derrida énonce que la confiance vient également de l'expérience de survivre, « *l'engagement dans l'amitié donne et prend du temps parce qu'il survit au présent vivant* »³⁹, cependant cet engagement s'attache à la survivance endeuillée. Donc la survivance qui survit au présent vivant est toujours

³⁷ Ibid. p 31.

³⁸ Ibid. p 31.

³⁹ Ibid. p 32.

sous l'influence endeuillée, au sein de laquelle, le paradoxe sur la survivance se concentre dans la constance, à qui Aristote associe régulièrement la croyance ou la confiance. En ce sens, d'un côté, en tant qu'une foi de confiance, l'amitié première est une croyance certaine et assurée, elle doit résister à l'épreuve du temps. D'un autre côté, en tant qu'expérience de survivance au présent vivant, l'amitié première domine le temps « en prenant et donnant le temps à contretemps, ouvre l'expérience du temps »⁴⁰. Le présent devient stable et quasi-éternité grâce à l'expérience de survivre au sein de l'amitié première. En ce sens, nous constatons que l'amitié première est une conjonction de la confiance et de la stable certitude. Derrida rajoute que même dans « *Le Banquet* » de Platon, l'amitié est définie comme stabilité ferme de la croyance, « *une amitié devenue ferme, constante ou fidèle peut même défier ou détruire le pouvoir tyrannique* »⁴¹.

Mais il faut souligner qu'en tant que certitude assurée, la stabilité de l'amitié première n'est pas une tendance naturelle. Donc nous ne devons pas appréhender la stabilité comme sens courant, car selon Derrida, seulement l'amitié première mérite la « *stabilité* ». C'est-à-dire, la stabilité au sein de l'amitié première n'est pas une caractéristique donnée ni spontanée, elle est acquise par l'expérience de survivre. Comme indiqué précédemment, l'amitié première demande toujours du temps, sa stabilité vient de l'expérience de survivance. En ce sens, l'amitié première implique une tendance de décision et de réflexion, car seulement les décisions fondées sur la réflexion « *donnent lieu à un jugement droit* »⁴². C'est

⁴⁰ Ibid. p 32.

⁴¹ Ibid. p 32.

⁴² Ibid. p 32.

pourquoi Aristote implique qu'il doit être difficile de juger et de décider, une décision critique et réfléchie ne saurait être ni rapide ni facile.

Ici nous constatons que l'étude sur l'amitié première chez Aristote ne quitte pas « *le temps* », puisque toutes les caractéristiques, telles que la stabilité, la confiance retournent finalement à la survivance qui demande et donne du temps.

*Il n'y a pas d'amitié stable sans confiance, mais il n'y a pas de confiance sans le temps. Il faut en effet la soumettre à l'épreuve du temps, comme le dit Théognis : il n'est pas possible de connaître l'esprit d'un homme ou d'une femme, avant d'avoir fait l'épreuve comme pour une bête de somme.*⁴³

Derrida même énonce que l'amitié engage du temps, puisque « *l'épreuve de la stabilisation, le devenir-ferme et fiable prend du temps. Car cette épreuve, cette expérience, cette traversée retire le temps, elle soustrait même le temps qu'il faut pour dominer le temps et vaincre la durée* »⁴⁴.

Amitié et Calcul

Comme nous l'avons indiqué précédemment, l'amitié demande, donne et gagne du temps, et il faut passer à l'acte pour que se manifeste l'épreuve de l'amitié première, Aristote implique que l'amitié deviendra un processus de choisir et préférer, ou autrement dit une sélection entre les amis.

Tout au début, Aristote implique l'amitié envers les inanimés au sein de la discrimination de l'aimant et l'aimé, ce qui selon Derrida ne correspond pas au principe général dans le cadre de l'amitié, tels que

⁴³ Aristote, *Ethique à Eudème*, Les Belles Lettres, 2011. 1237b 15.

⁴⁴ Jacques Derrida, *Politique de L'amitié*, Galilée, 2011. p 33-34.

l'égalité, la réciprocité, la symétrie etc. dans la mesure où cette dissymétrie est contradictoire avec les autres points de vue sur l'amitié chez Aristote, par exemple, l'amitié première qui prend du temps en gageant le temps par l'expérience de survivre.

Cependant, Derrida dénonce qu'il ne faut pas tout jeter de la discrimination entre l'aimant et l'aimé, bien qu'elle contredise la mutualité. Puisqu'il faut passer à l'acte si l'amitié est une expérience de survivance, qui sera futile sans le temps. En ce sens, c'est la discrimination entre l'acte d'aimer et la situation d'aimé qui pousse l'amitié à acquérir l'expérience de vivre ensemble, ce qui exige le temps. Donc en acte, l'amitié deviendra naturellement un processus de choisir et préférer, au sein de laquelle naît une préférence qu'ignorent les méchants, qui recommande une attribution préférentielle. Derrida énonce que c'est une leçon arithmétique, même une bonne hiérarchie, par laquelle Aristote parle des amis plutôt que de l'amitié.

Suite à cette hiérarchie de l'amitié chez Aristote, Derrida implique lors du processus du choix des amis, que la préférence du bien ne suffira pas dans le cadre de l'amitié, car il ne faut pas préférer seulement les bons en ignorant les méchants et les mauvais, mais il faut préférer certains amis parmi les bons. Selon Aristote, « *l'amitié première n'existe pas entre des personnes nombreuses, parce qu'il est difficile de mettre de nombreux hommes à l'épreuve* », Derrida le repère « *qu'il ne faut pas avoir trop d'amis parce que le temps manquerait pour les mettre à l'épreuve en vivant avec chacun* »⁴⁵. Autrement dit, nous ne pouvons pas d'avoir trop d'amis, car nous n'avons pas autant de temps pour vivre avec chacun en vue d'avoir

⁴⁵ Ibid. p 37.

l'épreuve de singularité, ce qui également prouve qu'il faut choisir, il faut élire le meilleur. Ainsi si nous n'avons pas assez de temps pour trop d'amis, pourquoi ne pas en choisir seulement certains avec qui nous puissions vivre ensemble en engageant l'épreuve de l'amitié ?

Mais selon quels critères pouvons-nous effectuer l'acte de choisir ou préférer les amis ? Selon quels principes pouvons-nous évaluer les amis afin d'élire le meilleur ? Qui sera le meilleur ami ?

Derrida propose que tout d'abord, il ne faut pas choisir un ami comme on choisit un vêtement, « *le choix de cette préférence (dans le cadre de l'amitié) réintroduit le nombre et le calcul dans la multiplicité de singularités incalculables, là où il aurait fallu ne pas compter les amis comme compter les choses* »⁴⁶.

Ensuite, comme indiqué dans les paragraphes précédents, cette préférence exige le temps afin d'acquérir la confiance, « *»*⁴⁷. Il faut avoir mangé tout un boisseau de sel avec quelqu'un avant de pouvoir lui faire confiance, de manière stable, certaine, éprouvée, dans la mesure où la confiance se renouvelle ou se réaffirme à chaque instant en soustrayant le temps. La stabilité du fiable nous apparaît sous « *l'espèce de la continuité, de la durée ou de la permanence* »⁴⁸, ce qui éventuellement correspond à « *la leçon arithmétique* » de Derrida.

Finalement, suite à l'épreuve du temps dans le cadre de l'amitié, il ne faut pas avoir des amis nombreux, ce qui ne signifie pas le nombre ni la multiplicité en général mais un trop grand nombre.

Certes il est possible d'en aimer plus d'un, ou en nombre, mais

⁴⁶ Ibid. p 37.

⁴⁷ Aristote, *Ethique à Eudème*, Les Belles Lettres, 2011. 1237b 34.

⁴⁸ Jacques Derrida, *Politiques de L'amitié*, Galilée, 2011. p 38.

point trop. Autrement dit, ce n'est pas le nombre qui est interdit, ni le plus d'un, mais le nombreux, sinon la foule. Puisqu'il « *n'est pas possible d'être en acte, effectivement, activement, présentement à l'endroit de nombreux qui est plus que le simple nom...point d'appartenance ou de communauté amicale qui soit présente, et d'abord présente à elle-même, en acte, sans élection ou sans sélection* »⁴⁹. Ainsi l'amitié ne se présente pas sans l'expérience de vivre, en conséquence, il n'est pas possible d'avoir trop d'amis.

Ici nous constatons qu'il n'y pas d'amitié sans le temps. Suite à l'exigence du temps, l'essentiel de l'amitié réside dans un processus de préférence de certains amis. En ce sens, il n'y a jamais d'amis nombreux, nous devons élire les meilleurs amis.

Aristote énonce que l'amitié première qui exige du temps et qui insiste sur l'acte de préférence des amis, est fondée sur la vertu, sa caractéristique « première » qui permet de nommer toutes les autres s'engage par la vertu d'une tendance naturelle. « *Dès lors que l'amitié n'a pas et surtout ne doit pas avoir la fiabilité d'une chose naturelle ou d'une machine, dès lors que sa stabilité n'est pas donnée par la nature mais se gagne, comme constance et confiance, à travers l'endurance d'une vertu* »⁵⁰. Donc Aristote préfère ajouter qu'il est beaucoup plus beau de dire vertu que nature. Le plaisir au sein de l'amitié première, le plaisir qu'il faut, c'est le plaisir immanent de la vertu. Ainsi l'amitié première implique la vertu, ainsi que l'égalité de la vertu.

Nous pouvons dire que tous les genres d'amitié peuvent exiger l'égalité et la réciprocité, par exemple, l'amitié d'utilité est évidemment le

⁴⁹ Ibid. p 37.

⁵⁰ Ibid. p 41.

résultat d'une poursuite d'utilité mutuelle. Mais il n'y a que l'amitié première qui exige une égalité de vertu entre les amis, dans ce qui les rapporte réciproquement les uns aux autres, au sein de laquelle, nous trouvons que « *l'ami est absolument bon et absolument ou simplement ami lorsque ces deux qualités s'harmonisent, lors qu'elles sont en symphonie l'une avec l'autre* »⁵¹. Ainsi l'amitié première est finalement l'envers de l'égalité de la vertu, la symétrie reprend le pouvoir dans le cadre de l'amitié.

1.1.3 Discordances au sein de la pensée aristotélicienne sur l'amitié

De la distinction entre « *aimant* » et « *aimé* », jusqu'à l'amitié première, Derrida ne peut pas continuer de relire l'amitié d'Aristote, au sein de laquelle il détecte une contradiction entre les points de vue principaux.

En premier lieu, Derrida implique que nous ne pouvons pas nous représenter une telle égalité dans la vertu, qui se gagne par l'existence plutôt que par une tendance spontanée, parce qu'il n'y rien qui peut la mesurer. C'est pourquoi Derrida dénonce « *comment nous pouvons calculer une égalité non naturelle et dont l'évaluation reste à la fois immanente* »⁵² ?

En second lieu, comme nous l'avons indiqué précédemment, la distinction entre aimant et aimé signifie une hiérarchie de la dissymétrie, ce qui est approuvé par Aristote lui-même. Cependant l'amitié première d'Aristote exige une égalité de la vertu, ce qui implique une tendance à la symétrie. Comment concilier la symétrie et la dissymétrie, surtout la

⁵¹ Ibid. p 39.

⁵² Ibid. p 42.

terrible, si bonne et si juste dissymétrie, dans un même contexte ?

Face aux discordances dans la pensée aristotélicienne, comment pouvons-nous trouver une conciliation ? D'un côté, comme indiqué dans le paragraphe précédent, la hiérarchie dissymétrique au sein de la distinction entre l'« *aimant* » et l'« *aimé* » est si bonne, juste et géniale, surtout l'amour de la nourrice, de la mère à l'enfant, démontre bien la qualité de l'acte « *aimer* », nous ne pouvons pas ignorer le privilège de l'aimant sur l'« *aimé* ». Mais d'un autre côté, l'amitié exige un échange mutuel, sans lequel l'amitié ne serait pas valable. Par conséquent, l'égalité et la réciprocité sont indispensables dans le rapport d'amitié. Donc c'est un choix antinomique, car la symétrie et la dissymétrie ne seront jamais conciliées. Face à ce dilemme, Derrida ne propose pas de donner une conclusion définitive, en revanche, il préfère continuer à relire la *philia* chez les autres philosophes de l'Antiquité, tels que Cicéron Montaigne etc. afin de trouver les caractéristiques générales de l'amitié antique.

Ici nous allons pénétrer jusqu'à Cicéron pour que la *philia* puisse se montrer complètement.

1.1.4 L'Exemplaire

A l'époque antique tardive, l'amitié était le sujet principal dans les poésies, grâce auxquelles elle était glorifiée comme une des plus grandes affections entre les amis. En ce sens, l'amitié se définit également comme une grande affection morale entre individus dans cette période. Parmi les propositions d'amitié comme une grande affection entre humains, celle de Cicéron est la plus connue.

Chez Cicéron, l'amitié authentique est un des sentiments les plus dignes entre les personnes. Dans son livre « *De Amicitia* », il déclare que « *l'amitié rend plus merveilleuses les faveurs de la vie, et ses coups durs, en communiquant et partageant, plus légers* »⁵³. Ainsi l'amitié est l'accord sur toutes choses joint au dévouement et à l'affection, elle est le plus précieux des biens.

La sagesse et la vertu

Mais il nous faut remarquer qu'entre la discrimination de « *l'amitié vraie et parfaite* » et « *l'amitié vulgaire et médiocre* », Cicéron accorde automatiquement sa préférence au premier genre d'amitié telle qu'il l'a décrite dans son œuvre. « *Je parle de l'amitié vraie, de l'amitié parfaite, telle que l'ont connue les rares personnages que l'on cite* »⁵⁴. Il ne nie pas le charme de l'amitié vulgaire et ordinaire. Mais d'après Cicéron, ce dont nous parlons, l'amitié qui compte, c'est l'amitié vraie et parfaite. Cicéron lui confère deux caractéristiques, qui sont la sagesse et la vertu.

De prime abord, l'amitié ne peut exister que chez les hommes de bien. Il annonce qu'« *une amitié entre hommes de bien a de si puissants avantages que je peux à peine les décrire* »⁵⁵. Parce que « *quoi de plus agréable que d'avoir quelqu'un à qui l'on ose tout raconter comme à soi-même ? De quoi serait fait le charme si intense de nos succès, sans un être pour s'en réjouir tout autant que nous ?* »⁵⁶. Selon Cicéron, l'amitié contient une foule de possibilités, telles que les richesses, la puissance, les plaisirs ou les honneurs. En d'autres termes,

⁵³ Cicéron, *Dialogue sur l'amitié*. Traduit par A.LEGOUÉZ.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid.

les avantages que les gens poursuivent dans une certaine situation, peuvent se présenter concurremment dans l'amitié, « *c'est pourquoi eau ni feu ne nous font plus d'usage que l'amitié* »⁵⁷.

Ensuite, selon Cicéron, ce n'est pas la faiblesse et l'indigence de l'homme qui le pousse à établir un échange de services, « *le manque* » n'est pas le fondement de l'amitié. L'amitié est au contraire le révélateur d'une nature humaine dans la mesure où un besoin d'aimer pousse l'homme vers l'amitié. « *Cela tendrait à prouver que l'amitié est issue de la nature, plutôt que de l'indigence* »⁵⁸. L'homme le plus confiant, le plus vertueux et le plus sage sera celui qui entretiendra le plus d'amitiés. De façon similaire à Aristote, il hérite du caractère de l'amitié vertueuse, par conséquent, la vertu joue un rôle indispensable dans la pensée de Cicéron, il précise que certains aiment mieux les richesses, la santé ou le pouvoir, les honneurs, de même certains préfèrent les plaisirs, mais selon lui, tous ces choix « *reposent moins sur nos résolutions que sur les fantaisies de la fortune* »⁵⁹ qui sont précaires et incertaines. Seulement ceux qui « *placent dans la vertu le souverain bien, leur choix est certes lumineux* »⁶⁰, parce que c'est la vertu qui fait naître l'amitié authentique, et en conséquence la retient. Sans vertu, l'amitié ne sera pas possible.

Ici nous constatons que la vertu se trouve également dans la pensée de Cicéron sur l'amitié, de même que dans celle d'Aristote. La vertu joue un rôle important dans le cadre de l'amitié antique. Mais la vertu aristotélicienne est totalement différente, ici, de celle de Cicéron. Puisque dans le premier cas, la vertu est clairement une tendance qui s'acquiert

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid.

plutôt qu'une tendance naturelle, ce sur quoi Aristote insiste fortement et ce que Derrida critique, car il est impossible de la mesurer. Cependant, chez Cicéron, la vertu est une tendance humaine naturelle, spontanée qui unit les êtres humains, et qui en conséquence va soutenir l'amitié elle-même. Ainsi l'amitié de l'Antiquité se divise sur la vertu qui ne peut pas être mesurée. C'est pourquoi Derrida ne parle plus de la vertu dans sa critique plus tard.

Le sentiment de l'existence de soi-même

Ce qui est important dans la pensée de Cicéron sur l'amitié, c'est le mot clef « *Exemplaire* » qui selon Derrida signifie une tendance de sentiment envers soi-même.

Selon Derrida, la distinction cicéronienne entre les deux amitiés « *vraie et parfaite* » ou « *vulgaire et médiocre* » ne va pas sans une note arithmétique. Parce que cette distinction implique la rareté de l'amitié parfaite et le petit nombre d'amis. Autrement dit, dans le domaine de l'amitié parfaite, Cicéron confère un caractère « *la rareté* » c'est-à-dire « *le petit nombre* » à l'amitié vraie.

En premier lieu, la vertu et la rareté se tiennent relativement l'une à l'autre, les gens qui méritent d'être cités par Cicéron dans le cadre de l'amitié authentique, sont les grands personnages, telles que Caius Fabricius, Manuis Curius, Tiérius Corunicianus. Par ailleurs la vertu détermine la rareté d'amis.

En deuxième lieu, Cicéron se sert du mot « *Exemplaire* » au sein de la recherche de l'amitié parfaite. *Tamquam exemplar aliquod intuetur sui, « celui qui a devant les yeux un ami véritable a devant soi comme sa propre image idéale*

»⁶¹.

Selon Derrida, le mot « *Exemplaire* » implique deux nuances. D'un côté, il implique l'original, le type, le modèle. D'un autre côté, il signifie la copie, la reproduction. Les deux sens cohabitent à l'égard de l'amitié parfaite, et par conséquent, l'amitié est ou paraît être la même. En ce sens, Derrida préfère poser la question suivante : entre le même et l'autre, quel est l'espoir absolu, s'il tient à l'amitié parfaite ou s'il pré-illumine l'avenir de l'amitié ? De même, Derrida implique que la réponse cicéronienne penche décidément d'un côté, disons le même plutôt que l'autre.

Entre le choix de « *même* » et « *autre* », Derrida propose une autre manière facile pour y accéder, afin de mieux montrer la tendance envers soi-même chez Cicéron. « *En deux, trois ou quatre mots, l'ami, est-ce le même ou l'autre ? Cicéron préfère le même, il croit pouvoir le faire, il croit que préférer, c'est toujours cela : si l'amitié projette son espoir au-delà de la vie, un espoir absolu, un espoir incommensurable, c'est parce que l'ami est, comme il le dit la traduction de notre propre image idéale* »⁶². Ainsi l'ami selon Cicéron est un double idéal du soi-même, autrement dit, c'est un autre soi-même, le même que soi en mieux.

En troisième lieu, Derrida implique que la préférence cicéronienne du même signifie une tendance au narcissisme.

Premièrement, Derrida détecte une tendance à l'immortalité chez Cicéron, ce que révèle le rêve de Narcisse. Puisque selon Cicéron, la rareté qui est la qualité précieuse de l'amitié parfaite vient de la caractéristique « *illuminer* ». Précisément, l'amitié vraie et parfaite illumine

⁶¹ Ibid.

⁶² Jacques Derrida, *Politiques de L'amitié*, Galilée, 2011. p 20.

elle-même, en même temps, elle fait resplendir les autres choses. « *Elle donne à voir, elle rend plus resplendissantes les choses heureuses ou réussies ; elle fait naître le projet, l'anticipation, la perspective, la providence d'un espoir qui d'avance illumine l'avenir portant ainsi la renommée du nom par-delà la mort* »⁶³. Si nous nommons ou citons les meilleurs amis, ceux qui ont illustré l'amitié vraie et parfaite, c'est parce que celle-ci vient illuminer, dans la mesure où une projection narcissique de l'image idéale, de sa propre image idéale s'inscrit déjà dans la légende. Cicéron même déclare que grâce à ce « *illuminer* », « *les absents deviennent présents, les pauvres riches, les faibles forts et, ce qui est plus difficile à dire, les morts sont vivants ; tant ils inspirent d'estime, de souvenirs, de regrets à leurs amis...les uns semblent avoir trouvé le bonheur dans la mort et les autres dans une vie digne d'éloges* »⁶⁴. Ainsi, par la puissance de l'amitié vraie et parfaite qui illumine, Derrida a découvert la tendance au narcissisme.

Deuxièmement, selon Derrida, le mot « *Exemplaire* » même est une signification du narcissisme. Comme indiqué précédemment, « *Exemplaire* » signifie une image idéale du soi-même, l'ami est d'après Cicéron un autre soi-même. En conséquence, l'amitié s'enferme dans le cadre de soi-même, elle ne serait pas une relation qui exige la réciprocité mutuelle. Mais d'après Derrida, l'amitié était, est, sera toujours une relation qui requiert des échanges mutuels entre les amis, bien qu'il propose une nouvelle formule amicale qui contredit la tradition antique sur l'amitié. Il insiste que l'amitié n'existerait plus si elle s'encroûte dans le même en ignorant l'autre. Donc « *Exemplaire* » qui préfère le même

⁶³ Ibid. p 19- 20.

⁶⁴ Cicéron, *Laelius de Amicitia*, Les Belles Lettres, texte établi et traduit par R.Combes, p 16.

signifie une tendance au narcissisme.

Certes, l'amitié parfaite cicéronienne est une révélation qui illumine toutes les autres choses, même la différence entre la vie et la mort. En tant que concept littéraire, la glorification de l'amitié vraie et parfaite cicéronienne n'est pas la cible de Derrida. Puisque Derrida ne se concentre pas sur l'amitié fondée sur la demande naturelle des êtres humains.

Mais Derrida s'oppose à la tendance au narcissisme au sein de l'amitié vraie cicéronienne qui ne s'oriente que vers soi-même en supprimant autrui. Autrement dit, selon Derrida, si l'ami est un autre soi-même, l'amitié sera un sentiment de sa propre existence. Si la réciprocité mutuelle n'existait plus au sein de l'amitié, un autre genre de dissymétrie différente de celle aristotélicienne surgirait facilement, l'amitié ne serait plus l'amitié.

Ici nous devons rajouter que selon Derrida, la tradition antique sur l'amitié, suivie par Montaigne est marquée comme encore un représentant de la *philia*, dans la mesure où l'amitié de Montaigne succède à la tradition antique. En conséquence l'amitié souveraine chez Montaigne est incontournable lors de la relecture de l'amitié.

1.1.5 L'amitié souveraine de Montaigne

L'œuvre de Montaigne sur l'amitié, fut écrite en 1580. Nommée et titrée « *De L'amitié* », c'est une partie de « *Les Essais* », livre par lequel Montaigne rend hommage à son grand ami La Boétie. Donc c'est un texte qui relate l'amitié que Montaigne a vécue avec La Boétie, dans

lequel la relation amicale est considérée comme un mélange de deux âmes pour n'en former plus qu'une.

Mais ici, comme c'est une relecture de Montaigne par les yeux de Derrida, il faut préciser que la confusion d'âme de Montaigne signifie une « *indivisibilité* ».

Selon Montaigne, l'indivisibilité résout une des apories d'Aristote, Aristote avait défini que le vrai ami est une seule âme en deux corps. Suite à cette définition, Montaigne précise que cette définition de vrai ami est une définition « *doublement singulière* ». Puisque d'après la définition d'Aristote du vrai ami, l'ami est comme une seule âme (singularité) mais en deux corps (duplicité). Lors de cette définition, tous les calculs sont impossibles, parce que les derniers mots perdent leurs sens. « *L'impossibilité de ce calcul, la ruine du sens courant des mots, l'avalanche des absurdités logiques et grammaticales, c'est à de tels signes qu'on reconnaît la différence entre l'amitié souveraine et les autres (genres) d'amitiés* »⁶⁵.

Donc Montaigne préfère définir l'amitié comme une convenance des volontés. Il souligne que le mot « *convenance* » convient parfaitement à une communauté indivisible de l'âme entre deux personnes qui s'aiment. Quand les amis se conviennent, quand ils se vont bien l'un à l'autre, autrement dit, quand les amis vont bien ensemble, qu'ils s'entendent à venir l'un vers l'autre, « *la division affecterait seulement les corps, elle ne toucherait pas l'âme de ceux qui s'aiment ainsi d'une amitié souveraine* »⁶⁶, cela signifie l'indivisibilité de l'âme ou de l'amitié. Selon la définition de l'indivisibilité, nous constatons que Montaigne confère à l'amitié souveraine le titre

⁶⁵ Ibid. p 203.

⁶⁶ Ibid. p 204.

d'amitié parfaite.

Nous voyons bien que la dissymétrie se trouve également chez Montaigne. Dans son amitié souveraine, la confusion d'âme implique une préférence du soi-même, ce qui ne diffère pas de « *l'Exemplaire* » de Cicéron. Montaigne dénonce un autre corps qui partage la même âme en abandonnant « *un autre soi-même* ». N'est-elle pas une dissymétrie plus radicale qui préfère le soi-même en ignorant l'autre ? N'est-elle pas une tendance équivalente à celle de Cicéron ? Ainsi nous pouvons conclure que l'amitié souveraine de Montaigne est un genre d'amitié dissymétrique, caractérisée par une unicité improbable et aléatoire. Elle est une transcendance de disproportion, une dissymétrie infinie, une démutualisation.

A tout prendre, Derrida n'approuve pas l'amitié de l'Antiquité, ni l'aristotélicienne, ni la cicéronienne. D'après lui, la dissymétrie dure toute l'époque de l'Antiquité, ce qui vide la signification de l'amitié, malgré la diversité de l'amitié antique, telles que l'amitié première, l'amitié vraie, ou l'acte d'aimer etc. Précisément, la dissymétrie domine la *philia* tout au long de l'époque antique, bien que l'amitié aristotélicienne et l'amitié cicéronienne ne soient pas identiques en contenu substantiel. Par exemple, la dissymétrie au sein de la distinction entre aimant et aimé, ainsi que dans l'amitié vraie et parfaite cicéronienne, nient toutes deux l'égalité et la réciprocité, dans la mesure où la volonté ainsi que l'acte du soi-même contrôle tout au long le processus de la *philia*, l'amitié n'est plus une relation mutuelle, mais elle a tendance à se concentrer seulement sur elle-même. En ce sens, l'amitié ne sera plus un amour,

mais une violence qui tente de disposer d'autrui au nom de l'amitié parfaite. En tant que branche principale de l'histoire de l'Occident sur l'amitié, la tradition antique n'est pas approuvée par Derrida lors du processus de relire l'amitié.

Avant de nous immerger totalement dans l'amitié derridienne qui corrige la tendance de la dissymétrie qui domine la tradition antique, nous souhaitons faire une investigation sur l'amitié dans le confucianisme dans la deuxième partie de ce 1^{er} chapitre. Nous allons trouver que ces deux cultures différentes se croisent sur plusieurs points de vue, bien qu'elles diffèrent sous certains aspects plus difficiles à envisager.

1.2 L'amitié dans le confucianisme

Le confucianisme est l'une des plus grandes tendances idéologiques de l'histoire de la Chine, qui se trouve dans la philosophie, la morale, la politique, et, dans une certaine mesure, la religion. Elle s'est développée pendant plus de deux millénaires avec toutes les mutations historiques de la Chine. Autrement dit, le confucianisme a été élaboré à l'époque d'avant l'Empire à partir de l'œuvre attribuée au philosophe Confucius⁶⁷. C'est pourquoi « *Les Analectes* » ou « *Entretiens de Confucius* » est considéré comme l'œuvre la plus remarquable tout au long du développement dans le confucianisme. Ensuite après avoir été confrontée à « *cent écoles de pensée concurrentes* »⁶⁸ pendant la Période des Royaumes Combattants, elle fut imposée par l'empereur Wudi (156~87 av. J.-C) des Han en tant que doctrine d'État et l'est restée jusqu'à la fondation de la République de Chine (1911), bien qu'elle se présente comme le néoconfucianisme, le nouveau confucianisme dans des époques historiques différentes. Après la fondation de la République Populaire de la Chine, le confucianisme reste toujours une tendance idéologique importante, par laquelle la nouvelle Chine propose le concept de « *la société de l'harmonie* » dans le but de guider le développement humain social.

Comme indiqué précédemment, Confucius est considéré comme l'ancêtre le plus important tout au long du développement dans le confucianisme. Cependant, nous ne pouvons pas ignorer les autres représentants confucéens tels que Mencius, Xun Zi, Mo Tzu etc. qui sont

⁶⁷ Kongfuzi, Maître Kong, 孔夫子 (551-479 av. J.-C.), connu en Occident sous le nom latinisé de Confucius.

⁶⁸ 百家争鸣. Une période philosophiquement fertile où les figures les plus importantes dans le confucianisme développent les aspects éthique et politique dans le confucianisme en concurrence pour gagner la confiance des dirigeants à l'aide de l'argumentation et du raisonnement.

indispensables quant à la progression dans le confucianisme.

Le confucianisme se penche particulièrement sur le thème de la nature humaine, c'est un thème principal qui se trouve chez Confucius, Mencius, Mozi etc. où elle se différencie en contenu substantiel mais ne dévie jamais de la recherche de la bonne nature humaine. Parmi ces recherches autour de la nature humaine, la recherche des relations sociales, politiques, familiales sont inévitables. En conséquence, l'amitié est un concept qui couvre toutes les relations humaines, bien qu'étant une notion, l'amitié n'est pas souvent mentionnée. Ici nous pouvons pénétrer dans le premier stade de l'amitié confucianiste : sa diversité.

1.2.1 La diversité du concept d'amitié dans le confucianisme

N'étant qu'une notion, l'amitié n'est pas un sujet important dans le cadre dans le confucianisme. A partir de Confucius, en passant la période de « cent écoles de pensée » et le sommet dans le confucianisme avec la dynastie de Han, jusqu'au néoconfucianisme, même le nouveau confucianisme, la notion d'amitié ne tient jamais une place importante, bien que la plupart des recherches sur la nature humaine soient déjà dans le domaine de l'amitié, notamment l'ami est un thème souvent traité. De même, les autres relations humaines, telles que familiales, politiques sont toutes traitées dans le cadre de l'amitié confucéenne. En ce sens, nous pouvons dire que d'un côté, le thème de l'amitié confucéenne est dans une certaine mesure ambigu, et d'un autre côté, qu'il couvre presque

toutes les relations humaines, ce qui équivaut à la *philia* au sein de la philosophie de l'Antiquité.

La recherche sur l'amitié a franchi un pas important chez Mencius, d'après qui les relations principales de la société comportent cinq aspects, tels que l'amitié entre souverain et peuple, celle entre père et fils, celle entre mari et femme, celle entre frères, celle entre amis. Ici nous constatons la diversité de l'amitié confucéenne, qui se retrouve également au sein de la *philia*.

Précisément, l'amitié dans le confucianisme et celle de l'Antiquité antique ne sont pas équivalentes à l'amitié courante de l'époque contemporaine, où l'amitié est une inclination réciproque entre deux personnes (ou plus) n'appartenant pas à la même famille.

D'un côté, il existe trois genres d'amitié dans le cadre de l'amitié dans le confucianisme. D'après les relations entre père et fils, entre mari et femme, entre frères, entre amis, entre souverain et peuples, nous généralisons les trois genres d'amitiés comme suit : l'amitié familiale, l'amitié politique et l'amitié courante. De même, Mencius détaille les vertus exigées de chaque genre d'amitié.

孟子曰：“使契为司徒，教以人伦，父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”。⁶⁹

Entre père et fils, il faudra l'amour paternel du père envers le fils, et le respect parental du fils envers le père. Entre souverain et peuples, il faudra la protection du souverain envers le peuple, et la fidélité en retour. Entre mari et femme, il faudra l'attention et le respect. De façon similaire,

⁶⁹ Mencius, *Mencius – fragments de Teng Wen Gong*.

le respect et l'amour fraternel sont exigés de l'amitié entre frères, la confiance est demandée entre amis. Ainsi l'amitié dans le confucianisme englobe presque toutes les relations humaines.

D'un autre côté, la tradition de l'amitié est caractérisée par la diversité. Par exemple, la *philia* chez Aristote propose trois genres d'amitiés, telles que l'amitié civique, familiale et courante.

En premier lieu, l'amitié civique est une branche importante au sein de la pensée d'Aristote, chez qui l'amitié civique, c'est-à-dire politique, est un genre d'amitié d'utilité. Mais ce genre d'amitié d'utilité est assez solide, car l'intérêt commun décide de l'équilibre de la communauté. En ce sens, Aristote peut traiter le problème de la justice qui vient de l'harmonie de la communauté. C'est pourquoi Aristote énonce que l'amitié politique est une garantie de la justice, par laquelle, toutes les constitutions⁷⁰ peuvent fonctionner dans un état de concorde d'où naît la justice. Et Derrida conclut que selon Aristote, « *friendship appears (there) in the same proportion as justice* »⁷¹ or « *if man is a political being, political friendship is only a kind of friendship, that which he calls concord (homonomia)* »⁷².

En second lieu, comme dans le confucianisme, Aristote traite également de l'amitié familiale, telle que l'amitié entre père et fils, et celle entre le mari et sa femme, font partie de l'amitié entre inégaux. Puisqu'elle est fondée sur un rapport entre l'inférieur et le supérieur. En ce sens « *il y a bien encore égalité proportionnelle, mais il n'y a plus d'égalité*

⁷⁰ La relation de similitude qui unit l'âme au corps, l'ouvrier à l'instrument, le maître à l'esclave, ne donne pas lieu à association, car ils ne forment pas deux êtres distincts.

⁷¹ Ibid.

⁷² Derrida « The politics of friendship », be presented in an APA symposium on Law and Society, December 30, 1988.

numérique »⁷³, ces amitiés familiales appartiennent à l'amitié dissymétrique qui exclut la réciprocité affective.

Si nous mettons en regard l'amitié dans le confucianisme qui couvre toutes les relations humaines, et la *philia* qui traite aussi de l'amitié politique et familiale, nous découvrons que sur la diversité de l'amitié, le confucianisme et la tradition antique sont identiques.

1.2.2 L'importance de la vertu

La vertu joue un rôle incontournable à l'égard de l'amitié dans le confucianisme. Puisque, la vertu est tout d'abord exigée dans toutes les relations humaines, telles que l'amitié sociale, politique ou familiale. En même temps, la vertu est un facteur décisif de « *Jun Zi* »⁷⁴ chez Confucius. En effet la vertu traverse tout au long la tradition culturelle chinoise.

La vertu est exigée dans la vie sociale humaine.

Mencius tient compte de la vertu exigée au sein de la vie sociale humaine. Comme nous venons de l'indiquer, les trois genres d'amitiés principales chez Mencius demandent des vertus précises en fonction de circonstances différentes. Par exemple, au sein de la relation entre père et fils, chaque côté doit respecter sa propre vertu s'ils ont envie de maintenir leur amitié. C'est-à-dire, en tant que composante de la relation entre père et fils, le père doit disposer de la vertu d'amour paternel

⁷³ Aristote, *Ethique à Eudème*, VII, chapitre 3, 2. Version traduite par Pierre Maréchaux.

⁷⁴ L'homme de qualité, qui connaît le juste en visant à l'universel.

envers le fils. Cependant, en retour, le fils doit respecter le père. La vertu réciproque au sein de la relation est exigée pour que l'équilibre puisse être maintenu et par conséquent que l'amitié puisse persister.

De plus, Mencius explique que la vertu réciproque n'est pas seulement exigée de l'amitié familiale. En effet chaque genre d'amitié suppose sa propre vertu. Par exemple, la sympathie est une vertu indispensable du souverain envers son peuple. En retour, les peuples doivent respecter l'autorité du souverain. De façon similaire, la confiance est une vertu indispensable entre amis, la fidélité est indispensable pour les femmes envers leurs maris etc. Mencius généralise cinq vertus les plus courantes et importantes, telles que la fidélité, les rites, l'honnêteté, la piété, dans le but de montrer l'importance de la vertu au sein de l'amitié.

«Jun Zi » qui signifie exemplaire d'homme vertueux

Dans « *Les Analectes* », le premier chapitre concerne la vertu dans la vie commune, au sein de laquelle, « *Jun Zi* » apparaît comme une personne qui cherche à s'améliorer sans cesse, en étant plus vertueux pour devenir une personne exemplaire. Selon Confucius, en tant qu'être humain social, l'homme qui peut garder des vertus différentes selon les circonstances diverses au sein de la vie commune est « *Jun Zi* », dans la mesure où « la qualité de l'homme noble n'étant pas déterminée exclusivement par sa naissance, mais dépend aussi et surtout de sa valeur comme être humain accompli »⁷⁵. Ainsi « *Jun Zi* » est l'homme de qualité et l'homme de bien, par opposition à l'homme de peu.

⁷⁵ Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Seuil, 1997. p 67.

*L'homme de bien connaît le Juste, l'homme de peu ne connaît que le profit*⁷⁶.

*L'homme de bien est impartial et vise à l'universel ; l'homme de peu, ignorant l'universel, s'enferme dans le sectaire*⁷⁷.

« *Jun Zi* » est un concept important dans le confucianisme, par lequel, les confucianistes tentent de guider les êtres humains vers l'amélioration pour devenir une personne exemplaire. C'est un processus sans fin, puisque les vertus à apprendre ne sont pas définitives selon les circonstances sociales diverses. Mais Confucius définit certaines vertus principales comme les caractères basiques de « *Jun Zi* ».

D'abord, l'honnêteté ou la fidélité est la vertu fondamentale de « *Jun Zi* ». Car d'après Confucius, « *en tant qu'être humain, l'honnêteté ou la fidélité est la plus grande différence entre les hommes vertueux et les hommes vils. Les hommes vils vont finalement être punis par le règlement de la nature à cause de leur malhonnêteté* »⁷⁸. Ainsi en tant qu'être humain, il faut au moins avoir l'honnêteté et la fidélité si nous voulons nous améliorer pour être un exemplaire vertueux.

Ensuite, la bienveillance est une composante importante de « *Jun Zi* ». Confucius insiste sur la bienveillance qui est une façon indispensable d'être ses disciples, puisque tout sera non significatif sans la bienveillance. C'est-à-dire, pour être disciple de Confucius, il faut avoir la bienveillance comme un aspect fondamental de sa personnalité. Parce que selon Confucius, le développement de la morale est le plus important par rapport aux développements du politique, de la science, de la littérature. Un Etat fondé sur la bienveillance est beaucoup plus significatif que

⁷⁶ *Les Analectes*, IV, 16.

⁷⁷ *Ibid.*, II, 14.

⁷⁸ *Les Analectes*. Textes originaux : 人之生也直，罔之生也幸而免.

celui fondé seulement sur la base des développements matériels. Donc dans « *Les Analectes* », il indique « *mes disciples sont des êtres bienveillants. Précisément, ils respectent les parents dans la famille, ils montrent de la politesse envers les autres personnes publiques. De même, ils sont modestes, fidèles lors de la communication publique. Ils se comportent dans la vie commune avec la prudence, ils s'enrichissent moralement en vue d'améliorer leur qualité personnelle* »⁷⁹. D'ailleurs, Confucius prend un proverbe vocatif mais aussi interrogatif pour souligner l'importance de la bienveillance, « *comment accomplissons-nous la politesse sans la bienveillance ? Comment arrivons-nous au bonheur sans la bienveillance ?* »⁸⁰.

Finalement, il faut indiquer que, d'après Confucius, la bienveillance de « *Jun Zi* » n'est pas un donné par nature. En revanche, elle est requise et acquise a posteriori par l'entraînement spontané du comportement. Généralement, pour posséder la bienveillance et par conséquent s'approcher de « *Jun Zi* », Confucius insiste sur cinq exigences par rapport au comportement du soi, telles que, être respectueux, être compréhensif, être fidèle, être studieux, et être compatissant⁸¹. Car le respect des autres évite le déshonneur, la compréhension s'adresse au soutien, la fidélité s'associe à la confiance, la qualité de travailleur conduit à la réussite, et la compassion de l'empereur mène à la révérence du peuple.

Les vertus qui viennent d'être énumérées sont les façons d'être indispensables à « *Jun Zi* », par lesquelles nous constatons que « *Jun Zi* »

⁷⁹ *Les Analectes*. Textes originaux : 弟子，入則孝，出則悌，謹而信，泛愛眾，而親仁。行有余力，則以學文。

⁸⁰ *Les Analectes*. Textes originaux : 人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？

⁸¹ *Les Analectes*. Textes originaux : 恭、寬、信、敏、惠。

est en effet un gentilhomme qui possède les propres vertus selon les circonstances différentes. En tant que membre de la famille, « *Jun Zi* » a acquis la vertu de fidélité, en tant que membre de la société, il dispose de la sagesse, en tant qu'être humain, il montre de la bienveillance etc. Enfin, « *Jun Zi* » est un gentilhomme vertueux qui s'adapte à toute circonstance quelconque comportant les propres vertus, qui suit la même direction que Mencius qui cherche les vertus selon les relations humaines diverses. Ainsi la vertu est un facteur indispensable de la vie sociale.

Par les vertus associées à « *Jun Zi* », nous constatons que Confucius met l'accent sur la vie commune, car toutes les vertus citées sont effectuées au sein de la communauté. Parmi ces vertus, aucune ne concerne l'intérêt personnel, au contraire, tout est en vue de l'excellence de la personnalité pour perfectionner les relations communes entre soi et autrui. Etant donné que l'amitié confucéenne représente toutes les relations humaines sociales, nous pouvons conclure que la vertu joue un rôle incontournable à l'égard de l'amitié.

En tant que fondation dans le confucianisme, le « *Ren* » est une théorie de synthèse de vertus.

En général, le « *Ren* » naît à l'époque des Printemps et des Automnes (722-481 av. J.-C) comme un concept de synthèse de vertus. Il devient une doctrine morale grâce aux confucianistes, notamment grâce à Confucius, chez qui le « *Ren* » n'intègre pas que les vertus, mais aussi la vie politique. Dans la mesure où les vertus se comportent comme la fondation dans le confucianisme.

D'un côté, à l'époque d'avant Confucius, le « *Ren* » implique une synthèse de vertus, au sein de laquelle toutes les vertus morales, telles que la fidélité, la sagesse, la politesse etc. méritent ce concept. Mais à cette époque là, en tant que système théorique, il ne se révèle pas important.

D'un autre côté, en tant que doctrine, le « *Ren* » revêt une importance décisive chez Confucius, par qui le « *Ren* » devient une doctrine qui guide la vie commune, autrement dit, le « *Ren* » est un critère moral de la société, qui inclut les vertus au sein de vie sociale ainsi que politique, bien qu'il n'ait toujours pas une définition précise. Il apparaît une centaine de fois dans « *Les Analectes* » de Confucius, ce qui révèle son importance non négligeable. D'après Confucius, le « *Ren* » n'est pas simplement une synthèse de vertus, mais aussi une doctrine à appliquer à la vie commune et politique, sans laquelle « *Jun Zi* » ne trouverait plus sa racine morale, de même que l'harmonie de la société perdrait sa garantie. Nous pouvons l'expliquer par deux aspects.

D'abord, le « *Ren* » signifie originellement une relation amicale entre les êtres humains. Confucius le définit une fois : le « *Ren* » implique un acte d'aimer les autres⁸², ce qui implique une tendance de relation sociale. En ce sens nous pouvons dire que l'amitié est la vertu même dans le cadre dans le confucianisme. Puisque si nous pouvons effectuer l'acte d'aimer les autres lors de la communication familiale, sociale ou politique, ce qui correspond aux vertus exigées dans le confucianisme selon les circonstances humaines diverses, nous allons certainement trouver l'équilibre des relations humaines, ainsi que l'état d'harmonie de la société.

⁸² *Les Analectes*. Textes originaux, 仁者爱人.

Ensuite, le « *Ren* » est une synthèse abstraite des vertus, dans la mesure où la doctrine morale de la société ne manque pas de vertus. Parmi toutes les vertus citées dans le cadre du « *Ren* », celles de l'amour et le respect filial sont les principales, ce qui est, selon Confucius, l'exigence humaine la plus ordinaire. Si nous appliquons les vertus citées précédemment à la pratique, nous devons aimer les parents et les frères en tant que membres de la famille, nous devons aimer les autres personnes au sein de la communauté sociale. De plus, dans le domaine du politique, les peuples doivent garder la fidélité et la confiance envers leur souverain, le souverain doit protéger les peuples en retour, si nous avons envie de trouver un équilibre politique fondé sur l'application du « *Ren* ». Selon les circonstances humaines diverses, en tant que synthèse de vertus, le « *Ren* » énumère les vertus comme suit dans « *Les Analectes* » : la piété filiale et fraternelle⁸³, la fidélité⁸⁴, la générosité⁸⁵, la politesse⁸⁶, la connaissance⁸⁷, le courage⁸⁸, la vénération⁸⁹, parmi lesquelles, nous constatons que Confucius met l'accent sur la vie en communauté ainsi que sur l'amélioration morale de soi-même. Ainsi, suite à sa demande de l'appliquer à la pratique, le « *Ren* » n'est pas simplement une théorie.

Ici nous constatons que le « *Ren* » d'après Confucius est tout d'abord un critère moral en vue de s'améliorer en matière de morale, qui met l'être humain au centre, dans la mesure où le développement personnel de la morale se comporte comme la fondation de la pensée de

⁸³ 孝、悌.

⁸⁴ 忠

⁸⁵ 恕

⁸⁶ 礼

⁸⁷ 知

⁸⁸ 勇

⁸⁹ 恭

Confucius. En même temps, l'amélioration morale du soi-même n'est pas l'ultime objectif, puisque Confucius met l'accent sur la vie commune, la plupart des vertus incluses dans la doctrine du « *Ren* » visent à la communication commune. En tant que fondation dans le confucianisme, le « *Ren* » est une synthèse applicable à la pratique qui inclut les vertus personnelles ainsi que les vertus sociales, au sein desquelles nous constatons l'importance de la vertu.

Après les recherches sur la vertu dans le cadre du confucianisme, telles que la vertu d'après Mencius, la vertu à l'égard de « *Jun Zi* » et celle au sein du « *Ren* », nous découvrons que la vertu est un facteur non négligeable dans le cadre de l'amitié dans le confucianisme, ce qui existe également au sein de l'amitié antique. À l'inverse du point de vue courant qui isole la tradition chinoise de celle de l'Occident, nous considérons que le confucianisme et la tradition antique se rencontrent sur l'amitié. Les deux traditions s'accordent sur le fait que l'amitié exprime tous les genres de relations humaines sociales. Elles approuvent que les vertus jouent un rôle indispensable à l'égard de l'amitié. Donc une recherche interculturelle est possible et nécessaire.

Vu que c'est une recherche interculturelle, à partir du croisement entre l'amitié dans le confucianisme et celle de la tradition antique, nous devons étudier leurs différences, ce qui est une approche raisonnable lors de la recherche interculturelle. Donc dans la partie suivante, nous allons étudier la différence entre l'amitié dans le confucianisme et celle de la tradition antique.

1.3 La différence entre l'amitié dans le confucianisme et celle de la tradition antique.

Aristote est connu par sa distinction de l'amitié dans l'histoire, qui est incontournable si nous souhaitons traiter le thème de l'amitié. Cependant, la distinction de l'amitié n'est pas vraiment mentionnée chez les confucianistes. Donc nous commencerons ici par étudier la divergence entre les deux traditions.

1.3.1 La distinction de l'amitié

Les différents types d'amitié chez Aristote

D'après Aristote, il existe trois sortes d'amitié dans ce domaine, « *la première se définit par la vertu, la seconde par l'usage, la troisième par l'agréable* »⁹⁰. Le premier type d'amitié est le seul qui soit réellement solide, les deux autres sont davantage caractérisés par la fréquence et la mouvance.

Parmi les deux derniers types d'amitié, l'amitié fondée sur l'usage est la plus fréquente car dans ce cas, les personnes sont considérées comme utiles et leur amour est réciproque. On la trouve surtout chez les vieillards qui se rencontrent dans un but précis, non par plaisir ou par goût du bien, mais par intérêt. Cependant, l'amitié fondée sur le plaisir survient souvent chez les jeunes à la recherche du plaisir, « *c'est en effet la passion qui chez eux dirige la vie, et le but qu'ils poursuivent, c'est le plaisir personnel* ».

⁹⁰ Aristote, *Ethique à Eudème*, VII, chapitre 2, 13. Version traduite par Pierre Maréchaux.

et le plaisir du moment »⁹¹. Donc l'amitié par intérêt ou par plaisir n'est pas durable, « *dès qu'elles cessent de se plaire ou d'être utiles, elles cessent de s'aimer.....disparu par conséquent le motif qu'on avait d'être amis, l'amitié elle-aussi disparaît* »⁹². Chez les jeunes notamment, l'amitié est très variable car, en raison de l'évolution de leur caractère sous l'effet de l'âge, leur goût du plaisir change également.

Cependant l'amitié fondée sur la vertu est la seule qui soit réellement solide, durable et rare comparativement aux deux autres.

En premier lieu, l'amitié liée à la vertu n'existe que chez l'homme, le seul qui comprend ce qu'est le choix préalable. A l'inverse, les deux autres types d'amitié se retrouvent aussi chez les animaux. Seule l'amitié qui cherche un semblable dans la relation, au lieu d'une quête d'intérêt ou de plaisir, est véritablement solide.

Par ailleurs, l'amitié parfaite est définie comme « *l'amitié des bons, c'est-à-dire de ceux qui se ressemblent en vertu* »⁹³. La vertu est durable, donc l'amitié fondée sur la vertu a pour but de rechercher le bien et elle dure aussi longtemps qu'elle y parvient.

Les amis de cette sorte d'amitié sont semblables, ou autrement dit, cette amitié cherche le caractère semblable de la vertu entre amis, « *ce sont là les principaux motifs d'aimer et donc c'est là aussi qu'on aime principalement et que l'amitié se réalise principalement et est la meilleure* »⁹⁴.

Ici nous constatons que la distinction de l'amitié chez Aristote est très claire. Les trois genres d'amitiés se différencient les une des autres,

⁹¹ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Bibliothèque des Textes Philosophiques – Poche, 1990. Traduction et notes par J. Tricot. Vrin. VIII. 1156 b 31.

⁹² Ibid. 1156 a 19.

⁹³ Ibid. 1156 b 7.

⁹⁴ Ibid. 1156 b 23.

selon qu'il s'agit de circonstances différentes. Cependant, les confucianistes ne font pas une distinction basée sur les mêmes critères.

La discrimination de l'amitié dans le confucianisme

Nous pouvons affirmer qu'il n'y pas de distinction de l'amitié selon les mêmes critères dans le confucianisme. Certes les confucianistes traitent plusieurs genres d'amitiés, telles que l'amitié familiale, l'amitié politique, l'amitié sociale etc. Mais ils n'introduisent jamais la même discrimination que les Grecs, soit l'amitié d'utilité, l'amitié de plaisir et l'amitié de vertu.

D'abord, nous pouvons discriminer les vertus d'après Mencius selon trois genres, les vertus dans la famille, celles au sein de vie sociale, et celles à l'égard du politique. Par exemple, en tant que membre de la famille, il faut respecter les vertus suivantes : l'amour filial, la piété filiale etc. pour que les membres de la famille continuent d'avoir un équilibre grâce à l'amitié familiale réciproque. De façon similaire, en tant qu'être humain social, il ne faut pas négliger les vertus lors de la communication avec l'autre, telles que la politesse, la confiance, la fidélité etc., grâce auxquelles, les membres de la société peuvent s'entendre dans la paix, et par conséquent la société se trouve dans un état d'harmonie. Et encore, comme sujets de la relation politique entre peuple et dominateur, chaque côté de cette relation doit respecter sa propre vertu. C'est-à-dire, la fidélité du peuple envers le dominateur, la compréhension du dominateur envers le peuple. Ainsi, la discrimination de l'amitié selon les confucianistes est conditionnée par la nature des circonstances humaines.

Ensuite, la discrimination de l'amitié chez Confucius suit la même

direction que celle de Mencius. Les vertus exigées de « *Jun Zi* », celles de la doctrine du « *Ren* », sont toutes discriminées par la nature des circonstances humaines. La seule différence entre Mencius et Confucius est selon Confucius, la connaissance qui apparaît comme une des vertus les plus importantes en vue de l'amélioration de soi-même. C'est pourquoi le philosophe moderne chinois, FENG Youlan énonce que Confucius est un pont qui connecte la pensée antique de la Chine et celle du post-Confucius, dans la mesure où la morale a acquis une caractéristique philosophique. Autrement dit, grâce à Confucius, les vertus ont acquis une signification épistémologique par la « *connaissance* ». A partir de Confucius, les vertus, l'amélioration de soi-même en tant que membre social, ne s'enferment pas dans le domaine de la morale, elles atteignent le bord du politique, car la connaissance implique la capacité de reconnaître, de s'adapter et de réformer le monde matériel ainsi que le social. En tout cas, la discrimination de l'amitié dépasse la limite de la nature des circonstances humaines.

Finalement, au cours de l'histoire dans le confucianisme post-Confucius, la discrimination de l'amitié ne dévie jamais de celle de Mencius et Confucius. Parce que d'un côté, en tant que fondation dans le confucianisme, la doctrine du « *Ren* » influence tous les confucianistes, dans la mesure où le « *Ren* » traverse toute l'histoire de la Chine comme essence dans le confucianisme. D'un autre côté, les confucianistes post-Confucius se concentrent également sur la nature humaine, ce qui permet que leur recherche ne quitte pas la nature sociale des êtres humains, et par conséquent, la discrimination selon les circonstances humaines, telles que l'amitié familiale, l'amitié sociale, l'amitié politique.

En résumé, la discrimination de l'amitié dans la tradition antique et celle dans le confucianisme ne se croisent pas, bien que de chaque côté il s'agisse de trois genres d'amitiés. Nous voyons ici les divergences entre la culture chinoise et occidentale, ce qui ne gêne pas notre recherche interculturelle. Donc nous allons continuer d'étudier les différences concrètes sur le problème de la vertu dans le cadre de l'amitié.

1.3.2 La fonction de la vertu dans les deux traditions

Selon l'analyse précédente sur la vertu dans la tradition antique et dans celle dans le confucianisme, nous voyons que la vertu est indispensable à l'égard de ces deux cultures. Parce que d'un côté, au sein de la recherche de l'amitié authentique qui joue un rôle primordial dans le cadre de l'amitié d'Aristote, vu que l'amitié authentique chez Aristote est celle qui est vertueuse, la vertu est le facteur décisif dans la pensée d'Aristote sur l'amitié. D'un autre côté, à partir de Confucius, en passant par la période de « *cent écoles de pensées* », et le sommet dans le confucianisme, jusqu'au néo confucianisme, le nouveau confucianisme et le confucianisme, même après la fondation de la République Populaire de Chine, les vertus sont toujours une doctrine importante de la vie personnelle ainsi que de la vie sociale commune. De même, l'amitié qui selon le confucianisme, est un acte d'aimer l'autre, est une des vertus orientales. Si nous pouvons aimer tous les autres, chaque personne se traitera, se comprendra avec la vertu d'amitié, la famille sera stable, la communauté se trouvera en état d'équilibre, la société arrivera à l'harmonie. Ainsi la vertu est indispensable dans les deux cultures.

Mais, si nous continuons d'analyser la vertu dans ces deux traditions, nous trouverons des différences concrètes, ce qui est légitime dans le cadre de la recherche interculturelle en correspondance avec la logique.

La vertu selon Aristote est très ambiguë

Lors de la distinction de l'amitié, Aristote confère à l'amitié authentique l'amitié fondée sur la vertu. Selon lui, seulement l'amitié vertueuse se débarrasse des caractéristiques vulgaires, telles que le plaisir, l'utilité etc. De même, Aristote propose que la qualité précieuse de l'amitié vertueuse est que les gens y cherchent la vraie ressemblance. Nous constatons bien que la vertu est un facteur crucial à l'égard de l'amitié authentique.

Mais Aristote ne détaille jamais la vertu. Certes, l'amitié authentique fondée sur la vertu est rare, précieuse, stable, mais nous ne trouvons pas de détails sur la vertu. Aristote utilise la vertu dans un sens général au lieu d'énumérer quelles vertus, dans la mesure où l'amitié vertueuse est celle qui est fondée entre les gens de bien qui cherchent la ressemblance en vertu. En ce sens, nous pouvons dire que la vertu de l'amitié chez Aristote est ambiguë.

La fonction de l'amitié dans les deux traditions

Etant données les circonstances présentes, nous pouvons dire que la vertu est une condition suffisante à l'égard de l'amitié antique, simultanément elle est une condition nécessaire à l'égard de l'amitié dans le confucianisme.

La vertu est une condition suffisante à l'égard de l'amitié antique.

Selon Aristote, l'amitié réciproque dans le cadre de l'amitié entre égaux peut se diviser en trois genres, l'amitié fondée sur la vertu, l'amitié d'utilité, et l'amitié de plaisir, parmi lesquelles seulement l'amitié vertueuse qui dispose de la rareté ainsi que de la stabilité mérite la caractéristique d'authenticité. Les deux autres genres d'amitiés sont associés à une relation qui cherche l'intérêt charnel ou pragmatique.

Cependant, Aristote étudie également l'amitié entre inégaux qui exclut la réciprocité affective, telles que l'affection entre père et fils, au sein de laquelle l'amitié rendue n'est pas égale à celle reçue, au contraire, il s'agit de deux pôles, l'un supérieur, l'autre inférieur. Dans ce cas, l'amitié ne couvre pas la même réciprocité mutuelle ; cependant il n'existe pas d'amitié vertueuse sans mutualité.

De plus, Aristote traite spécialement de l'amitié politique, qui selon lui appartient à l'amitié d'utilité. Certes, Aristote postule que l'amitié politique est assez stable bien qu'elle poursuive également l'intérêt. Mais ce genre de stabilité n'est pas solide ou durable, car elle est quand même fondée sur l'utilité au lieu de la vertu. « *L'amitié civique, a été formée à partir de l'intérêt.....c'est parce que chacun ne se suffit pas à soi-même que les hommes, estime-t-on, se sont rassemblées, quoique ce fût la vie commune qui dicta ce rassemblement* »⁹⁵. Donc évidemment, l'amitié politique ne peut pas se présenter dans le cadre de l'amitié authentique.

Ici nous constatons que la vertu est un élément décisif lors de la constitution de l'amitié authentique. L'amitié ne sera pas valable sans la condition qu'elle dispose de la vertu. Ce qui signifie que la vertu est une

⁹⁵ Aristote, *Ethique à Eudème*, 1242a6-9, tr. Pierre Maréchaux.

condition à l'égard de l'amitié authentique.

A l'inverse, la vertu est une condition nécessaire dans le cadre de l'amitié dans le confucianisme.

D'abord, les confucianistes ne mettent pas de frontière entre l'amitié vulgaire et l'amitié authentique. Dans la culture de la Chine, nous pensons automatiquement à l'amitié authentique si nous nous tournons vers le thème de l'amitié. Par conséquent, l'amitié authentique n'est pas un sujet valable dans le cadre du confucianisme, dans la mesure où nous ne détaillons pas les caractéristiques de l'amitié authentique.

Ensuite, les vertus exigées de l'amitié, soit dans le domaine familial, soit dans la vie sociale ou politique, sont toutes énumérées chez la plupart des confucianistes. Par exemple, le respect, la fidélité, la confiance, le courage etc. sont toutes des vertus traitées chez Confucius et Mencius, qui sont les premiers pionniers confucéens. Ici la vertu est un moyen de s'améliorer lors de la communication sociale. Elle est exigée dans les relations humaines sociales, les confucianistes soulignent que la vertu est un facteur important à l'égard de l'amitié, mais ils ne précisent jamais la composition de l'amitié authentique elle-même, a fortiori son apparentement avec la vertu.

Finalement, comme nous l'avons indiqué précédemment, l'amitié elle-même peut être considérée comme une des vertus au sein de la vie humaine sociale, car aimer les autres est l'exigence la plus raffinée selon le confucianisme. En ce sens, l'amitié signifie automatiquement l'amitié parfaite chez les confucianistes. En tant que le seul moyen de s'améliorer en arrivant à l'état d'harmonie, l'amitié elle-même est la vertu confucéenne la plus remarquable.

Suite à l'explication précédente sur la fonction de la vertu à l'égard de l'amitié dans le confucianisme, nous tentons de dire que la vertu est associée naturellement à l'amitié, mais les confucianistes n'exigent pas les caractéristiques de l'amitié authentique, bien que la vertu soit indispensable lors de l'amélioration de soi-même et de la société. Donc la vertu est une condition nécessaire dans la tradition dans le confucianisme.

Dans la 3^{ème} partie traitée ci-dessus, La différence entre l'amitié dans le confucianisme et celle de la tradition antique, nous avons constaté que les deux traditions, le confucianisme et la tradition antique, diffèrent sur certains points de l'amitié, tels que la distinction de l'amitié, la fonction de vertu au sein des deux cultures, bien qu'il s'agisse du même sujet lors de l'étude de l'amitié.

Dans le 1^{er} chapitre, nous avons tout d'abord étudié séparément la tradition antique et celle dans le confucianisme sur le thème de l'amitié, dans la mesure où les problèmes qui subsistent telles que la nature de l'amitié, la distinction de l'amitié etc. sont traités dans chaque culture. Nous voyons bien que la tradition antique et celle confucéenne peuvent se croiser l'une l'autre sur plusieurs aspects dans le cadre de la recherche sur l'amitié. En ce sens, les arguments anciens qui soutiennent que la tradition occidentale et celle chinoise ne se rencontrent jamais ne seront plus admissibles sous l'influence de la recherche interculturelle. Cependant, nous n'affirmons pas que la culture antique et confucéenne s'accordent totalement en raison de la poursuite de la recherche interculturelle. Donc dans la 3^{ème} partie, nous avons également mis en regard le confucianisme et la tradition antique sur l'amitié, en vue de faire

une investigation sur la différence entre les deux cultures, dans la mesure où nous avons relié la distinction de l'amitié, ainsi que la vertu en tant que facteurs indispensables de l'amitié. Donc en résumé, nous avons effectué une recherche détaillée de la tradition antique ainsi que celle dans le confucianisme sur l'amitié, au sein de laquelle chaque culture présente ses caractéristiques. Grâce à certains éléments qui se trouvent simultanément dans les deux cultures, le confucianisme et la tradition antique peuvent se croiser l'une l'autre. Cependant, nous ne pouvons pas ignorer les divergences entre les deux cultures, qui possèdent un statut important lors de la recherche interculturelle.

A partir de la caractéristique antique qui cherche l'amitié authentique et ses correspondances au sein dans le confucianisme, la tendance de la fraternité qui influence l'amitié est un autre caractère distingué dans l'histoire occidentale, qui se trouve aussi dans la tradition de la Chine. Donc la tendance de la fraternité sera un autre sujet que nous allons étudier dans le cadre de la recherche interculturelle.

CHAPITRE II

La tendance de fraternité au sein de l'amitié dans la tradition de l'Occident et de la Chine

Selon Derrida, du fait de la préférence de l'amitié authentique au sein de l'amitié antique, la fraternité est une des tendances importantes de l'amitié canonique de l'histoire de l'Occident. Donc dans le 2^{ème} chapitre, nous allons traiter de la tendance de la fraternité au sein de la recherche de l'amitié, y compris celle dans la culture chinoise, afin de souligner l'intégralité de la recherche interculturelle.

Le mot « *fraternité* » vient du latin « *fraternitas* » qui fait référence à la relation entre frères et sœurs. Cependant, elle se trouve souvent parmi les concepts moraux et politiques, notamment dans la devise de la République Française. Donc en tant que concept dans le domaine de la philosophie, la fraternité comporte au moins trois perspectives de signification.

D'abord, la fraternité désigne naturellement le lien moral qui unit une fratrie, dont nous pouvons trouver des indices dans le cadre de la morale, de la philosophie, ou plus simplement dans la vie quotidienne. Ainsi la fraternité est premièrement un lien aimable sentimental au sein de la fratrie.

Ensuite la fraternité est présente également dans les relations sociales au sein du groupe, de l'association, de la communauté, où elle est

valable pour définir une union entre les gens qui se rallient en luttant pour la même cause. C'est pourquoi la fraternité est souvent associée aux camarades. En ce sens, la fraternité est une cohésion entre certains membres qui cherchent le même but au sein de l'association.

Enfin, au sens le plus large, la fraternité implique une tendance à l'universalisme, car la fraternité universelle est souvent appliquée dans le cadre du politique. En ce sens, toutes les idées, telles que le cosmopolitisme, l'internationalisme, qui ont en commun la notion que tous les hommes sont frères ou devraient se comporter comme tels, sont tous cadrées au sein de la fraternité. De plus, la fraternité universelle dépasse la frontière de la morale, la philosophie et la politique, en se présentant dans le domaine de la religion, au sein de laquelle, le christianisme pousse à l'œcuménisme, dans la mesure où tout le monde se comporte comme frères et sœurs sous le regard de Jésus.

En fonction de ce qui vient d'être décrit, nous pouvons affirmer que la fraternité comprend principalement trois aspects, le premier qui désigne le lien fraternel entre la fratrie; le deuxième qui signifie la tendance à l'universalisme dans le domaine de la religion; le troisième qui implique le cadre de la philosophie politique. Donc dans le 2^{ème} chapitre, nous allons suivre ces trois perspectives en examinant la fraternité dans l'histoire de l'Occident et ses correspondances dans la culture de la Chine.

En général, l'amitié au sens de la tradition antique n'a pas pour cadre le domaine de l'amitié qui conçoit la fraternité. Mais ici, à l'opposé de cette idée traditionnelle, nous préférons que la tendance de la fraternité se présente ainsi dans la tradition antique sur l'amitié. Puisque chez les philosophes antiques, tels que Aristote, Cicéron, etc. la tendance de la fraternité se manifeste déjà par l'amitié envers soi-même et envers

les frères.

Selon les trois aspects de la fraternité et la tendance de fraternité au sein de l'amitié antique, nous allons traiter de la conception de la fraternité au sein de l'amitié occidentale dans la première partie de ce chapitre, dont l'amitié fraternelle au sein de la tradition antique sera présentée au début, suivie, ensuite par la fraternité dans le christianisme puis par celle de la philosophie des Lumières. Autrement dit, dans la première partie du 2^{ème} chapitre qui traite de la fraternité, nous étudierons la fraternité au sein de la tradition antique, puis du christianisme et enfin celle du siècle des Lumières qui seront les trois exemples représentant la tendance de la fraternité dans l'histoire de la philosophie de l'Occident.

En même temps, la tendance de la fraternité ne manque pas dans la culture de la Chine. Car elle se présente ainsi chez Mo Tzu, un des confucianistes qui incite à l'amour universel. De plus, dans le domaine de la littérature de la Chine, la fraternité est toujours un sujet important, par lequel l'amitié fraternelle, soit selon la consanguinité, soit selon le serment, se rencontre inévitablement lors de notre recherche. Donc dans la 2^{ème} partie de ce chapitre, nous allons présenter la fraternité chez Mo Tzu, ainsi que l'amitié fraternelle dans le domaine de la littérature de la Chine, et logiquement leurs contrastes bien qu'elles appartiennent à la même culture.

Lors de la recherche de la fraternité dans le cadre de la culture chinoise, nous ne nous arrêterons pas seulement sur la diversité concernant la fraternité, mais nous viserons également le comparatisme, afin de mettre en regard les opinions différentes dans la culture occidentale et chinoise. Ainsi nous trouverons l'authenticité de la fraternité, qui se présente aussi comme un des objectifs de Derrida dans

sa recherche du politique de l'amitié. De même, vu que c'est une recherche interculturelle, notamment autour du livre « *Politiques de l'amitié* » de Derrida, après avoir présenté la fraternité dans les cultures sinologique et occidentale, nous allons mettre en regard ces deux traditions avec la vision de Derrida, au sein de laquelle nous distinguerons la fraternité traditionnelle qui se limite à soi-même et la fraternité authentique tournée vers l'autre, qui est encouragée par Derrida. En ce sens, la 3^{ème} partie de ce chapitre ne sera pas seulement une comparaison entre la fraternité occidentale et chinoise, mais aussi un jugement de la version de Derrida sur la fraternité traditionnelle, sur laquelle l'amitié derridienne peut trouver sa fondation théorique.

Ici nous allons tout d'abord nous plonger dans la fraternité au sein de la tradition de l'Occident qui sera la 1^{ère} partie de ce chapitre.

2.1 La fraternité dans la tradition occidentale.

Comme nous l'avons indiqué au début de ce chapitre, nous examinerons trois aspects dans le cadre de la fraternité de la tradition occidentale. L'amitié fraternelle au sein de la tradition antique sera traitée en premier, bien que selon l'idée générale, elle n'appartienne pas à la fraternité traditionnelle. Nous tenterons d'insister sur la notion que les éléments au sein de l'amitié fraternelle sont un des facteurs indispensables à l'égard de la fraternité occidentale.

2.1.1 L'amitié fraternelle dans la tradition antique

Avant de nous plonger directement dans la tradition antique en vue

de trouver les indices de l'amitié fraternelle, nous devons étudier tout d'abord pourquoi ce genre d'amitié familiale peut se présenter comme un des sujets importants dans le cadre de l'amitié antique. Puisque l'amitié fraternelle n'occupe pas de place lors de la distinction classique aristotélicienne d'amitié qui n'attache d'importance qu'à l'amitié d'utilité, l'amitié de plaisir et l'amitié de la vertu. Autrement dit, nous allons d'abord tracer le contexte de l'amitié fraternelle chez Aristote.

Le contexte de l'amitié fraternelle : la vraie ressemblance définit l'amitié authentique

D'après Aristote, la ressemblance en vertu se présente comme composante indispensable au sein de l'amitié authentique.

Chez Aristote, c'est la vraie ressemblance qui unit l'amitié authentique. Comme indiqué dans le 1^{er} chapitre, l'amitié authentique est celle fondée sur la vertu, donc les amis dans une relation d'amitié authentique sont tous vertueux. Autrement dit, les vrais amis sont semblables en vertu, la ressemblance en vertu est une façon plus durable qui permet à l'amitié de rester stable. Ainsi la ressemblance est le facteur le plus important lors de l'union dans l'amitié authentique.

D'un côté, la ressemblance n'est pas exigée par rapport à l'amitié courante. Puisque à partir de l'amitié authentique, les autres genres d'amitié qui se trouvent parmi des contraires ont comme but l'utilité, où chaque côté de la relation cherche son intérêt mutuel, ce qui implique que dans l'amitié courante, telle que l'amitié de plaisir, l'amitié d'utilité poursuit l'intérêt mutuel au lieu de la ressemblance.

Précisément, nous disons qu'il existe une certaine sorte d'amitié qui

se trouve parmi des gens opposés, mais elle est surtout justifiée par un motif pragmatique et utile. Car chez des êtres contraires, la ressemblance est inutile en soi. Prenons l'exemple de l'affection entre l'amant et l'aimé, ou entre l'homme et la femme : ces personnes ont besoin l'une de l'autre en y cherchant quelques avantages utiles, mais cette sorte d'affection ne serait pas durable si elle ne tenait qu'à ce but utile, ils arrêteraient de s'aimer dès qu'ils n'en verraient plus l'utilité. Il en est de même lors qu'il s'agit d'une sorte de relation qui s'apparente à un moyen permettant de parvenir à un but, « *lorsqu'on a obtenu ce qu'on désire, on a atteint sa fin, et l'on n'aspire plus au contraire* »⁹⁶. L'amitié du contraire est agréable en raison de l'intermédiaire. Les deux pôles contraires ne se désirent pas mutuellement mais désirent un intermédiaire, ou autrement dit « *les contraires aspirent, non l'un à l'autre, mais au milieu* »⁹⁷. Par exemple, « *le bien pour le sec, n'est pas de devenir humide, mais de parvenir au juste milieu* »⁹⁸. En ce sens, en tant qu'amitié contraire qui se différencie de l'amitié authentique, l'amitié d'utilité ou de plaisir n'exige pas la ressemblance.

D'un autre côté, la ressemblance joue un rôle incontournable lors de l'union de l'amitié authentique. Puisque la ressemblance en vertu remplace l'intérêt mutuel en se présentant comme la cible définitive au sein de l'amitié authentique. En accompagnant la ressemblance en vertu, la bienveillance et la concorde assurent à l'amitié authentique sa stabilité et sa durée.

L'amitié authentique commence par la bienveillance. Puisque « *la bienveillance ne consiste pas à souhaiter du bien au bienveillant lui-même, mais à celui*

⁹⁶ Aristote, *Ethique à Eudème*, 1239 b 25.

⁹⁷ Ibid. 1239 b 35.

⁹⁸ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1159 a 19.

pour qui on a de la bienveillance ». C'est-à-dire le vrai ami ne considère pas la bienveillance à l'égard de soi-même, en revanche, la bienveillance pour ce qu'on aime est le plus important. Par la suite, celui qui a reçu un bienfait rend le bien, en échange de ce qu'il a reçu. Le seul vrai motif de la bienveillance, c'est la vertu. Ainsi la bienveillance venant de la vertu aide à construire l'union de l'amitié authentique.

L'amitié authentique persiste dans sa vertu en allant vers l'état de concorde. Parce que seuls les gens qui se trouvent en accord peuvent s'entendre comme amis, les vrais amis sont par conséquent ceux qui se situent dans la concorde durable et stable venant de la ressemblance en vertu. Autrement dit, la concorde associée à la ressemblance en vertu n'existe que parmi les gens de bien, ce qui est la vraie tendance de l'amitié authentique. Au contraire, nous ne trouvons pas d'accord durable dans l'amitié d'utilité ou l'amitié de plaisir, bien que ces genres d'amitiés s'unissent de temps en temps grâce à l'intérêt pratique temporaire. L'amitié d'utilité ou de plaisir disparaîtra lorsque cessera l'utilité ou le plaisir. Donc la concorde venant de la ressemblance en vertu assure la stabilité et la durée de l'amitié authentique.

Tout bien considéré, la ressemblance est la composante la plus importante au sein de l'amitié authentique. De ce point de vue, Aristote propose deux modalités pour définir le concept d'ami. La première modalité est de « *s'aimer soi-même* », la deuxième modalité est « *d'aimer les frères* », au sein desquelles nous trouvons les indices de l'amitié fraternelle. Maintenant nous allons voir la deuxième tendance⁹⁹ en abordant l'amitié fraternelle avec Aristote.

⁹⁹ La première tendance, qui implique l'amitié envers soi-même, sera traitée dans la 3^{ème} partie de ce chapitre.

L'amitié fraternelle

A partir de l'amitié envers soi-même, qui implique une tendance égoïste, l'amitié fraternelle accorde une autre modalité d'ami pour mieux expliquer la ressemblance entre vrais amis. En ce sens, « *aimer les frères* » apparaît comme une deuxième définition de l'ami.

L'amitié entre frères se trouve aussi dans le cadre de l'amitié entre inégaux, comme celle montrée dans l'amitié familiale. Par exemple, d'après Platon, « *si vous êtes amis l'un de l'autre, c'est que vous êtes l'un pour l'autre en quelque manière parents (familiers, apparentés, proches, intimes) par nature* »¹⁰⁰. Ainsi l'amitié fraternelle, soit naturelle, soit acquise, est traitée très tôt dans l'histoire philosophique de l'Occident.

Selon Aristote, l'amitié fraternelle exprime parfaitement la ressemblance, parmi tous les genres d'amitiés familiales, tels que l'amitié entre parents et enfants, l'amitié entre mari et femme, l'amitié entre frères. Puisque « *premièrement des frères sont plus intimement liés que n'importe quels amis et c'est dès leur naissance qu'ils ont commencé à se chérir. Deuxièmement, on ne peut trouver nulle part habitudes de vie plus identiques que chez ceux qui tirent leur origine des mêmes parents, qui ont été nourris ensemble et ont reçu la même éducation. Ajoutez en troisième lieu que l'épreuve du temps est ici la plus longue et la plus sûre qui puisse être* »¹⁰¹. En ce sens, l'amitié entre congénères est la plus proche de l'amitié authentique d'Aristote. Ainsi nous constatons que l'amitié fraternelle naturelle exprime bien la ressemblance requise par l'amitié authentique.

De façon similaire à l'héritage d'Aristote, le point de vue de l'amitié

¹⁰⁰ Platon, *Lysis*, 221 e.

¹⁰¹ Aristote, *Ethique à Nicomaque*. 1162 a 9.

fraternelle est suivi par celui de Montaigne, qui glorifie son amitié avec La Boétie comme une alliance de frères. Il énonce que « *The name of brother is a truly fair one and full of love: that is why La Boétie and I made a brotherhood of our alliance* »¹⁰², où nous voyons que ce que Montaigne favorise, c'est la fraternité d'alliance, plutôt que la fraternité naturelle. Donc l'amitié fraternelle requise exprime aussi la ressemblance lors de l'union de l'amitié authentique.

Suite à l'amitié fraternelle chez Platon, Aristote et Montaigne, nous constatons que la tradition antique touche déjà le bord de la fraternité, bien que la fraternité ne présente que sa première tendance comme lien moral qui unit une fratrie, autrement dit c'est l'amitié fraternelle par la consanguinité, chez Aristote. C'est pourquoi en général la tradition antique est exclue du domaine de la fraternité. Mais nous voyons bien qu'en tant que représentants éminents de la tradition antique, Platon et Montaigne commencent déjà à traiter de l'amitié fraternelle par l'alliance, ce qui implique le caractère le plus important de la fraternité : le serment et l'alliance fraternels. De plus, chez Montaigne, l'amitié unie par l'alliance fraternelle est décrite comme un genre d'union glorifiée, au sein de laquelle nous constatons déjà l'esprit de l'amitié universelle. Donc nous trouvons le sens original de la fraternité comme lien moral fraternel, ainsi que la signification courante de la fraternité : l'amitié universelle.

Derrida aperçoit aussi la caractéristique fraternelle de l'amitié antique, chez qui l'amitié fraternelle et celle universelle sont toutes deux classées dans le cadre de l'amitié qui cherche le lien du sang. Puisque la fratrie joue un rôle décisif chez Aristote, même chez Platon et

¹⁰² Montaigne, *On Friendship*. Traduit par D.M.Frame.

Montaigne qui font déjà la distinction entre la fraternité naturelle et la fraternité par alliance, dans la mesure où la consanguinité est posée comme l'assurance de l'amitié universelle. C'est pourquoi nous essaierons de montrer que la tradition antique concernant l'amitié et les tendances essentielles qui promeuvent la fraternité, telles que le christianisme et le rationalisme, ont toutes la même origine.

D'après Derrida, selon le critère de l'amitié fraternelle, nous pouvons diviser l'histoire de la philosophie politique de l'Occident en deux catégories. La première qui défend la frontière d'amis et de frères est représenté par Carl Schmitt ; la deuxième qui promeut le cosmopolitisme derrière la fraternité se présente notamment dans le christianisme ainsi que le rationalisme, que nous traitons par la suite.

2.1.2 La fraternité dans le cadre du christianisme.

La fraternité est l'esprit essentiel du christianisme, ce qui permet au christianisme d'être connu comme un genre de religion d'amour fraternel, car la culture chrétienne est décrite comme une culture d'amour. De plus, la théologie et la philosophie fondées sur le christianisme se concentrent également sur l'amour fraternel jusqu'à l'amour universel, c'est pourquoi en général, l'amour est la caractéristique la plus remarquable dans le cadre du christianisme. Grâce à cette quête d'amour, le christianisme se différencie des autres genres de religion qui ne mettent pas autant d'énergie sur l'amour. Donc le christianisme plonge dans la recherche d'amour en surpassant de beaucoup les autres écoles religieuses, telles que le judaïsme, le bouddhisme, ou l'islamisme.

La fraternité au sein de l'amour chrétien

La recherche d'amour ou d'amitié fraternelle ne s'est pas accomplie d'un seul coup dans le cadre du christianisme. Au contraire, l'accomplissement de la fraternité dans le christianisme est un processus progressif.

Concrètement, la fraternité remonte à la première période du développement du christianisme, où les chrétiens se trouvent dans un état inférieur par rapport aux juifs. Donc à cette époque-là, en tant que Bible hébraïque, L'Ancien Testament ne montre pas beaucoup d'indulgence pour les adversaires finalement convertis, bien que « *haine* » et « *vengeance* » soient interdits dans les doctrines. C'est aussi le côté déficient de l'Ancien Testament, chez qui la fraternité s'enferme dans le domaine des Juifs, dans la mesure où la consanguinité et la nationalité jouent un rôle crucial dans la marche vers la fraternité. Autrement dit, selon l'Ancien Testament, l'amour et la sainteté de Dieu sont conservés pour les Juifs, la fraternité se situe à la frontière du judaïsme, dans la mesure où le reste est exclu du domaine de la fraternité. En ce sens, Dieu selon l'Ancien Testament est un Dieu pour les Juifs, l'amour et la fraternité ne s'étendent pas aux personnes exogènes, a fortiori aux adversaires. Mais dans les années suivantes, la définition de la nationalité se répand dans le Nouveau Testament, où Dieu est ouvert à tous les êtres humains. Chaque personne, quelle que soit son origine ou sa nationalité est égale devant Dieu, à condition qu'elle se convertisse à Jésus. En ce sens, tous les chrétiens forment une grande famille sous la sainteté de Dieu, où tout le monde se comporte comme frères et sœurs, dans la mesure où la fraternité se montre en retrouvant son importance dans l'histoire humaine.

Nous pouvons étudier la tendance de la fraternité selon quatre aspects, l'amour de Dieu, l'amour envers Dieu, l'amour envers les prochains, l'amour envers les adversaires, qui viennent des deux doctrines principales chrétiennes, telles que « *love the Lord your God with all your heart and with all your soul and with all your mind. This is the first and the greatest commandment. And the second is like it : love your neighbor as yourself. All the Law and the Prophets hang on these two commandments* »¹⁰³.

Concrètement, d'un côté, l'amour entre Dieu et les êtres humains vient de la première doctrine : la sainteté de Dieu, grâce à qui Jésus est ouvert à tous les chrétiens. Si nous nous convertissons à Jésus, si nous aimons Jésus avec toute notre intelligence, la sainteté et l'amour de Dieu en retour nous sauveront de la misère. De même l'amour entre Dieu et les êtres humains est réciproque à la condition de se convertir à Jésus.

D'un autre côté, la deuxième doctrine chrétienne qui propage l'amour envers les autres conduit à l'amour envers le prochain et les adversaires. En tant que chrétien, on doit « *aimer son prochain comme soi-même* » ce qui nous permet de constater un genre d'amour universel qui implique la fraternité.

De plus, l'amour associé à Dieu et celui envers les autres ne s'excluent pas l'un l'autre, au contraire, ils se complètent mutuellement. Le christianisme est une religion de morale qui d'abord propage la conversion à Dieu, et qui ensuite guide la vie morale dans la vie terrestre. Donc les vrais chrétiens agissent selon deux vertus principales, telles que la croyance en Dieu, et le comportement moral dans le cadre de la vie pratique. En conséquence, le principe fondamental du christianisme est de se soumettre à Dieu, et simultanément d'aimer les autres comme soi-même. Si nous nous convertissons à Jésus, la sainteté de Dieu guidera

¹⁰³ Matthew 22.

notre conduite, dans la mesure où l'amour envers les autres s'exprimera naturellement. Autrement dit, l'amour associé à Dieu se métamorphose naturellement en amour envers les autres dans la vie terrestre, l'amour universel n'est pas une doctrine exigeante du christianisme, au contraire, il est un comportement spontané d'être chrétien, ce qui implique une tendance à la fraternité.

En effet, l'amour universel conçu dans l'amour envers les autres, qui implique la tendance à la fraternité est une exigence inhérente au christianisme. L'amour envers son prochain et celui envers son adversaire sont les fondements de la fraternité chrétienne. D'un côté, aimer son prochain n'exige pas seulement des aides matérielles pragmatiques, mais aussi des soutiens mentaux spirituels qui sont signifiés par la confiance, notamment le pardon, puisque nous sommes tous pardonnés par Dieu. Cet amour ne comporte aucun préjugé ni préférence, dans la mesure où chaque individu est égal à l'autre. D'un autre côté, l'amour envers les autres n'exclut pas l'amour à l'égard de l'adversaire voire de l'ennemi. En tant que chrétien, nous devons pardonner à nos ennemis, d'ailleurs, nous devons prier pour eux, en vue d'effacer les brouilles, en exprimant la bienveillance accordée par Dieu. Donc en tant qu'individus égaux devant Dieu, tous les chrétiens se soumettent à Jésus en portant une vision d'amour universel, dans la mesure où la différence culturelle, la divergence raciale ne posent pas de préjugé et par conséquent la fraternité s'étend à tout le monde.

La différence entre « *Eros* », « *Philia* » et « *Agape* » dans le cadre du christianisme

Suite à l'amour envers les autres qui exprime une tendance de la fraternité, nous pouvons mettre en regard « *Eros* », « *Philia* » et « *Agape* »,

au sein desquels nous constaterons la fraternité et l'universalité de l'amour chrétien.

En premier lieu, nous prendrons « *Eros* » initialement proposé par Platon en exposant l'amour vulgaire qui vise à des satisfactions physiques.

« *Eros* » est bien le désir. Platon dénonce dans « *Le Banquet* » qu'« *Eros* » est le désir déterminé d'un certain objet en tant qu'il manque particulièrement. Selon la *Bible*, « *Eros* » est un amour qui cherche sa moitié, car chacun est coupé en deux par Zeus. Donc cette recherche, ce désir, c'est ce que l'on appelle l'amour, l'amour fusionnel qui est absolu, exclusif et définitif. Puisque nous n'avons qu'une seule moitié et il persiste jusqu'à la mort. Socrate propose la vérité sur « *Eros* », car selon lui « *Eros* » est un amour qui n'est pas de complétude mais qui est incomplétude, non fusion mais quête, non perfection comblée mais pauvreté dévorante. Donc « *Eros* » pour Socrate est un désir qui est un manque, désir n'est pas sûrement amour, mais amour est au moins un genre de désir. Ainsi l'amour est un désir insatiable, solitaire, toujours en peine de ce qu'il aime, toujours en manque de son objet, une passion. A tout prendre, nous constatons qu'« *Eros* » est un amour venant du manque, ayant pour but la satisfaction de soi-même, ce qui implique un amour égoïste.

En deuxième lieu, nous prenons « *Philia* » dans le but de montrer l'amitié entre les êtres humains, ce que nous avons déjà traité dans le 1^{er} chapitre au sein de la pensée d'Aristote. Si nous l'intégrons dans le domaine du christianisme, nous tentons de dire que « *Philia* » est un amour d'amitié venant de la bienveillance qui vise à l'harmonie.

D'un côté, « *Eros* » et « *Philia* » se mêlent presque toujours. Puisqu'aimer suppose à la fois l'amour physique et l'amour spirituel.

L'amitié qui cherche un plaisir ne se détache pas du désir.

Mais d'un autre côté, « *Philia* » surpasse « *Eros* », car *Eros* disparaît au fur et à mesure qu'il est satisfait, alors que « *Philia* » ne cesse de se renforcer. A partir de l'amour physique, aimer implique plus une volonté du bien envers quelqu'un d'autre, il s'appelle amour de simple bienveillance. En ce sens, le meilleur ami est celui que l'on aime le plus, mais sans en manquer, sans en souffrir, sans en pâtir, c'est celui que l'on a choisi, avec qui nous pouvons partager souvenirs et projets, espoirs et craintes, bonheurs et malheurs. Par exemple, « *on ne fait pas des enfants pour les posséder, les garder. On les fait pour qu'ils partent, pour qu'ils aiment ailleurs et autrement* »¹⁰⁴. En ce sens, « *Philia* » implique plutôt l'amour spirituel venant de la bienveillance, au lieu de l'amour physique venant du manque.

En dernier lieu, après les deux sortes d'amour : « *Eros* » et « *Philia* » qui ne s'associent pas à Dieu, nous arrivons à l'amour diffusé par le christianisme : « *Agape* ».

Semblable à « *Eros* » et « *Philia* », « *Agape* » est aussi un mot grec pour l'amour divin, inconditionnel. Ce terme est utilisé par les chrétiens pour décrire l'amour de Dieu envers les hommes. Il est notamment employé tout au long du Nouveau testament pour une qualité d'amour totalement désintéressé.

Précisément, « *Agape* » est indépendant de la valeur de son objet. Cet amour divin ne s'adresse pas à ce qui est déjà en soi digne d'amour. En revanche, il prend pour objet ce qui n'a aucune valeur en soi et lui en donne une. En ce sens, la divinité d' « *Agape* » ne se dissocie pas de l'amour envers l'ennemi.

Vous avez entendu qu'il a été dit : tu aimeras ton prochain et tu haïras ton

¹⁰⁴ *Evangile de Matthieu, Chapitre 19 verset 5.*

*ennemi. Eh bien moi je vous dis aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, priez pour vos persécuteurs.*¹⁰⁵

Dans ce contexte, nous dirons qu'aimer son prochain implique une direction d' « *Agape* », bien que ce ne soit pas facile d'y arriver. Par conséquent, aimer son ennemi est encore plus difficile que ce que signifie la tendance d' « *Agape* ».

Mais il faut toujours souligner que la charité d' « *Agape* » ne peut se réduire à l'amitié. Puisque la charité dispose toujours de l'universalité, cependant l'amitié exige toujours la préférence. Donc aimer son ennemi ne conduit pas à l'amitié avec l'ennemi, il faut donc l'aimer autrement, c'est pourquoi nous avons choisi *Agape* pour définir l'amour universel. Cet amour vient de Dieu envers tous les chrétiens. Etant donné l'infini de Dieu il est parfaitement désintéressé, gratuit et libre. Autrement dit « *Agape* » n'a rien à gagner, il ne manque de rien, il représente parfaitement la charité.

Après la mise en regard d' « *Eros* », « *Philia* » et « *Agape* », nous pouvons conclure que l'amour chrétien est un amour qui excuse tout, croit tout, espère tout, endure tout, de plus cet amour ne disparaît jamais, grâce à lui, tous les chrétiens se comportent comme frères et sœurs en exprimant la fraternité universelle.

Ici nous constatons que la fraternité est un facteur qui traverse tout au long le christianisme. En partant de la charité de Dieu, les chrétiens exécutent un amour universel envers les autres, au sein duquel la fraternité apparaît naturellement. Derrida perçoit l'amitié fraternelle au sein de « *Philia* » dans la tradition antique, comme la caractéristique fraternelle de l'amitié authentique de l'Occident, en ignorant les détails de la fraternité dans le christianisme. Nous sentons qu'en tant que

¹⁰⁵ Ibid. verset 43 à 44.

période importante de l'histoire occidentale, le christianisme possède un espace indispensable, donc il ne faut pas ignorer la fraternité chrétienne lors de la recherche de l'amitié.

La fraternité conçue dans le christianisme n'est pas seulement une tendance de la morale qui guide la vie du chrétien, elle influence également, dans une certaine mesure, le domaine du politique moderne. L'égalité et la fraternité trouvent leur origine dans le christianisme, en tant que concept politique fondamental. Concrètement, en vue de propager la charité de Dieu, le christianisme suppose une égalité devant Dieu. C'est-à-dire, en tant qu'individu libre, chaque membre chrétien possède une égalité absolue devant Dieu, en dépit de la différence de nationalité, ou la divergence de culture etc. Ici dans le christianisme, nous trouvons pour la première fois les sources du concept d'égalité dans le cadre du politique moderne, grâce auxquelles, la Renaissance et le rationalisme se développent comme esprit directif dans l'histoire de l'Occident. De plus, l'amour universel qui finalement ressort comme la tendance de la fraternité chrétienne est la source directe du concept de fraternité dans le cadre du politique, selon laquelle, la démocratie se développe comme concept fondamental qui donne sa direction au politique occidental.

Dans « *Politiques de l'amitié* », Derrida conclut que l'amitié authentique de l'histoire occidentale présente deux caractéristiques, telles que l'androcentrisme, et la fraternité. Il ne cible pas seulement l'amitié antique, bien que la fraternité chrétienne ne tienne pas beaucoup de place dans son analyse de l'amitié occidentale. En ce cas nous devons inévitablement nous tourner vers l'époque philosophique moderne, où l'amitié implique toujours une tendance de fraternité en succédant à la fraternité chrétienne. Selon Derrida, c'est la fraternité qui se trouve dans

le rationalisme à l'époque des Lumières. Donc ici, nous allons commencer à traiter la tendance de fraternité au sein de l'amitié à l'époque moderne, notamment celle dans le rationalisme.

2.1.3 La fraternité au sein de l'amitié rationnelle.

L'époque moderne commence après à la chute de l'empire romain d'Orient et la découverte de l'Amérique, une véritable renaissance culturelle se met en place à cette époque. En conséquence, les nouvelles idées dans des domaines divers commencent à se réveiller. Par exemple, l'art, la littérature, notamment la philosophie se mettent au service de nouvelles idées novatrices qui voient peu à peu l'homme se détacher de Dieu.

L'amitié kantienne à l'époque moderne

Quant à la philosophie des temps modernes, grâce à la formule « *cogito* » de Descartes, la certitude de la propre existence de l'homme se présente comme une vérité première de la philosophie moderne. En tant qu'exemplaire de la philosophie moderne, cette formule place le sujet au centre de la constitution du savoir, dans la mesure où l'esprit de raison commence à dominer la philosophie dans l'histoire de l'Occident. Pendant cette période, le thème de l'amitié a pu obtenir un développement basé sur la raison. Par exemple, nous pouvons trouver une description de l'amitié comme synthèse de l'amour et du respect chez Emmanuel Kant, qui est le fondateur de l'« *idéalisme transcendantal* ».

Dans son livre « *Métaphysique des mœurs* », Kant définit l'essence de l'amitié comme l'union de l'amour et du respect, « *l'amitié (considérée dans sa perfection) est l'union de deux personnes liées par un amour et un respect égaux et réciproques* »¹⁰⁶. C'est un genre d'amitié de perfection, qui organise l'amour et le respect à la fois, et qui en conséquence possède une caractéristique de rareté.

Cependant, chez Kant, il existe aussi l'amitié pragmatique, qui n'atteint pas la pureté ni la perfection souhaitée de l'amitié mais qui comporte en même temps l'amour et le respect. Car l'amitié pragmatique « *pousse à se charger, par amour, des fins d'autres hommes, en nombre indéterminé* »¹⁰⁷

Selon la distinction entre l'amitié pragmatique et l'amitié de perfection, nous pouvons analyser cette dernière sous deux aspects.

D'un côté, Kant recueille certains héritages de l'époque antique sur l'amitié, comme les caractéristiques morale, vertueuse, et réciproque. Puisque selon Kant, l'amitié est tout d'abord l'amour vertueux, c'est « *l'Idéal de la sympathie et de la communication en ce qui concerne le bien de chacun de ceux qui sont unis par une volonté moralement bonne* »¹⁰⁸. Autrement dit, l'amitié d'après Kant est premièrement une relation d'amour caractérisée par l'égalité et la réciprocité, car l'amitié parfaite est une simple idée de l'homme.

D'un autre côté, l'amitié selon Kant est un devoir attaché au respect. C'est-à-dire, qu'à partir de la caractéristique de relation d'amour, c'est également important d' « *assurer l'égalité de chacun des deux éléments d'un même*

¹⁰⁶ Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs: la doctrine de la vertu*, traduite par A. Philonenko. 1797.

¹⁰⁷ Jacques Derrida, *Politiques de L'amitié*, Galilée, 2001. p 291.

¹⁰⁸ Ibid. p 291.

devoir en l'un comme en l'autre »¹⁰⁹. Parce que selon Kant, originellement, l'amitié ne produit pas tout le bonheur de la vie, mais si l'on accepte que l'amitié est un idéal de sympathie en vue du bonheur, il est encore plus nécessaire d'admettre que la recherche de l'amitié est également un devoir. Comme l'exprime Derrida, « *(we should take friendship like a duty,) because although friendship does not produce happiness, the two feelings that comprise it make up the "worthiness of happiness"* »¹¹⁰. Ce devoir est le respect de l'un envers l'autre dans une relation amicale. Ce respect maintient l'égalité entre amis, bien qu'il s'y attache de la répulsion en maintenant la distance entre amis.

Donc, d'après Kant, l'amitié est à la fois l'amour et le respect, par conséquent, nous constatons que l'amitié kantienne présente une caractéristique contradictoire, car l'amour est un élément qui pousse à l'intimité entre amis, tandis que le devoir est une répulsion qui maintient la distance entre amis. En ce sens, Derrida conclut que « *a reflection on the Kantian ethics and politics of friendship should be organized around the concept of the "secret"* »¹¹¹. Autrement dit, selon Kant, suite à l'intimité entre amis en tant qu'amour, et à la distance entre amis en tant qu'égalité, l'amitié est une réflexion sur l'éthique et le politique, par conséquent, l'amitié devrait en effet s'organiser autour du concept de secret.

D'après Derrida dans le cadre du thème de l'amitié, Kant est le premier sans doute, qui préfère un respect amical avec « une rigueur critique et thématique »¹¹². En ce sens, Kant en retient une partie à

¹⁰⁹ Ibid. p 291.

¹¹⁰ Jacques Derrida, *Politics of friendship*, be presented in an APA symposium on Law and Society, December 1988.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Gallée, 2001. p 283.

l'égard du thème de l'amitié, ce qui permet un développement continu du thème de l'amitié dans l'histoire philosophique occidentale.

La fraternité selon Kant

Derrida constate que l'amitié authentique kantienne conçoit une image de frère. D'après Kant, l'amitié purement morale n'est pas un idéal, mais elle existe réellement de temps à autre dans sa perfection, au sein de laquelle Derrida tente d'analyser que « *cette amitié n'est pas seulement idéal (ce qu'elle est d'abord), mais aussi, parfois, dans l'histoire* » se présente comme frère.

Nous devons relier cette image de frère à « *l'ami des hommes* ».

D'abord, Kant tente de se distinguer de l'amitié authentique dans l'histoire par le concept d'ami des hommes. Il ne vise pas l'ami des hommes en considérant l'amitié purement morale qui est considérée comme modèle de l'amitié parfaite, bien qu'il favorise sa valeur vertueuse. Il propose l'ami des hommes en vue de faire écho à la possibilité de la perfection maximum de l'amitié. Parce qu'évidemment, en tant qu'un genre d'amitié nécessaire qui possède une quantité déterminante d'amour, l'amitié pragmatique « *ne saurait atteindre la pureté ni la perfection souhaitée, elle reste donc l'Idéal d'un vœu* »¹¹³, par laquelle, l'amitié pragmatique est infinie dans le cadre du concept de raison, quand elle est finie dans le domaine de l'expérience. C'est la limite de l'expérience réalisée par l'amitié pragmatique. En tant que perfection maximum, l'infini de la raison se présente comme l'Idéal. Compte tenu de cet infini, le phénomène d'amitié produit lors d'expériences limitées est forcé de choisir une

¹¹³ Ibid. p 291.

caractéristique d'éthique, ainsi qu'une autre d'unité qui comprend l'espèce tout entière. C'est en supposant cette possibilité générale d'éthique et d'unité, que Kant appelle ici l'ami des hommes.

Ensuite, par la provenance du concept d'ami des hommes, nous constatons une considération d'égalité qui est plus éminente que celle qui se trouve purement dans l'amitié de philanthrope. Parce que par le premier, toute l'espèce est traitée comme une unité compacte, chez qui nous n'apercevons aucun indice de différence parmi les hommes, ainsi toute l'espèce possède une égalité identique. Cependant, l'égalité au sein de l'amitié du philanthrope comporte une signification purement intellectuelle. En ce sens, le concept d'ami des hommes dispose d'une égalité plus importante que celle de l'amitié purement morale.

Finalement, Kant propose que le frère est le seul choix qui peut signifier la considération d'égalité au sein du concept d'ami des hommes. Il considère qu'il n'y a que la structure composée par un père et des frères qui peut présenter le phénomène d'ami des hommes. « *On se représente ici tous les hommes comme des frères soumis à un père universel, qui veut le bonheur de tous* »¹¹⁴. De plus il faut souligner que dans ce schème des frères soumis et égaux, les hommes sont des frères, alors que le père n'est pas un homme. Ici nous constatons que l'ami des hommes se présente comme une amitié fraternelle. Elle lie les frères entre eux et non au père qui veut le bonheur de tous et auquel les fils sont soumis. Notamment, nous n'avons pas d'amitié pour le père qui rend possible l'amitié. Nous n'avons qu'une reconnaissance pour lui, en raison du fait que nous sommes ses obligés. Ainsi Kant propose une amitié de la fraternité qui

¹¹⁴ Ibid. p 292.

est possible seulement avec des frères, impossible avec le père, dans la mesure où nous nous comportons comme des frères.

Ici nous constatons aussi que l'amitié kantienne est déterminée comme fraternité, ce qui implique non seulement une tendance essentielle de l'éthique, mais aussi une signification politique. « Elle nous dit son horizon politique universel, elle nous dit l'idée cosmopolite de toute vertu digne de ce nom »¹¹⁵. Dans l'horizon du politique, la fraternité kantienne est une représentation de « *l'imagination en vue de l'Idée d'égalité est en vue de répondre à l'obligation qui s'y attache, pour y répondre et en répondre de façon responsable* »¹¹⁶. Donc nous dirons que la fraternité kantienne est une proposition éthique ainsi que politique. C'est un sujet venu de la vertu comme un sujet purement moral qui se détermine dans l'horizon politique universel.

Différence entre la fraternité chrétienne et kantienne.

Après les représentations de la fraternité au sein du christianisme et chez Kant, nous ne devons pas confondre ces deux types de fraternités en une seule.

Certes, la tendance à la fraternité existe également dans le christianisme ainsi que dans la pensée kantienne sur l'amitié. Puisque, selon le christianisme, tous les chrétiens se comportent comme des frères dans la charité de Jésus. Cependant, Kant présente une fraternité universelle au sein de laquelle tous les hommes sont soumis à un père universel qui veut le bonheur de tous. Nous voyons premièrement que « *frère* » se trouve également dans les deux idéologies. De plus les deux

¹¹⁵ Ibid. p 293.

¹¹⁶ Ibid. p 293.

schèmes, tels que « *Jésus/fils* » du christianisme, « *père/fils* » de Kant sont identiques en structure. Ainsi la tendance de la fraternisation se présente parallèlement dans le christianisme et chez Kant.

Mais la signification de la fraternité n'est pas conforme l'une par rapport à l'autre dans le christianisme et chez Kant. Car l'Idée domine la fraternité kantienne qui est marquée par le rationalisme.

Concrètement, comme nous l'avons indiqué précédemment, le phénomène de l'amitié se produit au sein de la distance entre l'amitié pragmatique et l'amitié purement morale. Parce que dans le concept de la raison, l'amitié purement morale est infinie, ce qui signifie que nous n'y arrivons jamais dans la vie par l'expérience. De façon similaire, par l'expérience nous ne réalisons que l'amitié pragmatique, en souhaitant pratiquer une possibilité maximum de l'amitié purement morale. C'est le champ entre les deux types d'amitiés kantiennes au sein de laquelle nous constatons une conscience de l'amitié. Kant confère à l'ami des hommes cette conscience de l'amitié, il énonce que « *ce concept de l'ami des hommes implique la sensibilité et la communauté esthétique, il correspond aussi à une rigueur rationnelle infinie, c'est-à-dire à une idée* »¹¹⁷. Cependant le christianisme propose d'aimer le prochain, même les adversaires simplement avec la charité venant de Dieu. Les chrétiens ne sont pas conscients de l'écart entre l'expérience et la sainteté, dans la mesure où Dieu nous encourage d'aimer les autres sans conscience de la différence entre la raison et l'expérience. C'est pourquoi Kant différencie « *l'ami des hommes du philanthrope qui se contente d'aimer les hommes, purement et simplement, sans être*

¹¹⁷ Ibid. p 291.

guidé par cette Idée »¹¹⁸.

Suite à ce qui a été exposé précédemment, nous constatons qu'en tant que produit rationnel au sein du développement de la fraternité, la fraternité kantienne possède une caractéristique distincte de la chrétienne, dans la mesure où l'Idée, la conscience, le rationalisme guident la fraternité kantienne pour aller plus loin. En ce sens, la fraternité acquiert une signification politique en gardant sa dimension éthique, grâce à laquelle, les sujets politiques, tels que l'égalité, l'universalisme, le cosmopolitique peuvent émerger dans le domaine du politique moderne.

2.1.4 La signification de la fraternité à l'époque de la République

Dans cette partie, nous allons traiter tout d'abord de la signification de la fraternité qui se trouve dans la devise française. Ensuite, nous prendrons la fraternité dans le texte d'Hugo en nous référant à la pensée de Derrida, dans le but de repenser spécialement l'importance de la fraternité lors de la fondation de la République.

La fraternité au sein de la devise française

Nous pouvons dire que selon la signification politique de la fraternité kantienne, la fraternité émerge dans le domaine du politique en tant qu'un des sujets principaux du politique moderne. Suite à l'influence du rationalisme, la fraternité commence à se développer comme un acte

¹¹⁸ Ibid. p 291.

spontané qui se soumet à la conscience, grâce à laquelle la Révolution française progresse vigoureusement en fondant la République. Par conséquent, la fraternité s'inscrit au sein de la devise avec l'égalité et la liberté comme le principe de la République française.

Concrètement, la fraternité est tout d'abord un terme clé de la Révolution française. Elle est pratiquée grâce à un ensemble de moyens en vue d'établir ou de resserrer les liens d'une étroite union. « *Sois mon frère ou je te tue* » joue un rôle important pendant la Révolution en unissant plus de force, dans le but de subvertir l'autocratie monarchique, et d'établir la République. En ce sens, « *la fraternité ou la mort* » devient inévitablement un esprit directif de la Révolution. Ainsi pendant la Révolution française, « *la fraternité avait pleine vocation à embarrasser tous ceux qui, français mais aussi étrangers, luttaient pour l'avènement ou le maintien de l'égalité et la liberté* »¹¹⁹.

Ensuite, la fraternité se présente comme un des principes fondamentaux de la République, bien qu'elle ne soit adoptée officiellement en France qu'à la fin du dix-neuvième siècle, par la 3^{ème} République. Troisième élément de la devise de la République, la fraternité est également définie dans la déclaration des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen. Pour autant la liberté et l'égalité peuvent être perçues comme des droits dans le cadre du politique, la fraternité est aussi une obligation de soi-même à autrui, ce qui implique une signification morale venant de son origine éthique, ainsi que de sa tendance morale. Autrement dit, en tant qu'un des droits humains principaux, la fraternité se présente également comme une obligation

¹¹⁹ Michel Borgetto, *La Devise : Liberté, Égalité, Fraternité*, PUF, 1997, p. 34.

morale qui demande à chacun d'appliquer la fraternité universelle en maintenant une étroite union. Ainsi la fraternité est une garantie morale politique de la République.

La fraternité chez Victor Hugo

Selon Derrida, après la fraternité du rationalisme, nous pouvons constater la fraternité de la Révolution ainsi que de la République par Victor Hugo qui fait un appel lucide à la fraternité.

D'abord, Victor Hugo énonce qu'il lui semble que la France commence avec la fraternité, « *le continent fraternel, tel est l'avenir* »¹²⁰.

*« Au vingtième siècle, il y aura une nation extraordinaire. Cette nation sera grande, ce qui ne l'empêchera pas d'être libre. Elle sera illustre, riche, pensante, pacifique, cordiale au reste de l'humanité. Elle aura la gravité douce d'une aînée. Cette nation aura pour législation un facsimile, le plus ressemblant possible, du droit naturel. Sous l'influence de cette nation motrice les incommensurables friches d'Amérique, d'Asie, d'Afrique et d'Australie seront offertes aux émigrations civilisantes... La nation centrale d'où ce mouvement rayonnera sur tous les continents sera parmi les autres sociétés ce qu'est la ferme modèle parmi les métairies. Elle sera plus que nation, elle sera civilisation ; Elle sera mieux que civilisation, elle sera famille. ... Cette nation aura pour capitale Paris, et ne s'appellera point la France, elle s'appellera l'Europe. Elle s'appellera l'Europe au vingtième siècle, et aux siècles suivants, plus transfigurée encore, elle s'appellera l'Humanité... Le continent fraternel, tel est l'avenir. ... Avant d'avoir son peuple, l'Europe a sa ville. De ce peuple qui n'existe pas encore, la capitale existe déjà ».*¹²¹

¹²⁰ Victor Hugo, *L'avenir*, Paris, 1867, p.11.

¹²¹ Ibid. p.11.

Ici nous voyons bien que la fraternité est conçue dans le texte d'Hugo en tant que principe fondamental lors du développement de la République, ainsi que de l'Europe, voire du monde. « *La fraternité, cette figure déjà si largement, généreusement, génialement chargée, par Hugo lui-même, de rhétorique génétique et d'organicisme sublimé* »¹²².

D'après Hugo, grâce à la manifestation de la fraternité lors de la Révolution, Paris peut se montrer comme une capitale authentique dans l'histoire humaine. Il considère que la Révolution qui conçoit la fraternité est un commencement, en ce sens, le mot « *Naissance* » qui correspond à « *Délivrance* » est appliqué en vue de montrer la signification éminente de la Révolution et celle de la fraternité. Désormais, la France est libre, ce qui implique aussi que l'âme humaine est majeure. De plus, Hugo indique que cette vraie naissance de la France signifie la virilité de la fraternité. Suite aux préparations d'expériences de la fraternité lors de la Révolution, la fraternité prend son importance en haut dans l'histoire avec la fondation de la République en tant que principe politique fondamental. Le 14 juillet, 1789, l'heure de l'âge viril a sonné.

Selon Hugo, c'est la fraternité qui fait réussir la Révolution, en même temps, c'est la Révolution qui fait Paris, la France, l'Europe, voire le monde. La fraternité est un mot ineffaçable dans le texte d'Hugo, par exemple :

« Qu'a donc Paris ? La révolution.

Paris est la ville pivot sur laquelle, à un jour donné, l'histoire a tournée...

La Commune a le droit ; La Convention a la raison. C'est là ce qui est superbe. D'un côté la Populace, mais sublimée, de l'autre, le peuple, mais transfiguré.

¹²² Jacques Derrida, *Politiques de L'amitié*, Galilée, 2001. p 297.

Et ces deux animosités ont un amour, le genre humain, ces deux chocs ont une résultante, la Fraternité. Telle est la magnificence de notre révolution...

*Le mot Fraternité n'a pas été en vain jeté dans les profondeurs, d'abord du haut du Calvaire, ensuite du haut de 1789. Ce que Révolution veut, Dieu le veut ».*¹²³

Ensuite, en plus de l'importance de la fraternité à l'égard de la fondation de la République, Hugo traite également de sa signification théorique dans le cadre du politique.

D'après Hugo, théoriquement le Paris de la fraternité est aussi celui de la Révolution littéraire, au sein de laquelle la fraternité est présentée pour mettre fin aux revenants, ce qui signifie le développement de l'esprit universel. Il précise qu'il ne faut pas croire aux revenants, car ils sont morts le jour où Jésus a dit : aimez-vous les uns les autres. De plus, la révolution est venue. Le 14 juillet 1789 représente un grand jour où chacun commence à s'aimer sous l'esprit fraternel. Nous vous aimons, nous aimons tous les hommes, nous sommes vos concitoyens dans la cité philosophie, et vous êtes nos compatriotes dans la patrie liberté. L'affranchissement et la fraternité sont exigés suite à la fondation de la République, grâce à laquelle la France sera une maison de démocratie, les Français seront le peuple de la réconciliation en tant que nation ouverte, qui appelle chez elle quiconque est frère ou veut l'être. Ce sera un phénomène magnifique, cordial et formidable, inspiré par la fraternité.

En résumé, dans la première partie du 2^{ème} chapitre, suite à l'opinion de Derrida que la fraternité se présente comme la caractéristique importante de l'amitié canonique, nous avons traité de la

¹²³ Ibid. p 297.

tendance de la fraternité selon les théologies différentes, telles que la tradition antique, le christianisme, le rationalisme. Nous constatons bien que la fraternité existe déjà à l'époque antique, où l'amitié fraternelle joue un rôle indispensable lors de la recherche de l'amitié des philosophes grecs, même si l'opinion traditionnelle ne la met pas dans le domaine de la fraternité. Nous voyons aussi que le christianisme qui propage l'amour universel se présente comme lieu où la fraternité se produit, bien que cet amour universel soit un produit de la charité de Dieu. Plus tard, à partir du siècle des Lumières, la fraternité acquiert un développement prospère jusqu'à l'époque moderne au sein de laquelle le rationalisme contrôle la fraternité dans la mesure où l'Idée, la conscience, commencent à influencer la fraternité universelle, et par conséquent, la fraternité émerge comme un des sujets principaux du politique moderne. Notamment en tant qu'étroite union, les peuples s'unissent dans l'esprit de la fraternité lors de la Révolution française. En conséquence, la République peut finalement être fondée, et la fraternité se présente comme un élément de la devise française. Venant de l'amitié fraternelle de l'époque antique, la fraternité connaît une longue période de développement, au sein de laquelle, elle passe par plusieurs formes, telles que le lien moral fraternel, l'amour universel, la fraternité chrétienne, la fraternité du rationalisme, et enfin la fraternité qui intègre à la fois la tendance morale et la tendance politique. Quelle que soit sa forme, la fraternité ne quitte jamais la perspective de la relation humaine, dans la mesure où l'amitié envers soi-même et envers autrui implique une incidence dans le cadre de la morale, ainsi que du politique.

Dans cette partie, nous avons précisément traité de la tendance de

la fraternité au sein de la recherche de l'amitié. En considérant que nous effectuons une recherche interculturelle, nous ne devons pas ignorer la tendance de la fraternité conçue dans la culture chinoise. Donc dans la partie suivante, nous allons commencer par constater la fraternité au sein de la culture chinoise dans le but de réaliser notre tâche interculturelle dans le cadre de la recherche de l'amitié.

2.2 La fraternité dans la culture chinoise

Nous allons considérer trois aspects principaux dans le cadre de la culture chinoise, à propos de la fraternité : la fraternité la plus remarquable dans la pensée de Mo Tzu, la fraternité dans le domaine de la littérature chinoise, et la fraternité confucéenne. Donc dans cette partie, nous allons tracer respectivement les contours de la fraternité au sein de la culture chinoise selon trois perspectives.

Tout d'abord, l'amour universel dans la pensée de Mo Tzu qui propose d'aimer les autres comme soi-même sera la première perspective de cette partie, puisque Mo Tzu est un pionnier dans l'histoire de la Chine, en exprimant clairement et positivement la fraternité universelle. De plus il n'est pas seulement un théoricien, mais il est aussi un praticien, il présente des mesures pragmatiques en vue de réaliser l'amour universel afin de mettre en pratique la fraternité. Si nous considérons les efforts remarquables de Mo Tzu au cours de sa recherche de la fraternité, l'amour universel se présente inévitablement comme l'élément le plus important et le plus éminent de la culture chinoise. En conséquence, la fraternité chez Mo Tzu se présentera comme la première perspective lors de la recherche de la fraternité dans le cadre de la culture chinoise.

Ensuite, la deuxième perspective se concentrera sur la fraternité dans le domaine de la littérature chinoise, notamment celle qui se manifeste dans les quatre grands romans chinois. En tant que réflexion sur des faits sociaux, ces romans reflètent les tendances sociales les plus importantes. En ce sens, ces quatre grands romans chinois, qui sont « *Le Rêve dans le pavillon rouge* », « *Histoire des Trois royaumes* », « *Au bord de l'eau* » et « *Le Voyage en Occident* », se présentent comme le sommet du développement de la littérature de la Chine. A ce titre, ils expriment

réellement les tendances idéologiques de l'époque, au sein desquelles la fraternité joue un rôle prépondérant. C'est pourquoi nous allons examiner la fraternité inscrite dans les quatre grands romans comme la deuxième perspective.

Enfin, nous ne devons pas ignorer la fraternité inscrite dans la pensée confucéenne. Confucius et certains de ses disciples traitent de la fraternité différemment de Mo Tzu. Ainsi la fraternité confucéenne est indispensable bien qu'elle n'agisse pas avec autant de qualités que celles qui sont à l'œuvre dans l'amour universel de Mo Tzu.

Après avoir présenté la fraternité dans le cadre de la culture chinoise, nous constaterons que la fraternité dans cette culture chinoise se manifeste sous plusieurs aspects, bien qu'elle soit issue d'une même source culturelle. Face à ces opinions variées concernant la fraternité, l'examen et le discernement des fraternités diverses deviennent une tâche indispensable. Après quoi nous ferons un bilan à la fin de cette partie avant de nous plonger dans la troisième partie de ce chapitre.

Commençons donc par l'amour universel de Mo Tzu comme début de la recherche de la fraternité dans la culture chinoise.

2.2.1 La fraternité au sein de la pensée de Mo Tzu

Quand on évoque la fraternité dans la culture chinoise, nous ne pouvons pas éviter Mo Tzu¹²⁴, qui donne de la fraternité une définition précise et intégrale, avec des propositions concrètes en vue de réaliser la fraternité dans la pratique.

Mo Tzu est un philosophe chinois qui vécut pendant les périodes

¹²⁴ En latin : Mincis.

des Printemps et des Automnes, puis des Royaumes Combattants, où sept grands états émergent avec le déclin de la dynastie Zhou. D'un côté, c'est une période marquée par des troubles, dans la mesure où les souverains de chaque état se battent en vue d'établir un état centralisé sous leur gouvernance, tandis que ces guerres incessantes provoquent de nombreux changements sociaux. D'un autre côté, c'est aussi une période de grands progrès économique et technique, grâce auxquels la technologie des armes se développe rapidement, ce qui encourage la poursuite d'une guerre cruelle. De plus dans cette période de turbulence, la morale se perd facilement, la civilisation n'existe plus. Plusieurs tendances idéologiques apparaissent dans le but d'attirer l'attention des souverains sur le développement de la société. Par exemple, le confucianisme propose le « *Ren* » en vue de retrouver la morale humaine, comme nous l'avons indiqué dans le 1^{er} chapitre; le taoïsme représente le « *non-agir* »¹²⁵ en proposant la soumission au changement social, ce qui est généralement considéré comme une attitude passive. Cependant Mo Tzu énonce l'idée « *d'aimer les autres* » en vue de modifier le déclin de la morale en maintenant l'ordre social, au sein duquel nous constatons l'amour universel ainsi que la tendance de la fraternité en correspondance avec la fraternisation au sein de l'amitié de l'Occident.

Comparé à l'enthousiasme pour la vertu des confucianistes, ainsi qu'à l'attention portée à la pratique spirituelle du Taoïsme, la pensée de Mo Tzu qui met l'accent sur l'amour universel apparaît spécialement dans l'histoire de la culture chinoise. En ce sens, lors de la recherche de la fraternité dans le cadre de la pensée chinoise sur l'amitié, Mo Tzu devient

¹²⁵ Wu wei, 无为, l'écrivain chinois, LIN Yutang en donne la définition suivante : c'est l'art de maîtriser les circonstances sans leur opposer de résistance; le principe d'esquiver une force qui vient sur vous en sorte qu'elle ne puisse vous atteindre. Ainsi, celui qui connaît les lois de la vie jamais ne s'oppose aux événements... Il en change le cours par son acceptation, par l'intégration, jamais par le refus. Il accepte toutes choses jusqu'à ce que, les ayant assimilées toutes, il parvienne à la maîtrise parfaite.

un objet d'étude non négligeable. C'est pourquoi la fraternité de Mo Tzu se présente en premier lors de la recherche de la fraternité dans la culture chinoise.

Globalement, nous pouvons intégrer la pensée de Mo Tzu sur la fraternité selon trois aspects.

Les trois aspects vers l'amour universel

Tout d'abord, face au bouleversement de la société, illustré par les guerres fréquentes et la différence de niveau entre la noblesse et la roture, Mo Tzu énonce que la société renaît dans un état florissant, à la condition que nous puissions saisir la racine du bouleversement. Il énonce « *qu'il nous faut connaître la racine du bouleversement avant de prendre des mesures ; Si nous restons dans un état d'ignorance de la situation, nous ne pouvons pas faire les démarches correctes pour résoudre le problème. La connaissance de la circonstance est la première condition qui conduit à la solution du problème* »¹²⁶. Ainsi selon Mo Tzu, la connaissance de la situation est la première condition nécessaire pour trouver une solution au problème.

Ensuite, Mo Tzu présente qu'il nous faut retourner au déclin de la morale pour saisir la racine du bouleversement de la société. D'après lui, le bouleversement de la société a pour origine le « *dis-s'aimer* » entre les êtres humains, qui conduit aux comportements égoïstes par exemple, les agissements qui font du mal aux autres pour favoriser son intérêt personnel. Selon Mo Tzu, les troubles de la société ne s'arrêtent pas seulement aux guerres entre les états, ni aux luttes entre les pouvoirs politiques. Mais ils englobent les comportements qui transgressent la doctrine de la morale au sein de la vie humaine. Parce que le manque

¹²⁶ Mo Tzu, *L'amour universel*. Textes originaux : 圣人以治天下为事者也，必知乱之所起，焉能治之；不知乱之所自起，则不能治。

d'amour entre les être humains se présente comme la racine du bouleversement de la société. En ce sens, tous les comportements immoraux sont responsables des turbulences de la société. Il l'exprime comme suit dans « L'amour universel » :

« Si le fils n'aime son père qu'en pensant seulement à son intérêt, il profitera de son père pour obtenir satisfaction ; Si les frères ne s'aiment pas, ils se font du tort afin d'en tirer profit ; Si les peuples n'aiment pas leur souverain, ils ne comptent que de leur intérêt, par conséquent, ils combattent le pouvoir du souverain afin de bénéficier du patrimoine de l'Etat. Tous ces comportements se présentent comme la racine du bouleversement de la société. Car en raison de ces comportements immoraux, le père ne rendra plus d'amour paternel à son fils, l'amour fraternel n'existera plus, le souverain imposera plus de taxes aux peuples. En conséquence, chacun se comportera par égoïsme en faisant du tort aux intérêts des autres, la société ne retrouvera plus d'harmonie. De même que les personnes immorales volent la richesse des autres en vue de se favoriser eux-mêmes, ce qui ne mène qu'aux conflits entre êtres humains ; les états s'attaquent dans le but d'obtenir plus de ressources, telles que les terres, les habitants etc. ce qui conduit aux guerres entre les états. Ainsi le manque d'amour mutuel, soit le « dis-s'aimer » se présente comme la racine du bouleversement de la société »¹²⁷.

Etant donné que le « dis-s'aimer » se présente comme la racine du bouleversement de la société, Mo Tzu propose en outre qu'il nous faut aimer les autres en propageant les comportements de s'aimer, dans le but de retrouver la paix de la société. Si tout le monde aime les autres comme

¹²⁷ Mo Tzu, *L'amour universel*. Textes originaux : 子自爱不爱父, 故亏父而自利; 弟自爱而不爱兄, 故亏兄而自利; 臣自爱而不爱君, 故亏君而自利。此所谓乱也; 虽父不慈子, 兄之不慈弟, 君之不慈臣, 此亦天下之所谓乱也。父自爱也不爱子, 故亏子而自利; 兄自爱而不爱弟, 故亏弟而自利; 君自爱也不爱臣, 故亏臣而自利。是何也? 皆起不相爱。虽志天下之为盗贼者亦然。盗爱其室不爱异室, 故盗异室以利其室; 贼爱其身不爱人, 故贼人以其身。此何也? 皆起不相爱。虽至大夫之相乱家, 诸侯之相攻国者亦然。大夫各爱其家而不爱异家, 故乱异家以利其家; 诸侯各爱其国而不爱异国, 故攻异国以利其国。天下之乱舞, 具此而已矣! 察此何自起? 皆起不相爱。

soi-même, il n'y aura plus de conflit, ni de guerre. Nous voyons bien que pour retrouver la paix de la société, nous devons entretenir une relation dialectique entre « *s'aimer soi-même* » et « *aimer les autres* ».

Aimer les autres

En vue de connaître « aimer les autres » en profondeur, nous devons l'expliquer selon deux aspects :

D'un côté, s'aimer soi-même et aimer les autres ne se trouvent pas en contradiction. Aimer les autres ne porte pas atteinte à l'acte de s'aimer soi-même. Mo Tzu ne demande pas un genre d'amour qui ne cible que les autres en supprimant celui envers soi-même. En ce sens, il ne s'oppose pas à l'amour envers soi-même.

D'un autre côté, selon Mo Tzu, s'aimer soi-même n'est pas suffisant au cours de la vie humaine. Car en tant que membre de la société, chacun doit se comporter en tenant compte de l'amour universel, dans la mesure où tout le monde doit aimer les autres comme soi-même.

Ce genre d'amour universel est tout d'abord un amour d'égalité, ce qui signifie que c'est un amour qui n'agit pas en fonction des circonstances. Autrement dit, ce genre d'amour universel est identique à l'amour envers soi-même, il n'est pas différent selon les changements de situations. Mo Tzu propose un amour universel qui n'est pas différent en qualité, ni en quantité en comparaison avec l'amour envers soi-même. Car d'après lui, l'amour varié, qui se présente comme les divers niveaux d'amour selon les circonstances différentes, n'équivaut pas à l'amour universel authentique, bien que cet amour possède une tendance vers les autres. Ainsi l'amour universel proposé par Mo Tzu ne change pas en qualité ou en quantité selon la différence d'objectif, d'endroit, ou d'heure. Au contraire, il reste immuable en dépit du changement de circonstance.

Ensuite, ce genre d'amour universel cible tout le monde. C'est-à-dire qu'il n'est pas limité à certains champs qui se soumettent à la consanguinité ou la frontière géographique. Au contraire, il cible tous les êtres humains. Si nous pouvons réaliser cet amour universel au sein de la communication avec les autres, même avec les adversaires ou les gens immoraux, ce qui implique un franchissement des différences, il n'y aura plus de conflit ni de guerre.

« Si tout le monde s'aime en pratiquant l'amour universel, dans la mesure où chacun aime les autres comme soi-même, nous arrivons à l'harmonie de la société. Concrètement, si le fils aime son père ainsi que son souverain comme lui-même, il n'y aura plus de fils indigne ; si le père rend autant d'amour à son fils et à son souverain, il n'existera plus de père immoral ; si personne ne rend l'amour universel, que deviendra le voleur en tant que dépravé ? si chaque état s'entend dans l'amour universel, où se cacheront les conflits et les guerres ? A tout prendre, si les états s'entendent dans la paix, toutes les familles se traiteront à travers l'amour universel, le fils respectera son père, le père rendra à son fils autant d'amour qu'il en reçoit, l'harmonie de la société viendra par la suite »¹²⁸.

Les confucianistes propagent eux aussi l'amour envers les autres. Mais l'amour universel confucéen n'est pas équivalent à celui proposé par Mo Tzu.

Certes, les confucianistes proposent l'amour envers les autres, car ils énoncent que seulement les hommes vertueux peuvent aimer les autres, ainsi qu'aimer les autres comme soi-même. En ce sens, les indices d'amour universel ne manquent pas dans la pensée confucéenne.

¹²⁸ Ibid. Textes originaux : 若使天下兼相爱，爱人若爱其身，犹有不孝者乎？视父兄与君若其身，恶施不孝？犹有不慈者乎？视弟子与君若其身，恶施不慈？故不孝不慈亡有。犹有盗贼乎？故视人之室若其室，谁窃？视人身若其身，谁贼？故盗贼亡有。犹有大夫之相乱家，诸侯之相攻者乎？视人家若其家，谁乱？视人国若其国，谁攻？故大夫之相乱家，诸侯之相攻国者亡有。若使天下兼相爱，国与国不相攻，家与家不相乱，盗贼亡有，君臣父子皆能孝慈，若此则天下治。

Mais, l'amour envers les autres au sein du confucianisme n'est pas équivalent à l'amour universel proposé par Mo Tzu. Car le premier insiste sur le fait que l'amour envers les autres vient de l'amour de soi-même, ainsi que l'amour envers les autres varie selon les circonstances diverses.

Concrètement, d'abord, l'amour envers les autres au sein du confucianisme a pour origine l'amour de soi-même. Le soi-même se présente toujours comme central dans le domaine de la société humaine, dans la mesure où les autres en découlent en tant qu'équivalent du soi-même. Si le soi-même n'existe pas, son équivalence ne sera pas valable. Grâce à l'importance du soi-même, l'amour envers les autres sera possible. Les confucianistes insistent sur le fait qu'il faut tout d'abord se satisfaire, et ensuite penser aux autres. Ainsi l'amour envers les autres chez les confucianistes n'équivaut pas à l'amour universel de Mo Tzu.

Ensuite, l'amour envers les autres du confucianisme diffère selon les circonstances, puisqu'il affirme que « *en raison de la différence entre les échelles sociales, nous devons respecter la distinction de niveau de l'amour envers les autres lors de son application* »¹²⁹. Par exemple, en raison de la noblesse du souverain, nous lui rendons plus d'amour qu'à un membre de la société qui ne détient aucun pouvoir. Le père représente sa prééminence lors de la communication avec ses fils, en raison de la différence de niveau hiérarchique. D'après Mo Tzu, cet amour envers les autres qui provient des différences est à l'origine du bouleversement, de même qu'il est à la racine de l'inégalité. C'est pourquoi nous confirmons que l'amour envers les autres chez les confucianistes n'est pas identique à celui proposé par Mo Tzu.

Ici nous voyons que Mo Tzu propage l'amour universel en vue de trouver l'harmonie de la société ainsi que la paix universelle. Il propose

¹²⁹ Ibid. Textes originaux : 亲亲有术，尊贤有等。

d'aimer les autres états et les autres familles comme les siens. De façon similaire, en tant qu'individu, nous devons traiter les autres comme nous mêmes, dans la mesure où nous chérissons leurs corps ainsi que leurs vies comme les nôtres. En ce sens, l'amour traverse la différence de consanguinité ou de frontière géographique. Tout le monde s'aime avec un amour de même qualité et de même quantité, en dépit de circonstances différentes. Au sein de cet amour universel proposé par Mo Tzu, nous constatons non seulement la fraternisation, mais aussi la fraternité.

« *L'avantage réciproque* » se présente comme une conséquence solidaire au sein de l'amour universel de Mo Tzu.

Nous ne devons pas ignorer une des caractéristiques les plus importantes de l'amour universel chez Mo Tzu : l'importance de l'avantage réciproque qui se présente comme une conséquence solidaire de l'amour universel. Ce qui différencie également la fraternité chez Mo Tzu des autres genres de fraternité que nous avons traités précédemment. Nous allons prendre deux aspects dans le but d'interpréter cet avantage réciproque.

D'abord, il y a la réciprocité qui se trouve au sein du concept « *l'avantage réciproque* ».

La réciprocité n'est pas étrangère au cadre de la recherche de l'amitié. A partir de la tradition antique qui traite déjà de la réciprocité mutuelle entre les amis au sein de l'amitié utile ainsi que de l'amitié authentique, en passant par le christianisme qui met l'accent sur l'échange mutuel d'amour entre Dieu et les chrétiens, jusqu'à l'amitié universelle du rationalisme qui est consciente du retour de l'amour, nous constatons la

réciprocité tout au long de l'histoire de l'amitié. Et aussi que la réciprocité se présente toujours comme une des caractéristiques fondamentales dans le cadre de l'amitié.

Ensuite, nous constatons que l'essentiel de l'expression « *l'avantage réciproque* » porte sur « *avantage* », qui différencie largement l'amour universel des autres genres d'amitiés dans l'histoire. Parce que selon les pensées canoniques sur l'amitié, l'amitié authentique est toujours associée à la vertu, ce qui implique une tendance à l'anti-utilité. En ce sens, l'intérêt, l'avantage et le bénéfice ne sont réservés qu'à l'amitié vulgaire, comme l'amitié d'utilité, l'amitié de plaisir, l'amitié charnelle etc. Chez Mo Tzu, nous étudions principalement ses idées sur l'amour universel au sein de l'acte d'aimer les autres, ce qui implique une fraternité universelle surpassant la consanguinité et la frontière géographique. Mais en accompagnant cette fraternité universelle, Mo Tzu propose également l'intérêt qui se présente comme l'objectif de son amour universel, par lequel la fraternité est attachée à une tendance pragmatique.

Allons-nous dévaluer l'amour universel à cause de son objectif pragmatique ? Notre réponse sera négative en exprimant précisément la nuance cachée dans le concept « *l'avantage réciproque* », au sein duquel l'avantage qui exprime une tendance pragmatique ne s'oppose pas à la morale contenue dans l'amour universel, au contraire, il se situe au sein de la tendance à la fraternité. Ainsi en tant qu'objectif de l'amour universel, l'avantage réciproque ne se représente pas l'égoïsme car il poursuit la fraternité universelle.

Concrètement, en premier lieu, l'avantage réciproque se produit au sein de la concordance entre aimer les autres et s'aimer soi-même.

Mo Tzu considère qu'aimer les autres ne s'oppose pas à s'aimer soi-même. Chacun doit aimer les autres en s'aimant soi-même, dans la

mesure où l'amour qui persiste envers les autres et celui envers soi-même restent identiques. Selon lui, l'amour envers soi-même fait partie de la nature humaine malgré sa conception égoïste. C'est pourquoi il propose d'aimer les autres de la même façon que l'on s'aime soi-même, en gardant tous les droits de l'amour envers soi-même.

« Face aux misères venant des actes de dis-s'aimer, tels que les conflits entre les membres de la famille, entre les Etats etc. comment ferons-nous pour les changer ? Il faut s'aimer et en tirer bénéfice en vue de changer les phénomènes immoraux »¹³⁰

D'après Mo Tzu, il faut aimer les autres comme soi-même dans le but d'arriver à l'état de s'aimer et d'en tirer avantage. Chacun, quelle que soit son origine naturelle ou sociale, doit se comporter selon l'amour universel, dans la mesure où tout le monde s'aime et en tire bénéfice. C'est un processus qui surpasse l'origine de consanguinité ou la frontière géographique, au sein duquel la société retrouve l'harmonie. Autrement dit, la paix de la société se réalise à la condition que tout le monde s'aime et par conséquent que chacun y gagne son propre avantage. Ici nous constatons que l'avantage réciproque est proposé en vue de réaliser l'harmonie de la société. Sa tendance pragmatique n'est pas renforcée chez Mo Tzu. Au contraire, il se situe comme une garantie complémentaire qui aide à réaliser l'acte de s'aimer, dans la mesure où l'avantage réciproque renforce les bénéfices nécessaires de chaque membre de la société en maintenant l'ordre social. En ce sens, l'avantage réciproque ne s'oppose pas à l'amour universel, en revanche, ils se situent tous deux dans le cadre de la fraternité de Mo Tzu.

De même, en deuxième lieu, Mo Tzu ne met pas en avant la poursuite de la récompense, bien que l'avantage réciproque mette l'accent sur le retour d'amour en insistant sur la réciprocité. Nous

¹³⁰ Ibid. Textes originaux : 既以非之，何以易之？子墨子言曰：以兼相爱、交相利之法易之。

essayons de montrer que l'amour universel de Mo Tzu encourage tous les êtres humains à s'aimer en considérant l'avantage que tout le monde en retire. Et par conséquent, Mo Tzu n'encourage pas la tendance égoïste qui ne poursuit que l'avantage pour soi-même. En revanche, toutes les propositions de Mo Tzu, y compris l'avantage réciproque vont dans le sens d'assurer l'état d'harmonie de la société.

Selon Mo Tzu l'amour universel se trouve dans l'état de s'aimer et de se faire du bien, au sein duquel l'avantage réciproque se présente éventuellement plutôt qu'objectivement. C'est-à-dire que nous aimons les autres comme nous-mêmes en vue de réaliser l'état de s'aimer et d'en tirer bénéfice, mais nous ne visons pas les récompenses que nous allons en obtenir. Par exemple, si nous aidons les autres selon notre volonté d'amour universel, naturellement nous recevrons leur amour ou leur aide en retour. Mais cet amour en retour n'est jamais l'objectif, il se présente comme conséquence naturelle de l'amour universel. Si nous aimons les autres en vue d'acquérir l'amour en retour, l'amour universel sera un produit supplémentaire de l'amour égoïste. En conséquence, l'amour universel ne se présentera pas comme l'amour authentique, mais comme une apparence hypocrite fondée sur la poursuite de l'avantage pour soi-même. En ce sens, l'amour universel de Mo Tzu se trouve dans la même perspective que l'amitié authentique d'Aristote, bien que le premier renforce l'avantage réciproque quand le second met l'accent sur la vertu. Ainsi l'amour universel de Mo Tzu ne se concentre pas sur l'avantage pour soi-même en espérant l'avantage pour tout le monde, ce qui indique aussi une volonté de réaliser l'harmonie de la société.

Etant donné que l'avantage réciproque se situe dans la correspondance de l'amour envers les autres avec celui envers soi-même, qu'il considère l'avantage de tout le monde en se détachant de l'égoïsme,

nous pensons qu'en tant que conséquence solidaire de l'amour universel, l'avantage réciproque n'entame pas la fraternité conçue dans la pensée de Mo Tzu. En ce sens, Mo Tzu se présente comme un pionnier qui s'inscrit dans la tendance pragmatique à l'amour universel authentique en assurant l'universalité de la fraternité.

Les moyens pragmatiques pour réaliser l'amour universel

Mo Tzu présente pour la première fois dans l'histoire de la culture chinoise l'amour universel en introduisant la fraternité. En effet, la fraternité chez Mo Tzu ne reste pas seulement une proposition théorique dans la culture de la Chine. Mais il propose également les moyens de pratiquer la fraternité dans la vie humaine.

D'après Mo Tzu, l'amour universel ne reste pas comme un souhait purement moral. Certes, il vient de la morale qui traite des relations humaines dans la société. Mais en tant que théoricien et praticien, Mo Tzu n'ignore pas le côté pragmatique de sa pensée. Cependant, l'amour universel chez Mo Tzu ne penche pas non plus totalement du côté pragmatique. Ce qui ne signifie pas que Mo Tzu vise au pragmatisme comme seul objectif. Ainsi l'amour universel chez Mo Tzu est un système applicable à la pratique qui associe la théorie de l'amitié universelle à son origine théorique.

En considérant le côté pragmatique, Mo Tzu affirme que l'amour universel est à la fois un acte qui peut se réaliser dans le moment présent à la condition que le pouvoir politique lui impose un effort de l'extérieur. Autrement dit, l'amour universel doit s'appuyer sur la force politique afin de s'exécuter dans la pratique. Notamment ce n'est pas un acte spontané venant de la nature humaine, mais plutôt un état d'excellence qui ne peut

pas être réalisé sans pression extérieure. En ce sens, Mo Tzu demande au pouvoir politique de soutenir l'application de l'amour universel, dans la mesure où il ne s'oppose pas aux dispositions à récompenser ainsi qu'à punir en toute égalité. Car en tant que force extérieure mettant l'amour universel à exécution en l'imposant, les mesures qui récompensent les actes de s'aimer, ainsi que celles qui punissent les actes de dis-s'aimer se présentent comme garanties de l'ordre dans la société, grâce auxquelles le bouleversement de la société, tels que les conflits entre les classes sociales différentes, les guerres entre les Etats, peuvent s'arrêter et en conséquence la société retrouver la paix. Ainsi Mo Tzu n'hésite pas à s'appuyer sur la force extérieure afin de mettre l'amour universel en action.

En considérant l'attitude de Mo Tzu à l'égard de la force extérieure lors de la mise en œuvre de l'amour universel, nous constatons que Mo Tzu ne s'arrête pas à la théorie, il vise également la pratique en vue de le mettre en action. Donc l'amour universel ainsi que la fraternité conçue chez Mo Tzu se présentent comme un système intégral alliant la théorie aux mesures pratiques.

2.2.2 La fraternité dans le domaine de la littérature chinoise.

Comme indiqué au début de ce chapitre, les quatre grandes œuvres de la littérature classique chinoise, à savoir « *Le Rêve dans le pavillon rouge* », « *Histoire des Trois royaumes* », « *Au bord de l'eau* » et « *Le Voyage en Occident* »,

se présentent comme le sommet du développement de la littérature chinoise, dans la mesure où ces grandes œuvres représentent les tendances idéologiques principales de la société chinoise. En considérant cette position remarquable des quatre grands romans dans le domaine de la littérature chinoise, la fraternité qui y est inscrite ne peut pas être ignorée dans notre recherche.

Concrètement, les quatre grands romans reflètent tout d'abord les tendances importantes qui persistent dans l'histoire de la Chine, car ils viennent d'une époque différente, et décrivent des histoires qui se déroulent à des époques diverses. Par exemple, « *Histoire des Trois royaumes* », « *Le Voyage en Occident* », et « *Au bord de l'eau* » sont tous trois des romans écrits au cours de la dynastie des Ming, mais ils décrivent respectivement des histoires de l'époque des Royaumes Combattants, de la dynastie des Tang, de l'époque de transition entre la dynastie des Yuan et des Ming. Et le quatrième roman écrit sous la dynastie des Qing, qui a pour titre « *Le Rêve dans le pavillon rouge* » raconte l'histoire d'une grande famille bourgeoise de la dynastie des Ming. Ici nous constatons que ces quatre romans concernent la plupart des époques historiques de la Chine, au sein desquelles la fraternité se présente toujours comme un élément évident. En ce sens, nous n'hésiterons pas à démontrer que la fraternité n'est pas un phénomène fortuit, au contraire, elle se présente comme une tendance idéologique importante tout au long de l'histoire de la Chine.

De plus, les histoires décrites dans ces quatre romans sont fondées sur des faits historiques vrais. Elles concernent des domaines divers, tels que la vie quotidienne, la vie politique, la vie sociale etc. au sein desquels la fraternité se présente comme une tendance indispensable. Par exemple,

dans « *Histoire des Trois royaumes* » qui décrit une histoire à l'époque des Royaumes Combattants, où les grands personnages historiques se battent afin de construire un Etat unifié, la fraternité par alliance est mise en valeur dans plusieurs circonstances. Dans « *Le Voyage en Occident* », la fraternité par alliance se présente comme l'atout du succès. Dans « *Au bord de l'eau* » qui décrit l'amitié entre les exilés de l'esprit de chevalerie, la fraternité par alliance est un esprit essentiel qui persiste tout au long de l'histoire. Dans « *Le Rêve dans le pavillon rouge* » qui raconte la prospérité ainsi que le déclin d'une famille bourgeoise, la fraternité de serment se présente aussi comme un des moyens pour favoriser l'amitié, bien que l'amitié ne soit pas essentielle dans ce roman. Ainsi ces quatre grands romans reflètent la totalité de la société chinoise et la fraternité qui s'y inscrit est inévitable lors de notre recherche de la fraternité dans le domaine de la littérature chinoise.

Compte tenu de l'importance de la fraternité inscrite dans ces quatre grands romans cités, ainsi que de la valeur de ces romans dans le domaine de la littérature, la recherche de la fraternité intégrée dans chacun de ces quatre grands romans devient une tâche inévitable.

Dans le roman « *Histoire des trois royaumes* », l'amitié entre Liu, Guan, et Zhang est le modèle le plus classique de l'amitié chinoise, au sein de laquelle le serment de se comporter comme frère se présente comme la modalité essentielle de l'amitié. Nous trouvons au tout début de ce roman la partie intitulée « *Le serment des trois frères dans le jardin des pêcheurs* » qui décrit le serment de se comporter comme frères, dans laquelle, Liu Bei, Guan Yu, et Zhang Fei réalisent la cérémonie du serment de se comporter comme frères. Ils se jurent que : devant tous les Saints qui

peuvent en témoigner, nous nous jurons de nous comporter comme frères. Nous nous aiderons dans la vie ultérieure en partageant le bonheur ainsi que la souffrance. Nous ne trahirons jamais quelle que soit la circonstance. Ici nous constatons que le serment de se comporter comme frères se présente comme le meilleur choix de mise en valeur de l'amitié, en impliquant la tendance à la fraternité d'alliance. C'est la tendance à aimer les autres, mais la fraternité impliquée au sein de cet acte d'aimer les autres s'appuie sur la notion de frère, ce qui signifie une fraternité limitée.

Le même niveau de fraternité limitée se présente aussi dans le roman « *Au bord de l'eau* », où 108 personnages décrits comme héros se comportent comme frères en se battant contre le despotisme. Ces personnages viennent de classes sociales différentes, telles que fonctionnaire, militaire, commerçant, intellectuel etc. mais ils se comportent avec certaines qualités communes, comme la fidélité, l'honnêteté etc. notamment ils se jurent de se comporter comme frères, dans la mesure où leur unité représente comme une grande famille. Nous constatons aussi la fraternité d'alliance, au sein de laquelle le serment de frères entre amis implique une tendance à aimer les autres car il compte sur la notion de frères comme le meilleur choix pour évaluer l'amitié. C'est pourquoi nous constatons que la fraternité dans « *Au bord de l'eau* » présente aussi une tendance à la fraternité limitée.

Nous découvrons le même cas dans les deux autres romans « *Le Voyage en Occident* », et « *Le Rêve dans le pavillon rouge* ». Dans la première œuvre, en tant que personnages principaux, les trois disciples et leur Maître composent une relation frères-père, au sein de laquelle les trois

disciples se comportent comme frères en protégeant leur Maître lors du voyage en Occident. De façon similaire, dans « *Le Rêve dans le pavillon rouge* » nous constatons que le serment de frères entre amis n'est pas réservé à la classe modeste, il se présente aussi dans les familles bourgeoises et les familles royales, bien que l'amitié ne soit pas le sujet principal de ce roman.

A tout prendre, la tendance de la fraternité ne manque pas dans le domaine de la littérature chinoise, alors qu'elle se différencie de celle inscrite dans l'amour universel de Mo Tzu. C'est pourquoi nous ne sortons pas du cadre de la fraternité universelle en lui accordant un autre titre : la fraternité par alliance.

D'un côté, nous ne pouvons pas ignorer la tendance à « *aimer les autres* » inscrite dans le domaine de la littérature chinoise. Car la fraternité par alliance ne s'oppose pas à l'amitié universelle. En comparant avec l'amitié authentique antique qui exclut le grand nombre d'amis, la fraternité par alliance ne définit pas la quantité d'amis. Par exemple, le roman « *Au bord de l'eau* » décrit une fraternité entre une centaine de personnes, car le grand nombre ne dégrade pas la qualité de l'amitié. En ce sens, la fraternité par alliance qui se présente comme un genre d'amitié ne souligne pas le nombre d'amis en proposant une tendance générale d'aimer les autres. Au nom d'ami, chacun qui se présente comme individu indépendant peut partager impartialement l'authenticité de l'amitié. Ainsi les comportements comme frères entre amis représentent un genre d'amitié qui ne s'oppose pas à l'amour universel.

D'un autre côté, l'image de frère est extrêmement favorisée dans la fraternité par alliance. Puisque le serment qui se présente comme

alliance d'amitié est intimement attaché à la consanguinité, dans la mesure où la littérature chinoise propose l'image de frère comme le meilleur moyen pour favoriser l'amitié. Autrement dit, rien n'est équivalent au niveau d'authenticité de la relation fraternelle, quelle que soit l'intimité entre amis. Ainsi la littérature chinoise met l'accent sur la consanguinité en présentant une fraternité limitée.

En considérant ces deux caractéristiques de la fraternité par alliance, telles que la tendance proche de l'amitié universel, et celle qui favorise la consanguinité, nous constatons une contradiction évidente qui restreint l'amour universel à cause de sa dépendance envers la consanguinité. C'est pourquoi nous pensons que l'amitié au sein du domaine de la littérature chinoise représente la fraternité par alliance qui se différencie de la fraternité universelle de Mo Tzu, par sa ressemblance avec la fraternité divine du christianisme.

Concrètement, la fraternité par alliance se différencie tout d'abord de la fraternité universelle de Mo Tzu. Comme nous l'avons indiqué dans la partie précédente, la fraternité universelle vient de l'amour universel inscrit dans l'acte d'aimer les autres. Grâce à la fraternité universelle, tous les êtres humains éprouvent un amour identique envers les autres, ce qui permet à la société de retrouver un état d'harmonie. Nous ne trouvons pas de préférence à la consanguinité, ni à la discrimination de territoire dans la fraternité universelle, car chacun se présente comme exécutant ainsi que bénéficiaire de l'amitié. En ce sens, la fraternité par alliance qui s'appuie sur le serment de frères ne se détache pas de la préférence de consanguinité, elle n'implique pas la même tendance à l'universalisme que celle de la

fraternité universelle.

Ensuite, la préférence de l'image de frère lors de la valorisation de l'amitié dans le domaine de la littérature française, dans une certaine mesure, ressemble à la fraternité chrétienne, puisque chacun renforce l'importance de la consanguinité, dans la mesure où l'image frère/sœur se présente comme le choix idéal à valoriser l'authenticité de l'amitié.

Jusqu'à maintenant, nous avons traité de deux genres de fraternité dans le cadre de la culture chinoise : la fraternité universelle et la fraternité par alliance. Cependant, en considérant que le confucianisme se présente comme l'essentiel de la culture de la Chine, nous ne devons pas négliger les indices de la fraternité dans le confucianisme.

2.2.3 La fraternité dans le confucianisme

Comme nous l'avons indiqué dans le chapitre précédent, le confucianisme se présente comme essentiel dans la culture chinoise, dans la mesure où la doctrine confucéenne, telle que la bienveillance dans le « *Ren* » relève du domaine de l'éthique tout au long de l'histoire de la Chine. En ce sens, en tant qu'idée directrice des Chinois dans la vie sociale humaine, nous ne devons pas ignorer le confucianisme lors de la recherche de la fraternité au sein de l'amitié.

Tout d'abord, nous prendrons la théorie de Confucius sur la tendance de la fraternité comme commencement. Dans « *Les Analectes* », un des disciples de Confucius se soucie que « chacun a son propre frère, mais je suis tout seul (car mon frère de sang a trahi notre pays) ». Zi Xia lui répond que « *selon les vertus possédées par Jun Zi, la bienveillance et la politesse*

sont des façons de se comporter indispensables à la vie commune, donc si tout le monde se comporte comme frères, comment pouvez-vous vous sentez tout seul ? »¹³¹. Zi Xia veut dire que grâce à la bienveillance, tous les êtres humains peuvent se comporter comme frères, dans la mesure où les frères par consanguinité ne présentent plus le seul moyen d'exprimer l'intimité entre les êtres humains.

En effet, dans la théorie du *Ren* dans le confucianisme, la bienveillance se présente comme la vertu principale dans la vie sociale humaine. Concrètement, grâce à la bienveillance, tous les êtres humains se présentent comme exécutants ainsi que bénéficiaires lors de la communication sociale. Chaque membre de la société réalise l'acte d'aimer les autres, dans la mesure où tout le monde incarne l'amour universel. Par conséquent, les conflits entre les être humains n'existeront plus. De façon similaire, si tous les Etats peuvent s'entendre grâce à la bienveillance, il n'y aura plus de guerres. Donc grâce à la bienveillance, nous retrouverons l'harmonie de la société et la paix internationale. Nous découvrons ainsi que la recherche de l'amour universel est inévitablement attachée à l'harmonie de la société qui se présente également comme un sujet important dans le confucianisme.

Dans le domaine du confucianisme, l'état de l'harmonie fondé sur la bienveillance retrouve une dénomination spécifique, à savoir « *Da-Tong* »¹³², où tout le monde s'aime en se comportant comme frères dans une grande famille harmonieuse. Par exemple, à l'époque de la dynastie Han, Confucius détaille cet état de l'harmonie dans son œuvre « *Da-Tong* » de la

¹³¹ Textes originaux : 司马牛忧曰：“人皆有兄弟，我独亡。”子夏曰：“商闻之矣：死生有命，富贵在天。君子敬而无失，与人恭而有礼。四海之内，皆兄弟也。君子何患乎无兄弟也？”

¹³² L'harmonie, implique l'idéal de société qui réalise la démocratie universelle.

manière suivante :

*« Selon la bienveillance de la théorie du Ren, la société serait dans un état d'harmonie, dont les vertueux s'occupent du fonctionnement de l'Etat comme dirigeant, tout le monde s'entend amicalement sur une base d'égalité. Donc chacun se comporte comme frères, comme dans une famille naturelle. Par conséquent, les personnes âgées ainsi que les jeunes sont tous reliés entre eux. De façon similaire, on tient compte des veufs et les handicapés. Toutes les méchancetés sont évacuées, la bienveillance se met dans la société, la malveillance ne trouve pas de place où se cacher, les peuples vivent dans le bonheur et la paix. C'est un monde idéal, au sein duquel, l'égalité, la fraternité, la justice, l'harmonie se présentent comme les éléments indispensables de la société ».*¹³³.

Nous constatons déjà une tendance à l'égalité et à la fraternité au sein de la description de l'état d'harmonie de la société, puisque tout le monde dans cet état de « *Da-Tong* », se présente comme individu indépendant et tous les êtres humains s'aiment en réalisant l'amour universel, dans la mesure où tout le monde se comporte comme frères d'une grande famille. Ainsi nous ne devons pas ignorer la fraternité dans l'état de l'harmonie fondé sur la bienveillance.

Jusqu'ici, grâce à la bienveillance, et par conséquent à l'amour envers les autres, ainsi qu'à l'état d'harmonie, nous découvrons la complexité de la fraternité.

Certes, *Zi Xia* ne dépend pas de la consanguinité comme le seul moyen de l'amitié humaine, car il considère que si tout le monde se

¹³³ Textes originaux : 大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。

comporte avec l'amitié authentique, la société retrouvera l'harmonie. De façon similaire, la consanguinité n'est pas renforcée dans la description de Confucius non plus, car cet état d'harmonie est fondé sur l'égalité de tous les êtres humains, dans la mesure où tout le monde s'entend grâce à l'amour universel. Ainsi, la fraternité impliquée dans la bienveillance se montre inévitablement dans le confucianisme.

Mais nous ne devons pas ignorer la consanguinité signifiée lors de la description de l'état d'harmonie. Par exemple, Zi Xia utilise l'image de frère lors de son expression de l'intimité, car il considère que dans l'état d'harmonie, tout le monde se comporte comme frères. En ce sens, l'image de frère ne quitte jamais le domaine de l'amitié. De plus, dans la description de l'état « *Da-Tong* » de Confucius, les comportements des frères se présentent comme un des critères cruciaux de l'Etat idéal, ainsi que l'état de l'harmonie se montre comme une grande famille. D'après Confucius, la consanguinité ne manque pas dans la recherche de l'Etat idéal. En ce sens, nous constatons que le confucianisme valorise l'importance de la bienveillance dans la vie sociale humaine, en proposant que la consanguinité ne se présente pas comme le seul moyen de l'intimité. Mais en considérant qu'il prend l'image de frère pour exprimer l'état de l'harmonie de la société, la consanguinité joue toujours un rôle dans le domaine de l'amitié.

Le confucianisme ne cesse de rechercher un amour détaché de la fratrie, mais il retourne *in fine* à la fratrie en vue de valoriser l'amour universel. En raison de cette contradiction, nous approuvons qu'il existe une opinion confucéenne qui essaie de rechercher un amour applicable pour tout le monde, au sein duquel la fraternité commence à apparaître

dans l'histoire de la Chine. Cependant, nous ne devons pas ignorer l'image de frère lors de la représentation de l'état d'harmonie, qui suggère que la consanguinité ne se détache pas du confucianisme. En ce sens, nous tenterons d'affirmer que la fraternité confucéenne est proche de la fraternité chrétienne, tout en se différenciant de la fraternité universelle de Mo Tzu.

En premier lieu, les fraternités confucéenne et chrétienne ciblent toutes les deux l'amour universel en essayant de se détacher de l'amour fraternel. Grâce à cette recherche de l'amour universel, tout le monde peut s'entendre dans l'égalité en réalisant la fraternité. En ce sens, l'amour universel ainsi que la fraternité peuvent toujours retrouver leurs origines théoriques à la fois dans le confucianisme, et dans le christianisme. De plus, l'image de frère se présente comme le meilleur moyen de valoriser l'amour universel dans ces deux domaines. Autrement dit, l'amour de la fratrie reste toujours le premier choix au sein de la description de l'état idéal de la société. En considérant le statut unique de la fratrie dans le domaine du confucianisme et du christianisme, nous démontrons que les fraternités confucéenne et chrétienne se trouvent au même niveau l'une et l'autre, en ressemblant tous les deux à la fraternité par serment.

En deuxième lieu, les fraternités chrétienne et confucéenne se différencient de la fraternité universelle de Mo Tzu, chez qui l'amour universel impliqué dans la tendance d'aimer les autres ne s'appuie pas sur l'image de frère lors de sa réalisation. C'est pourquoi nous avons affirmé dans le paragraphe précédent que les fraternités confucéenne et chrétienne se situent dans le cadre de la fraternité par alliance. Tout bien

considéré, la fraternité universelle de Mo Tzu se présente comme amour d'égalité envers tous les autres, alors que la fraternité par alliance, telles que la fraternité chrétienne et la fraternité confucéenne se réalisent toujours par le serment des frères.

2.2.4 La fraternité par serment se présente comme une tendance dominante dans la culture chinoise.

Suite à la présentation de la fraternité dans la culture chinoise, nous constatons qu'il existe deux tendances principales, telles que la fraternité universelle et la fraternité par alliance.

D'un côté, en tant que pionnier de l'amour universel, Mo Tzu représente la tendance de la fraternité universelle, au sein de laquelle nous constatons déjà l'implication d'égalité qui se présente comme un des sujets principaux du politique moderne. De plus, Mo Tzu propose certains moyens pour réaliser l'amour universel, ce qui permet à la fraternité dans la culture chinoise son développement théorique ainsi que pratique.

D'un autre côté, la fraternité universelle n'apparaît pas comme la tendance dominante dans l'histoire de la culture chinoise, car à partir de Mo Tzu, les fraternités concernées par l'amour universel se retournent vers la fratrie en vue de valoriser l'intimité entre les êtres humains. Par exemple, toutes les descriptions de l'état idéal bénéficient de l'image du frère dans le but de renforcer l'amitié humaine en société. En ce sens, la fraternité évoquée dans le domaine littéraire chinois, et celle du

confucianisme se dirigent toutes deux vers la fraternité par serment. C'est ainsi que la fraternité par serment est le modèle dominant dans la culture chinoise.

En effet, la tendance de la fraternité par serment persiste tout au long de l'histoire de la Chine. Même à l'époque contemporaine, l'héritage du serment de frères entre amis ne se démode pas dans la vie sociale des Chinois. Le serment de se comporter comme frères reste toujours le premier choix d'appréciation de l'amitié, en conséquence, le frère par alliance se présente comme la meilleure manière de valoriser l'intimité et l'authenticité entre amis. De même, en tant que nouvelle ère où l'androcentrisme est de moins en moins dominant, le serment de frères se transforme en serment de sœurs dans le but de s'adapter à la nouvelle situation sociale. Les femmes peuvent aussi réaliser la cérémonie de serment en déclarant vouloir se comporter comme sœurs si elles sentent la nécessité de renforcer et de favoriser leur amitié. Ainsi la fraternité par serment joue encore un rôle crucial dans le cadre de l'amitié à l'époque contemporaine.

2.3 La fraternité canonique représente une tendance au phallocentrisme

Comme nous l'avons développé précédemment, il existe deux tendances dans l'histoire philosophique de l'Occident sur le thème de l'amitié, à savoir la tendance qui insiste sur la distinction entre l'ami et l'ennemi, et celle qui encourage la suppression de cette distinction. Le christianisme et le rationalisme se présentent comme la seconde tendance en proposant la fraternité. Ainsi Derrida considère que la fraternité se montre comme une des caractéristiques de l'amitié occidentale.

Dans « *Politiques de l'amitié* », Derrida cite la fraternité chrétienne et la fraternité du rationalisme pour appuyer sa thèse selon laquelle la fraternité apparaît comme une des caractéristiques de l'amitié occidentale, contexte indispensable de sa recherche de l'amitié. Mais la recherche de l'amitié chez Derrida ne s'arrête pas à l'énumération des caractéristiques de l'amitié occidentale. De même, la recherche de l'amitié ne s'enferme pas dans le domaine de la morale, car selon la tendance de la fraternité conçue dans l'amitié, Derrida touche déjà à la limite du politique moderne. Autrement dit, la recherche de l'amitié se présente comme le fondement de « *Politiques de l'amitié* », par laquelle Derrida accède inévitablement à l'essence du politique.

Cependant, Derrida ne vise pas la morale bien que le thème de l'amitié se présente comme fondement dans *Politique de l'amitié*. En ce sens, il ne s'attarde pas sur l'analyse de la tendance de la fraternité conçue dans l'amitié canonique occidentale. En revanche, il renonce à la fraternité conçue dans la Révolution française. En considérant que Derrida cite la fraternité du rationalisme lors de sa recherche de l'amitié

pour y renoncer par la suite, nous devons traiter de la fraternité conçue dans l'amitié canonique avec prudence.

2.3.1 La fraternité de la Révolution n'équivaut pas à l'amour universel

Certes, Derrida ne dénie pas la signification extraordinaire de la Révolution française, qui est décrite notamment par Victor Hugo, que nous avons cité dans la première partie de ce chapitre. « *Il faut entendre l'immense Victor Hugo. Il faut le voir céder au vertige de l'exemplarité française, dans ce qu'elle a de plus fraternellement universel et révolutionnaire* »¹³⁴.

Mais, Derrida estime que cette fraternité n'est universelle que pour être d'abord française. C'est-à-dire, selon la fraternité conçue dans la Révolution française, « *être frère, c'est être français* »¹³⁵. La réalisation de la fraternité du rationalisme sera un processus de conquête dans la mesure où la France se comprend à travers son invasion culturelle ou même géographique envers les autres. Car la France est une nation extraordinaire, « *elle sera grande, elle sera illustre, riche, pensante, pacifique, cordiale au reste de l'humanité* »¹³⁶. Ici nous constatons que la fraternité de la Révolution ne consiste pas dans la confusion humaine de tout le monde. En revanche, elle est réalisée par l'expansion de la nation française, c'est pourquoi Hugo énonce que « *sous l'influence de cette nation motrice les incommensurables friches d'Amérique, d'Asie, d'Afrique et d'Australie seront offertes aux émigrations civilisantes* »¹³⁷. Alors que la fraternité propagée par la

¹³⁴ Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, p 283.

¹³⁵ Ibid. p 296.

¹³⁶ Ibid. p 296.

¹³⁷ Ibid. p 296.

Révolution française n'est universelle que dans le territoire français.

Si nous poursuivons la logique de Derrida sur la fraternité propagée par Hugo à l'époque de la Révolution, nous découvrons tout d'abord que c'est une fraternité qui essaye de supprimer les incommensurabilités de l'humanité en vue de renforcer l'universalité. Suivant l'amour universel de Jésus qui encourage à « *aimez vous les uns les autres, aimez votre prochain, aimez vos ennemis* », la fraternité inspirée par le rationalisme propose de croire aux adversaires en imaginant de franchir la guerre et la mort. Hugo déclare « *elle (la guerre) est morte le jour où Jésus a dit : aimez-vous les uns les autres !.....Le dix-huitième siècle est venu, avec Voltaire qui est l'étoile du matin, et la révolution qui est l'aube, et maintenant il fait grand jour* »¹³⁸, par conséquent, même les allemands sont dans le cadre de « Tous –les –Hommes ». Influencé par cet esprit de la fraternité, nous pouvons même aimer les Allemands, ce qui signifie l'amour envers le prochain ou même les adversaires, grâce auquel même les ennemis publics peuvent devenir nos compatriotes.

Cependant, cet amour envers le prochain ou même envers les adversaires s'origine de la conversion à la culture française. C'est-à-dire, la fraternité renforcée par Hugo à l'époque de la Révolution ne sort pas de la limite du territoire français. Car étant donné que la France se présente comme une nation ouverte, la fraternité est appliquée à la condition que tout le monde se comporte uniformément, dans la mesure où tous les êtres humains s'intègrent au territoire de la France. Concrètement, la fraternité de la Révolution se réalise dans la mesure où tout le monde s'unit sous l'extraordinaire de la nation française. Parce qu'« *ils (les humains) savent qu'il existe un peuple de réconciliation, une maison de démocratie, une nation*

¹³⁸ Ibid. p 298.

ouverte, qui appelle chez elle quiconque est frère ou veut l'être..... »¹³⁹. En ce sens, l'esprit de la fraternité ne se situe pas dans l'amour universel qui ne varie pas malgré les circonstances différentes. En revanche, il se trouve dans la démocratie de la nation française où les peuples agissent pour la réconciliation en réalisant un certain amour envers les autres. Donc Hugo déclare: « *O, France adieu! Tu es trop grande pour n'être qu'une patrie. On se sépare de sa mère qui devient déesse.....Toi, France, devient le monde* »¹⁴⁰. Ainsi la fraternité de la Révolution se réalise grâce à la démocratie de la nation française, dans la mesure où elle ne dépasse pas le territoire de la France.

Ainsi nous constatons que la fraternité de la Révolution, inspirée par le rationalisme, n'est pas équivalente à l'amour universel. Selon Derrida, la réalisation de la fraternité de la Révolution se montre comme un processus discret de conquête, dans la mesure où la France applique son idée de valeur au monde entier. Donc cette fraternité ne dépasse pas la frontière de soi-même si nous la mettons dans le cadre de l'ontologie. Car l'amour envers les autres se réalise à la condition que les autres se soumettent à la domination de soi-même. Autrement dit, le « *on* » qui ne se détache pas de la différence par rapport à soi-même ne sera jamais intégré à l'unité proposée par soi-même. Donc la fraternité de la Révolution qui ne tolère pas la différence fonde une République d'uniformité, au sein de laquelle la nation française dispose d'une position de domination en tant que soi-même, quand toutes les autres humanités se présentent comme autrui. Par conséquent, la réalisation de la fraternité de la Révolution équivaut au processus de domination de soi-même sur les autres.

A la suite de la signification ontologique proposée par Derrida de la

¹³⁹ Ibid. p 299.

¹⁴⁰ Ibid. p 299.

fraternité de la Révolution, nous pouvons affirmer que la fraternité à l'époque moderne ne dispose pas de l'égalité, car la domination de soi-même envers les autres représente forcément l'inégalité entre soi-même et les autres, ce qui implique l'inégalité entre la nation française et ceux qui attendent de s'intégrer à l'unité de la France. Autrement dit, la domination de soi-même envers les autres peut se réaliser à la condition de l'inégalité entre les êtres humains. Comme la fraternité de la Révolution se présente justement comme processus de conquête des Français sur les autres, nous ne devons pas ignorer l'inégalité au sein de la relation humaine lors de la réalisation de la fraternité : la France devient le monde en raison du fait qu'elle est une nation ouverte qui dispose de la qualité de démocratie, dans la mesure où l'universalisation de la valeur française se présente comme processus de civilisation. Ainsi à cause du manque de l'égalité, la fraternité de la Révolution n'est pas équivalente à l'amour universel.

Même à l'époque contemporaine où le cosmopolitisme ainsi que l'humanisme universel sont valorisés comme principes fondamentaux au sein de la communication internationale entre les Etats, la fraternité est loin d'être universelle, par exemple, les droits civiques sont réservés aux citoyens, les niveaux de la fraternité ainsi que de l'égalité ne se sont améliorés que dans la limite de la frontière, « *elle (la fraternité) s'enracine dans la sécurité de la fondation autochtone, dans la souche et dans le génie de la filiation* »¹⁴¹. C'est pourquoi Derrida favorise toujours les activités sans frontière, à savoir la fondation de la Ville-Refuge à Strasbourg en 1997 etc. Ainsi la fraternité de la Révolution et de la République est loin d'être universelle.

¹⁴¹ Ibid. p 126.

2.3.2 La fraternité canonique de l'Occident n'équivaut pas à l'amour universel

Suite à la relecture de la fraternité de la Révolution française, nous allons démontrer que la fraternité canonique de l'Occident n'équivaut pas à l'amour universel.

Dans les paragraphes précédents, nous avons exposé et démontré que la fraternité de la Révolution française se présente comme une domination du soi-même sur les autres, si nous la concevons dans le cadre de l'ontologie en suivant la logique de Derrida. De façon similaire, nous pouvons mettre la fraternité du christianisme et du rationalisme dans le même cadre.

En premier lieu, la fraternité chrétienne ne peut pas se détacher de l'intention primitive de prêcher la conversion à Dieu, bien qu'elle propose d'aimer le prochain comme soi-même.

La fraternité chrétienne est ouverte à tout le monde à la condition que l'on se convertisse à Dieu, les humains ne se comportent comme frères et sœurs que dans la charité de Dieu. En ce sens, comment les chrétiens peuvent-ils aimer tous ceux qui ne partagent pas la même croyance en Jésus, notamment les hérétiques, à savoir les musulmans, les bouddhistes etc. ? Si l'injonction de Jésus « *aimez votre prochain* » est bien réalisée, pourquoi la guerre entre le christianisme et l'Islam ne s'arrête-t-elle jamais ? « *Dans la lutte millénaire entre le christianisme et l'Islam, il ne serait venu à l'idée d'aucun chrétien qu'il fallait, par amour pour les Sarrasins ou pour les Turcs, livrer l'Europe à l'Islam au lieu de la défendre* »¹⁴², donc la fraternité chrétienne ne couvre pas tout le monde, elle n'est pas

¹⁴² Ibid. p 108.

totallement universelle bien que Jésus proposer d'aimer même les adversaires.

De même, si nous mettons la fraternité chrétienne dans le cadre ontologique, nous découvrons encore une fois le phallocentrisme que nous remarquons aussi dans la fraternité de la Révolution française, au sein de laquelle, la distinction entre soi-même et les autres est fixée comme condition préalable. En conséquence, le processus de fusion se présente comme un processus d'intégration des autres par rapport à soi-même, ainsi qu'un processus de domination de soi-même envers les autres. Ainsi la fraternité est loin d'être universelle dans la perspective ontologique.

En deuxième lieu, la fraternité du rationalisme, notamment chez Kant n'implique pas l'universalisme non plus.

Certes, nous ne devons pas nier sa tentative d'universalisme, car grâce au rationalisme, la fraternité a accédé pour la première fois à la conscience dans l'histoire de l'Occident. La fraternité est désormais devenue l'origine du concept du politique moderne.

Mais la fraternité du rationalisme est définie comme structure familiale par Kant, pour lequel un père et des frères sont soumis et égaux. Selon Kant, son intention de frères égaux aurait résolu le problème de l'égalité qui est obligatoire dans le cadre du politique, quand il ignore que son schème de la fraternité ne se détache pas de l'influence du christianisme, car il énonce que « les hommes sont des frères, et le père n'est pas homme ». Ici nous constatons notamment que la structure de la fraternité du rationalisme se présente en correspondance avec l'amitié chrétienne, qui se soumet au style des Lumières.

En effet, suite à la conscience de la fraternité par le rationalisme, Kant n'a pas envie de confondre cette fraternité avec la fraternité

naturelle, à savoir celles qui sont strictes, littérales, sensibles, génétique etc. Mais d'autre part, en tant que schème sensible, la structure de père et frères reste rattachée à la fraternité naturelle, la virilité du congénère. Et « *cette adhérence est devenue indissoluble, elle est posée comme telle, elle se veut nécessaire, elle veut n'être ni conventionnelle ni arbitraire ni humaine ou de l'égalité universelle des êtres finis, proposer une autre figure* »¹⁴³. Le schème anthropologique de la famille se présente ici comme l'assurance de la fraternité du rationalisme, au sein duquel, le frère occupe une place unique, irremplaçable. C'est ici que la fraternité s'enferme dans la limite de soi-même, où un phallocentrisme politique apparaît comme la détermination de la démocratie cosmopolitique. C'est pourquoi Derrida énonce « *n'est-ce pas depuis cette rive et dans cet horizon qu'un phallocentrisme politique a jusqu'ici déterminé sa démocratie cosmopolitique, une démocratie, comme cosmo-phratrocentrisme* »¹⁴⁴.

Tout bien considéré, la fraternité canonique dans l'histoire de l'Occident est loin d'être universelle. Au contraire, elle ne sort pas du phallocentrisme bien que les propositions d'aimer les autres comme soi-même ne manquent pas.

2.3.3 La fraternité conçue dans l'amitié de la Chine et la fraternité universelle

Comme nous l'avons évoqué précédemment, la fraternité dans la culture chinoise se trouve divisée en deux aspects, à savoir, la fraternité universelle chez Mo Tzu, et la fraternité par alliance.

¹⁴³ Ibid. p 293.

¹⁴⁴ Ibid. p 294.

D'abord, la fraternité par alliance occupe une position principale dans l'histoire de la Chine, car la fraternité conçue dans le domaine de la littérature, et celle qui est dominée par le confucianisme classique sont toutes deux sous l'influence de l'alliance fraternelle. Autrement dit, le schème de frère se présente toujours comme le meilleur choix pour évaluer l'amitié authentique. Le serment de se comporter comme frère joue un rôle indispensable dans le cadre de l'amitié.

D'un côté, nous ne devons pas ignorer la tendance d'aimer les autres impliquée dans le serment de frères. Car cette alliance est ouverte à tout le monde, la virilité des congénères n'est pas exigée lors de cette activité d'évaluation de l'amitié. D'un autre côté, cette alliance ne se détache pas du schème de frère, ce qui implique toujours une dépendance à la consanguinité. Etant donné que nous faisons une recherche interculturelle basée sur le politique de l'amitié chez Derrida, nous devons poser naturellement cette fraternité par alliance dans le cadre de la perspective ontologique de Derrida. Suite à la distinction entre soi-même et les autres, la dépendance de la virilité des congénères n'échappe pas à la tradition occidentale du phallocentrisme. Ainsi la fraternité par alliance dans la culture chinoise est loin d'être universelle.

Cependant, nous ne devons pas confondre la fraternité par alliance et celle proposée par Mo Tzu, chez qui nous constatons déjà l'amour universel.

La fraternité proposée par Mo Tzu a son origine dans l'acte d'aimer les autres. De même l'amour envers les autres ne suppose pas de différence en qualité ainsi qu'en quantité. L'amitié entre les êtres humains reste identique malgré la différence naturelle, à savoir les disparités nationales, géographiques etc. Donc Mo Tzu a déjà touché à l'essence de l'égalité dans la perspective ontologique par ses propositions d'aimer

inconditionnellement les autres comme soi-même, bien qu'il n'ait jamais eu la conscience de la recherche ontologique. Autrement dit, si nous traitons de la fraternité de Mo Tzu dans la perspective ontologique de Derrida, nous ne constaterons pas la violence de soi-même envers les autres. Car suite à l'amour universel de Mo Tzu, soi-même se trouve dans une place où autrui peut se présenter comme un autre individu indépendant. Dans la mesure où l'existence d'autrui n'est pas une appartenance, ni une correspondance avec soi-même. Par conséquent, la réalisation de la fraternité de Mo Tzu se montre comme la mise en œuvre symétrique de l'amour de même qualité.

Derrida avait toujours envie de trouver en dehors du phallocentrisme un schème d'égalité entre soi-même et autrui, au sein duquel la réalisation de la fraternité ne présente aucune trace d'intégration, ni d'assimilation. Cependant par la fraternité proposée par Mo Tzu, nous constatons déjà une tendance à l'amour universel. Dans cette perspective, pouvons-nous démontrer que la tentative d'échapper au phallocentrisme de Derrida peut revenir à la pensée de Mo Tzu par un détour théorique ?

Certes, suite au fait que Derrida traite du politique à partir du thème de l'amitié, nous constatons déjà le retour du politique à la morale en vue de résoudre les dilemmes politiques. En ce sens, la mise en regard entre la fraternité proposée par Mo Tzu et l'essai d'anti-essentialisme de Derrida devient raisonnable, dans le cadre de la recherche interculturelle.

Mais avant de réaliser cette mise en regard, nous devons nous plonger tout d'abord dans le retour du politique à la morale dans le domaine de la philosophie de l'Occident, car Derrida ne quitte jamais le thème de l'amitié lors de sa recherche politique. Il commence même sa recherche politique à partir du thème de l'amitié. D'après lui, en tant que

science humaine qui traite des relations humaines sociales, le politique doit retourner inévitablement à l'ontologie ainsi qu'à la morale, où chaque être humain se présente purement comme individu indépendant, dans le but de saisir l'essentiel de la relation humaine. Etant donné que l'amitié est le moyen le plus original pour étudier la relation entre soi-même et les autres, ne nous étonnons pas que Derrida essaie de retourner du politique à la morale.

Plus concrètement, selon Derrida, les faits politiques actuels tels que les activités terroristes, les opérations anti-terroristes, les démarcations entre les nations, les mesures artificielles entre les frontières d'Etat etc. peuvent tous être résumés comme l'inégalité entre soi-même et autrui. Donc si nous visons à résoudre les dilemmes politiques, il faut commencer par traiter de la relation entre soi-même et autrui, à savoir l'amitié. De même, en tant que tentatives diverses dans l'histoire de l'Occident, les propositions variées de l'amitié, telles que l'amitié authentique antique, l'amitié parfaite du rationalisme etc. ne sont jamais arrivées à la bonne solution. Par exemple, comme nous l'avons indiqué dans le 1^{er} chapitre, la poursuite de la vertu glisse à la préférence de la vertu au lieu de l'authenticité de l'amitié, la distinction entre « aimer » et « aimant » présente originalement une inégalité. Enfin, tous ces essais ne se détachent jamais de l'égoïsme. En ce sens, l'essentialisme, à savoir le phallogocentrisme d'après Derrida ne cesse pas de manipuler les recherches de la relation humaine.

De plus, d'après Derrida, ces propositions qui ne se débarrassent pas de l'influence du phallogocentrisme ne peuvent pas guider la recherche politique, sinon la violence entre les nations, les Etats sera plus cruciale que jamais. Il vise à trouver un nouveau type d'amitié authentique qui puisse traiter proprement de la relation entre soi-même et autrui, dans le

but de guider l'égalité, la démocratie, et la fraternité. Donc dans le chapitre suivant, nous allons suivre Derrida en vue de dévoiler cette nouvelle amitié d'authenticité.

CHAPITRE III

La nouvelle amitié et sa signification en tant que transition de la morale à la politique

Comme nous l'avons indiqué dans les chapitres précédents, selon Derrida, l'amitié des traditions antique, chrétienne et rationnelle dans l'histoire de l'Occident, et l'amitié confucéenne et littéraire dans la culture chinoise se retrouvent toutes dans le phallocentrisme, bien qu'elles aient des origines différentes.

Concrètement, les traditions antique, chrétienne et rationnelle représentent les tendances différentes de l'amitié. Par exemple, l'amitié de la tradition antique concerne la vertu ainsi que la ressemblance entre amis qui dévie facilement vers le narcissisme et apparaît comme représentatif de l'essentialisme. C'est ainsi que Cicéron considère que l'ami est un autre soi-même, et Montaigne démontre que l'ami est une âme qui s'installe dans deux corps. Cependant, le christianisme met l'accent sur la fraternité en vue de renforcer l'intimité entre les chrétiens, et le rationalisme lui succède avec pour intention la fraternité, même s'il ne peut pas lui non plus réaliser la fraternité universelle. Ces trois traditions se distinguent l'une de l'autre en représentant des époques différentes dans l'histoire de l'Occident. Mais étant donné qu'aucune tradition occidentale ne peut se débarrasser de l'essentialisme qui souligne l'existence de soi-même, ainsi que la suppression de la dépendance par rapport à autrui, l'amitié canonique dans l'histoire de l'Occident

s'enferme toujours dans le phallogentrisme.

De façon similaire, à partir de l'amitié universelle proposée par Mo Tzu, l'amitié canonique dans la culture chinoise ne se détache pas non plus du phallogentrisme. Par exemple, l'amitié confucéenne renforce beaucoup la vertu au sein de la relation humaine en société, en proposant un genre d'amitié différente selon la circonstance. De plus, l'image de frère est fortement renforcée lors de la description de l'amitié dans le domaine de la littérature, dans la mesure où la fraternité par alliance se présente comme le meilleur choix pour valoriser l'authenticité de l'amitié. Cette fraternité par alliance ne se détache pas de l'influence de la consanguinité, bien qu'elle naisse en fonction de la demande d'amour par rapport aux autres. En ce sens, l'amitié canonique de la Chine n'échappe pas au phallogentrisme si nous la mettons dans la logique de Derrida.

D'après Derrida, en tant que base d'étude de la relation humaine en société, la recherche morale concernant l'amitié détermine l'orientation politiques, dans la mesure où les principaux concepts politiques, comme l'égalité, la fraternité, la démocratie etc. peuvent chacun trouver leur origine au sein de la recherche de l'amitié. Donc face à la politique actuelle qui ne réalise pas totalement la fraternité universelle au nom du cosmopolitisme, Derrida propose de retourner à la morale dans le but de trouver la racine de l'inégalité. Étant donné que l'amitié canonique dans l'histoire de l'Occident aboutit toujours au phallogentrisme, Derrida propose de comprendre l'amitié d'une autre manière.

Derrida propose tout d'abord d'affirmer l'existence de l'amitié authentique, car étant donné que la plupart des tentatives dans l'histoire de l'Occident aboutissent au phallogentrisme, il est nécessaire d'étudier en premier son existence. Ensuite, en raison de la possibilité de l'existence de l'amitié authentique, Derrida n'hésite pas à imaginer un

autre genre d'amitié qui peut échapper au phallogentrisme, à savoir une nouvelle amitié qui ne concerne pas que soi-même en dominant les autres au nom de la vertu, de la fraternité etc. En pensant que la poursuite de la vertu dans l'histoire occidentale risque de nous faire perdre la nécessité de l'existence de l'amitié, au contraire de l'amitié canonique, Derrida ne vise pas la stabilité, ni la symétrie, ni la durabilité, lors de sa recherche de l'amitié. Il nous propose de penser l'amitié par « la possibilité ».

Plus précisément, nous devons pouvoir au moins retrouver l'autre en soi dans cette nouvelle amitié, dans la mesure où « *nous parlons donc de tout sauf du narcissisme* »¹⁴⁵, « *nous parlons de tout sauf de l'exemplarité de l'exemplar cicéronien* »¹⁴⁶. Autrement dit, à côté de l'amitié canonique, « *une archi-amitié s'inscrirait à même le sceau du testament. Elle appellerait le dernier mot de la dernière volonté. Mais d'avance elle l'emporterait aussi* »¹⁴⁷. La nouvelle amitié naît simultanément auprès de l'amitié canonique, donc « *elle ne serait étrangère ni à l'autre justice ni à l'autre politique dont nous voudrions laisser s'annoncer* »¹⁴⁸. Il faut seulement souligner que nous pouvons la saisir par « la possibilité », c'est-à-dire « *à travers, peut-être, une autre expérience du possibles* »¹⁴⁹.

En suivant la possibilité de l'amitié authentique, Derrida s'appuie sur la pensée de Nietzsche, Levinas, sur l'amitié, en vue de frayer un chemin vers la nouvelle amitié. Donc dans ce chapitre, nous allons respectivement analyser la nouvelle amitié selon la logique de Derrida.

¹⁴⁵ Jacques Derrida, *Politiques de L'amitié*, Galilée, 2001. p 42.

¹⁴⁶ Ibid. p 42.

¹⁴⁷ Ibid. p 42.

¹⁴⁸ Ibid. p 42.

¹⁴⁹ Ibid. p 42.

3.1 Les caractéristiques de la nouvelle amitié

La recherche de la nouvelle amitié s'ouvre par un proverbe qui relève d'une longue histoire, à savoir, « *ô mes amis, il n'y a nul amy* ». C'est un proverbe d'Aristote, qui est cité par plusieurs philosophes dans l'histoire de l'Occident. D'Aristote à Kant, puis à Blanchot, mais aussi de Montaigne à Nietzsche, Derrida suppose que c'est le testament de quelqu'un qui soupire, qui parle à ses frères ou fils rassemblés pour un instant autour de son lit de mort, car aucun document peut l'attester comme événement.

En premier lieu, cette apostrophe « *ô mes amis, il n'y a nul amy* » dit la mort des amis, dans la mesure où une « *contradiction performative* »¹⁵⁰ se relève à la première écoute. Car nous ne devrions pas pouvoir « *s'adresser à des amis en les appelant des amis pour leur dire qu'il n'y a pas d'amis, etc.* »¹⁵¹. En ce sens, ce proverbe se contredit en gardant sa forme grammaticale, au sein de laquelle, nous, comme les autres philosophes, constatons un « *hésite entre le constat et l'arrêt de la sentence* »¹⁵². C'est pourquoi cette apostrophe a été citée par cœur dans l'histoire.

En deuxième lieu, à partir de la mort des amis, cette apostrophe implique aussi « *la mémoire et le testament* »¹⁵³. La citation et son récit constituent une chaîne de la citation, en déployant « *l'héritage d'une immense rumeur à travers toute la littérature philosophique de l'Occident* »¹⁵⁴. Ainsi cette sentence de contradiction se présente comme un testament parmi tous les philosophes qui la citent dans l'histoire de l'Occident.

Comme nous venons de le dire, selon Derrida, nous devons être

¹⁵⁰ Jacques Derrida, « *Politiques de L'amitié* », Galilée, 2001. P44.

¹⁵¹ Ibid. p 44.

¹⁵² Ibid. p 44.

¹⁵³ Ibid. p 44.

¹⁵⁴ Ibid. p 44.

prudents sur l'existence de l'amitié authentique, dont la possibilité représente la caractéristique la plus éminente de la nouvelle amitié. Par l'apostrophe «*ô mes amis, il n'y a nul amy* » cité par Nietzsche, Derrida démontre la possibilité de l'amitié authentique.

3.1.1 La possibilité

Selon Derrida, la possibilité vient d'une citation concernant le «*peut-être* », car l'apostrophe «*ô mes amis, il n'y nul d'amy* » est citée par Nietzsche, pour la première fois, comme «*la parodie de façon renversante. Afin d'en bouleverser, justement, d'un soulèvement, l'assurance* ». ¹⁵⁵

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. ¹⁵⁶

Ici nous constatons que l'apostrophe révèle un changement bouleversant, en ce sens que Derrida tente de démontrer que Nietzsche propose un soulèvement plutôt qu'une citation de ce proverbe fameux. C'est pourquoi Derrida énonce «*qu'il y a là comme un soulèvement, en effet, et nous voudrions en percevoir les ondes sismiques* »¹⁵⁷.

D'abord, chez Nietzsche, le proverbe «*ô mes amis, il n'y nul amy* » ne se présente pas comme testament affirmatif, car la sagesse ancestrale ne joue plus le rôle unique dans le cadre de l'amitié. En revanche, il y a un témoin, pour la première fois dans l'histoire occidentale, qui s'avance

¹⁵⁵ Ibid. p 44.

¹⁵⁶ Nietzsche, *Humain trop humain*. Récité par Jacques Derrida, dans *Politiques de L'amitié*, Galilée, 2001. p 44.

¹⁵⁷ Jacques Derrida, *Politiques de L'amitié*, Galilée, 2001. p 44.

pour contester cet événement, en renversant la sagesse ancestrale. De même, ce soulèvement de Nietzsche marque une interruption de l'histoire, « *il interromprait moins qu'il ne rappellerait une rupture déjà inscrite dans la parole qu'il interrompt* »¹⁵⁸. Ainsi la sagesse ancestrale n'est plus dominante en raison du soulèvement renversant de Nietzsche.

Ensuite, à partir du bouleversement de la sagesse ancestrale, ce soulèvement implique aussi une possibilité cachée dans la signification du temps. Nous constatons que le soulèvement du proverbe « *ô mes amis, il n'y a nul amy* » commence en effet par un « *peut être* », à savoir, la joie peut être viendra, elle arrivera peut être, « *l'événement de ce qui vient et ce sera l'heure de joie, une heure de naissance mais aussi de résurrection* », en tout cas le *passage du mourant au vivant* »¹⁵⁹.

Le possible et l'impossible

Selon Derrida, dans la citation de Nietzsche, c'est le fou vivant que je suis, en criant, en appelant, qui présentement vous parle d'une amitié à venir. En prime, « *je* » vous parle, « *je* » suis le vivant qui vous parle pour rappeler ou pour annoncer ce qui n'est pas encore. Cette parole du fou vivant parle au présent en vue de promettre. De même, ce n'est pas n'importe quelle promesse, car Derrida considère que la promesse contenue dans « *peut-être* » propose un mode ontologique fondamental. Autrement dit, ce qui va venir avec le « *peut-être* » de Nietzsche n'est pas ceci ou cela, mais la pensée du peut-être, à savoir le peut-être même. « *La promesse promet sur ce mode fondamental du 'peut-être', et même du 'dangereux peut-être' qui ouvre, prophétise par-delà le bien et le mal, la parole des philosophes à*

¹⁵⁸ Ibid. p 45.

¹⁵⁹ Ibid. p 45.

venir »¹⁶⁰. Ici nous ne nous concentrons pas sur ce qui va arriver, au contraire, nous visons la possibilité de l'arrivant. Parce que l'arrivant arrivera *peut-être*, « *on ne doit jamais en être sûr dès lors qu'il s'agit d'arrivance, mais l'arrivant, ce serait aussi le peut-être même* »¹⁶¹. En ce sens, nous découvrons une expérience toute nouvelle, de laquelle les concepts métaphysiques canoniques se distinguent largement. Derrida choisit le mot « *inouïe* » dans le but d'exprimer la nouveauté de cette expérience, à savoir l'expérience inouïe. « *L'expérience inouïe, toute nouvelle du peut-être. Inouïe, toute nouvelle, l'expérience même qu'aucun métaphysicien n'aurait encore osé penser* »¹⁶². Ainsi Derrida trouve que « *peut-être* » ouvre une nouvelle époque de la philosophie occidentale, au sein de laquelle la possibilité se montre en impliquant l'importance de l'avenir.

Etant donné que le « *peut-être* » implique la possibilité de l'avenir, le « *peut-être* » interrompt la certitude du déterminisme qui se présente comme la tendance principale dans l'histoire occidentale. Nous ne devons pas ignorer l'incertitude contenue dans la possibilité.

Concrètement, en accompagnant la possibilité, le « *peut-être* » signifie en même temps une tendance non-possible, car en raison de l'impossible du « *peut-être* » même, la possibilité de ce possible impossible doit rester à la fois indécidable. Personne ne peut anticiper son arrivée, car cela ne sera pas une décision programmable, elle se présentera comme une certitude instable, ou encore pire, comme un aléa, une incertitude.

Face au « *peut-être* » qui dispose à la fois de l'impossible, Derrida considère que l'impossible impliqué par « *peut-être* » n'est pas identique à la contingence. Il démontre que la possibilité conçue dans le « *peut-être* » se situe dans le champ où le possible doit gagner sur l'impossible. Car

¹⁶⁰ Ibid. p 46.

¹⁶¹ Ibid. p 46.

¹⁶² Ibid. p 46.

c'est « *un possible qui serait seulement possible (non impossible), un possible sûrement et certainement possible* », par lequel nous constatons que le possible était déjà mis de côté. En ce sens, le « *peut-être* » implique un avenir du développement, dont le possible se présentera comme un déroulement sans événement. Ainsi Derrida ne rend pas le « *peut-être* » équivalent à la contingence.

L'amitié associée à la possibilité

En considérant que l'assurance limitée cachée dans la possibilité n'est pas équivalente à la contingence, nous découvrons que le « *peut-être* » ne suspend pas l'ouverture de ce qui vient. Cependant son interruption du déterminisme se présente comme la signification la plus éminente au sein de la nouvelle relecture de Derrida du « *peut-être* », notamment quand le « *peut-être* » rencontre l'amitié.

Selon Derrida, la possibilité impliquée dans le « *peut-être* » suspend la concaténation des causes et des effets. De même, ce suspens se présente comme « *imminence d'une interruption* ». Derrida considère que nous pouvons l'appeler l'autre, la révolution ou le chaos, le risque, ou l'instabilité. Autrement dit, la nouvelle lecture d'après Derrida sur la possibilité interrompt la tradition de l'Occident qui attache plus d'importance à la concaténation des causes et des effets, à savoir au déterminisme. De plus, cette interruption représente pour la première fois dans l'histoire occidentale une nouvelle tendance à l'instabilité. Dorénavant, l'instable ou le non-fiable commencent à influencer la pensée humaine en impliquant une autre direction de la philosophie.

En effet, l'instable ou le non-fiable représentent toujours une tendance négative d'après la tradition antique. Par exemple, selon Platon

et Aristote, il n'existe, et c'est suffisant, que le mot « *bébaios* »¹⁶³ pour exprimer la stabilité, par exemple, le sens stable, fidèle, certain etc. Quant à l'expression du sens contraire, à savoir l'instabilité, les philosophes grecs trouvent que n'est pas « *bébaios* » est suffisant pour couvrir tous les sens d'instabilité, tels que incertain, instable, infidèle etc. De plus, si nous retournons à l'étymologie, nous découvrons aussi que tous les mots représentant le sens négatif procèdent des mots positifs comme dérivés. Par exemples, l'instabilité apparaît comme le sens dérivé contraire de stabilité. De façon similaire, « *incertain* » dérive du sens contraire de « *certain* », « *infidèle* » retrouve son origine dans « *fidèle* ». Nous constatons que le phallogocentrisme ne manipule pas seulement la philosophie canonique, mais aussi les autres domaines humains. C'est pourquoi l'androcentrisme, le déterminisme se présentent comme la tendance principale dans l'histoire de l'Occident, et par conséquent, la possibilité n'avait jamais été traitée sérieusement avant Derrida. En ce sens « *l'instabilité de l'infiabilité consiste toujours à ne pas consister, à se soustraire à la consistance et à la constance, à la présence, à la permanence ou à la substance, à l'essence ou à l'existence, comme à tout concept de la vérité qui leur serait associé* »¹⁶⁴.

En considérant que le phallogocentrisme manipule la philosophie canonique, nous pensons conséquemment que la stabilité ou la fiabilité de la constance est indispensable à la philosophie platonicienne ou aristotélicienne de l'amitié. Ce qui explique bien le fait que la tradition grecque recherche toujours et sans fin l'amitié authentique. Platon, Cicéron, Aristote, Montaigne ne dévient jamais du chemin de la recherche de l'authenticité de l'amitié. Selon Derrida, c'est le moment de penser à l'amitié à cœur ouvert, en supposant un certain type de

¹⁶³ Mot latin, qui signifie la constance.

¹⁶⁴ Jacques Derrida, *Politiques de L'amitié*, Galilée, 2001. p 47.

résolution et une exposition singulière au croisement de la chance et de la nécessité, dans la mesure où il faut introduire l'instable à la recherche de l'amitié, puis au cadre de la philosophie. C'est-à-dire, il faut penser le « *peut-être* », il faut laisser une nécessité ou une chance à l'événement de ce qui peut arriver.

Ici nous constatons aussi que Derrida ne vise pas à trouver une résolution pour le proverbe célèbre dans l'histoire de l'Occident, à savoir « *ô, mes amis, il n'y a nul amy* ». Selon Derrida, Nietzsche récrit cette apostrophe en introduisant le fou qui crie à côté du sage, par lequel Derrida présente une nouvelle façon de penser l'amitié. Donc l'intervention du « *peut-être* » est loin d'être une attitude d'indétermination ou d'irrésolution, bien que nous ne sachions pas quand ou comment il arrive.

De même, Derrida considère que ceux qui peuvent penser à l'amitié en l'associant avec « *peut-être* » sont des « *philosophes d'un nouveau type* ». Concrètement, les philosophes d'un type nouveau tiennent d'une nouvelle logique de pensée par rapport à ceux qui, dans la tradition grecque ou chrétienne, sont influencés par la téléologie. Ces nouveaux philosophes accepteront le changement ainsi que la contradiction; chez eux l'opposition ou la coexistence de valeurs incompatibles peuvent se présenter comme parties composantes de l'égalité.

Selon Derrida, face à la différence selon des valeurs incompatibles, il ne faut pas viser à la dissimuler, ni à l'oublier, ni à la surmonter, ce que font les philosophes grecs ou chrétiens. Précisément, il ne faut pas se concentrer sur la ressemblance dans le cadre de la recherche de l'amitié authentique, car la ressemblance ne tolère pas du tout la différence. Ensuite, il ne faut pas parler que d'amis dans le domaine de l'amitié, car la logique du « *peut-être* » nous amène à opposer le contraire, à savoir les

ennemis. Derrida cite les phrases de Nietzsche « *qu'il faudra attendre la venue d'un nouveau genre de philosophes, qui auront des goûts et des penchants autres, contraires à ceux de leurs prédécesseurs* »¹⁶⁵ en vue de souligner que les nouveaux philosophes nous ramènent le peut-être en impliquant une nouvelle tendance ouverte sur l'avenir.

En suivant la logique de Derrida, nous constatons que l'amitié grecque se trouve toute dans le cadre du logocentrisme où le modèle « *essence-apparence* » domine la recherche de la philosophie, en conséquence, la vérité, l'essence se présentent comme l'objectif absolu quand l'apparence dispose d'un statut de contraste. C'est pourquoi la tradition grecque se concentre sur la recherche de l'authenticité de l'amitié. Par exemple, Cicéron, Aristote, Montaigne font la distinction entre l'amitié vulgaire et l'amitié parfaite, au sein de laquelle la ressemblance en vertu manipule la définition de l'amitié authentique, par conséquent, les autres genres d'amitiés, comme l'amitié d'utilité, l'amitié de plaisir etc. sont toutes exclues du domaine de l'amitié vraie. Dès que Derrida introduit le *peut-être* ainsi que la possibilité dans la recherche de l'amitié, nous ne devons plus nous concentrer sur la ressemblance, la vertu, l'authenticité, etc. En revanche, il faut nous tourner vers la possibilité par laquelle « *l'amitié à venir* » qui sera peut-être arrivée devient la cible lors de la recherche de l'amitié. En ce sens, l'amitié authentique ne sera plus valable comme un genre d'amitié, car la recherche de l'authenticité même s'enferme toujours dans le phallogentrisme.

A tout prendre, nous avons introduit la première caractéristique du nouveau genre d'amitié de Derrida, à savoir la possibilité venant avec l'intervention du « *peut-être* ».

Selon la perspective de l'ontologie, le « *peut-être* » nous a ouvert une

¹⁶⁵ Ibid p 53.

nouvelle logique de pensée, grâce à laquelle la recherche philosophique ne s'enferme plus dans la vérité, l'essence etc. De plus, la tradition de logocentrisme qui domine l'histoire de l'Occident, qui distingue toujours l'essence et l'apparence, ainsi que la tradition du déterminisme, de la téléologie, etc. perdent leurs origines théoriques. En même temps, en raison de l'introduction de la possibilité venant avec « *peut-être* », Derrida nous a ouvert une nouvelle logique de pensée en considérant le temps, selon qui la philosophie ne s'arrête pas dans la distinction de l'essence et l'apparence, car le présent, l'avenir apportent beaucoup plus de signification ontologique. Grâce à cette nouvelle logique se mêlant du temps, l'ontologie devient une recherche vivante.

De façon similaire, le changement de la pensée philosophique inaugure une nouvelle ère lors de la recherche de l'amitié. Dans la mesure où la poursuite de la vertu, ainsi que de l'authenticité ne sont plus centrales, au contraire, Derrida s'adresse à l'amitié qui peut-être arrivera dans l'avenir. En ce sens, ce nouveau genre d'amitié peut porter toutes nos espérances d'amitié, selon laquelle les relations humaines en société peuvent retrouver l'équilibre, de même l'égalité, la fraternité, la démocratie peuvent s'appliquer à tous en dépassant les frontières.

3.1.2 La responsabilité

Comme nous l'avons démontré dans la partie précédente, selon Nietzsche, les nouveaux philosophes sont ceux qui anticipent l'avenir en considérant la signification du « *peut-être* ». En effet, les nouveaux philosophes de l'avenir sont en même temps la figure de la responsabilité, car ils sont capables de porter mais aussi de supporter. Autrement dit,

ces nouveaux philosophes qui représentent les métaphysiciens allergiques au « *peut-être* », sont capables d'envisager la possibilité « *d'endurer l'intolérable, l'indécidable et le terrifiant* »¹⁶⁶. Car leur sensibilité au « *peut-être* » leur permet d'être vigilants par rapport à l'avenir quelconque. Donc la considération de l'avenir est une façon d'assumer leur responsabilité.

La responsabilité ouverte à l'avenir

Derrida s'appuie sur la figure du Messie dans le messianisme juif dans « *L'Écriture du désastre* » de Blanchot, pour argumenter sur cette responsabilité. Il énonce que la présence du Messie n'est pas une garantie.

*« Future ou passée, sa venue ne correspond pas à une présence.....Et s'il arrive qu'à la question : "pour quand ta venue ?" le Messie réponde : " Pour aujourd'hui", la réponse certes est impressionnante : c'est donc aujourd'hui. C'est maintenant et toujours maintenant. Il n'y a pas à attendre, bien que ce soit comme une obligation d'attendre. Et quand est-ce maintenant ? Un maintenant qui n'appartient pas au temps ordinaire..... ne le maintient pas, le déstabilise..... »*¹⁶⁷

Les nouveaux philosophes allergiques au *peut-être* sont ceux qui sont capables d'annoncer l'avenir, bien que l'avenir soit indécidable, ou même dangereux. Nous ne pouvons pas prévoir ce qui se passera dès maintenant, mais étant donné que l'avenir avait déjà été enregistré dans notre pensée avec notre considération du « *peut-être* », ainsi que sa possibilité, la venue de ce qui se prépare dans l'avenir, dans une certaine mesure, se réalise au présent. En ce sens, l'arrivé de l'avenir ressemble à

¹⁶⁶ Ibid. p 55.

¹⁶⁷ Ibid. p 55.

la venue du Messie, dans la mesure où la présence n'est pas une garantie, la venue est ce qui, en arrivant, réunit le présent et l'avenir.

D'après Nietzsche, la déclaration : « 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 » se présente comme une geste d'appel en hérauts et précurseurs, « *cette précurtivité ne s'arrête pas au signe avant-coureur* »¹⁶⁸, car elle engage déjà une responsabilité sans fond, une responsabilité double.

La responsabilité éinfinie

Il semble d'après l'opinion générale que seulement le déterminisme soit capable d'assumer la responsabilité de l'avenir, car tout changement est une mise à l'épreuve du réel. Etant donné que le déterminisme calcule rigoureusement cause et effet, il est très facile d'avoir le jugement préconçu que la responsabilité ne se manifeste que dans le déterminisme.

Face à ce doute, Derrida propose que la responsabilité n'est pas renforcée autant que l'anticipation dans le cadre du déterminisme, car son calcul de cause à effet ne considère pas l'influence du sujet. En ce sens, tous les calculs de cause à effet, semblable au processus de la responsabilité, commencent par les expériences préconçues. Le sujet aura moins de responsabilité si sa participation à l'événement s'appuie sur la connaissance. Donc Derrida considère qu'à l'inverse de l'opinion générale, la responsabilité est dans une certaine mesure réduite dans le cadre du déterminisme.

De même, Derrida précise que la réduction de la responsabilité dans le domaine du déterminisme ne nous mène pas à la décision stochastique, ce qui implique l'abandon de la connaissance, ainsi que l'annulation de la participation du sujet à l'événement. Donc la réalisation

¹⁶⁸ Ibid. p 55.

de la responsabilité ne s'appuie pas non plus sur la décision stochastique. Selon Derrida, la seule solution pour réaliser la responsabilité se trouve dans l'intervention du peut-être.

En premier lieu, la considération du « *peut-être* » se différencie du déterminisme ainsi que de la décision stochastique, ce qui présente une chance d'assumer la responsabilité.

En deuxième lieu, le peut-être ne représente pas seulement la possibilité dans l'avenir, mais aussi une double responsabilité entre « *moi* » et « *autrui* ». Concrètement, d'après Derrida, le pionnier qui pour la première fois présente le « *peut-être* » associé à l'amitié dans l'histoire occidentale, à savoir Nietzsche, utilise « *je* » dans l'appel : « 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 ». De plus, cet appel se présente comme un discours, au sein duquel le précurseur lance une pétition qui s'adresse à « *vous* ». Donc « *je* » doit répondre à la fois « de moi ou devant moi en répondant de vous et devant nous, du « *nous* » présent pour et devant le « *nous* » de l'avenir ; cela même en m'adressant présentement à vous, et en vous invitant à vous joindre à ce *nous* dont vous faites déjà mais ne faites pas encore partie »¹⁶⁹. Donc pour le sujet « *je* » et par conséquent « *nous* », l'appel de l'amitié à venir signifie une responsabilité double.

En troisième lieu, l'appel de l'amitié à venir implique aussi une responsabilité réciproque entre « *nous* » et « *vous* ». Car « *vous* », à qui je m'adresse dans l'appel doit répondre à mon appel en se présentant comme cosignataire du discours, bien qu'au bout de la phrase, « *vous* » êtes un lecteur. Autrement dit, je fais appel à vous, qui pouvez m'entendre, qui êtes capable de me répondre comme cosignataire du discours dans l'avenir, « *vous êtes invité à faire du mieux possible, ce qui reste*

¹⁶⁹ Ibid. p 57.

ainsi votre responsabilité absolument et irremplaçablement singulière »¹⁷⁰. Donc en tant que les deux côtés de la responsabilité, « *je* » et « *vous* » sont tous deux indispensables.

Tout bien considéré, nous constatons une responsabilité infinie dans l'appel de l'amitié à venir. Suite à la citation de Nietzsche, Derrida nous démontre une amitié qui se situe au sein de la responsabilité entre « *vous* » et « *moi* ». En ce sens, les nouveaux philosophes qui sont capables de porter et supporter l'avenir seront à la fois la figure et la responsabilité. Autrement dit, la responsabilité n'est pas réduite sous la nouvelle direction qui considère le « *peut-être* ». Au contraire, elle est renforcée grâce à l'intervention de l'amitié à venir amenée par *peut-être*.

Nous constatons aussi que les deux caractéristique de la nouvelle amitié se complètent l'une l'autre. Car la responsabilité entre « *je* » et « *vous* » vient de l'appel de l'amitié à venir qui implique la possibilité ainsi que la considération du « *nous* ». C'est pourquoi Derrida énonce qu'au moment où la responsabilité se forme, un *peut-être* l'aura ouverte. De façon similaire, le *peut-être* est reflété inévitablement dans la responsabilité profonde et infinie, car la responsabilité sous le déterminisme ou la décision stochastique n'est pas aussi radicale que celle de la nouvelle logique derridienne du « *peut-être* ».

3.1.3 La distance

Selon la nouvelle amitié de Derrida, « *la bonne amitié* »¹⁷¹ suppose la disproportion. C'est-à-dire qu'il faut mettre, laisser ou plutôt respecter une distance infinie dans le cadre de l'amitié derridienne.

¹⁷⁰ Ibid. p 57.

¹⁷¹ Récit de Nietzsche.

La ressemblance dans l'amitié canonique

Selon l'opinion générale, dans les traditions grecque ou chrétienne, l'authenticité de l'amitié se trouve dans la vraie ressemblance, l'amitié canonique cherche les vertus communes aux amis. Nous pouvons revenir à ces deux traditions pour avoir un aperçu plus clair.

Selon Aristote, l'amitié authentique se développe à partir de la ressemblance en vertu, par laquelle les gens ressemblants partagent les mêmes goûts. Cependant, l'amitié d'utilité ou de plaisir cherche toujours l'intérêt réciproque plutôt que l'intérêt commun. En conséquence, ce genre d'amitiés qui se fonde sur l'avantage mutuel ne peut pas rivaliser de qualité avec l'amitié fondée sur la ressemblance en vertu. D'après Cicéron, l'amitié parfaite est une âme qui se loge dans deux corps, les amis partagent la même âme. Par conséquent, en considérant la ressemblance d'une même âme, Montaigne énonce que le frère est l'image la plus adéquate pour favoriser cette affinité.

De même, selon l'amitié chrétienne, seulement les gens qui partagent la même croyance peuvent être amis, à savoir, les frères et les sœurs dans la charité de Jésus. Nous avons constaté jusqu'à ici la tendance à suivre la ressemblance. En effet, l'image de frère qui se présente comme le meilleur choix d'amis manifeste parfaitement et originalement l'attention à la ressemblance dans le cadre de l'amitié authentique.

Suite à la recherche de la ressemblance, l'amitié canonique occidentale favorise l'intimité entre amis. D'après la tradition grecque, le temps que nous passons ensemble se présente comme un critère important lors de l'identification de l'authenticité de l'amitié. Car le temps passé renforce la confiance, d'où naît la stabilité de l'amitié. C'est

pourquoi nous disons qu'il n'est pas possible de connaître l'esprit d'un homme ou d'une femme avant d'avoir subi l'épreuve du temps.

En tout cas, l'amitié canonique fondée sur la ressemblance cherche la stabilité entre amis. En ce sens, l'amitié authentique de l'Occident présente un caractère d'intimité.

La distance et l'intimité

Mais comme nous l'avons indiqué tout au début de cette partie, la nouvelle amitié de Derrida suppose la disproportion. Il faut mettre, laisser ou plutôt respecter une distance infinie dans le cadre de l'amitié derridienne.

Certes, le fait de la distance n'implique pas la suppression de l'intimité. Car la bonne amitié suppose une certaine touche d'intimité, mais une intimité sans « *intimité proprement dite* ». Autrement dit, la nouvelle amitié de Derrida ne supprime pas totalement l'intimité, mais elle propose une intimité modérée qui reflète l'amour entre amis. Cependant, elle est contre toutes les confusions entre les personnes qui se comportent comme amis. « *La bonne amitié suppose, certes, un certain air, une certaine touche d'intimité, mais une intimité sans intimité proprement dite. Elle nous commande de nous abstenir sagement, prudemment de toute confusion, de toute permutation entre les singularités du toi et du moi* »¹⁷².

Mais la bonne amitié ne recommande pas l'intimité canonique de l'amitié. Autrement dit, « *la bonne amitié naît de la disproportion, quand on estime ou respecte l'autre plus que soi-même* »¹⁷³, ce qui favorise une distance entre toi et moi. En ce sens, l'amitié canonique fondée sur la ressemblance qui propose une confusion entre amis se présente comme

¹⁷² Jacques Derrida, *Politiques de L'amitié*, Galilée, 2001. p 81.

¹⁷³ Ibid. p 81.

une appropriation, car la confusion entre amis accède à deux résultats, soit « je » « te » soujets, soit « tu » « me » soujets. En différenciant l'amitié canonique de la ressemblance, la bonne amitié derridienne nous appelle à partager la solitude. En conséquence, nous serons une communauté d'amis solitaires qui appellent d'autres amis à venir.

Le silence

En considérant l'intimité et la distance, Derrida récite un poème de Nietzsche pour stimuler la manière de s'entendre entre amis, à savoir le silence.

*Il est beau de se taire ensemble,
Plus beau de rire ensemble,
Sous la tente d'un ciel de soie,
Le dos à la mousse du hêtre*

*Rire entre amis, éclats cordiaux
Et blanches dents qui se découvrent.*

*Ai-je gagné, nous nous taisons ;
Ai-je mal fait-, eh bien, rions
Et de plus en plus mal faisons,
Plus mal faisons, plus mal rions,
Au bout la fosse nous attend.*

Nous constatons par ce poème que *se taire* et par conséquent le silence se présentent comme métaphore de la science de s'entendre entre amis. Le *se taire* ainsi que le silence impliquent la distance dans le cadre de la bonne amitié, quand le *se taire* ne s'arrête pas au silence en cédant au rire, « *au rire éclatant mais sans mot, silencieux encore, aphone dans la sonorité de son éclat, au rire, au fou rire de la jouissance entre amis* »¹⁷⁴, ce qui nous permet d'atteindre l'équilibre entre la distance et l'intimité.

¹⁷⁴ Ibid. p 76.

Concrètement, selon Derrida, l'amitié ne garde pas le silence, elle est gardée par le silence. Autrement dit, le silence assure la vitalité ainsi que la vérité de l'amitié. Derrida considère que la vérité de l'amitié se trouve parmi les relations humaines différentes, au sein desquelles reposent toutes les intimités ou hostilités, ce qui forme une situation ambiguë et complexe. En effet, cette ambiguïté se présente elle-même comme la vérité de l'amitié. Donc il vaut mieux se taire sur cette vérité de la vérité. Car « *la vérité de la vérité, c'est qu'elle est là pour protéger une amitié qui ne résisterait pas à la vérité de son illusion* »¹⁷⁵.

De même, Derrida démontre que « *la parole ruine l'amitié, elle corrompt en parlant, elle dégrade, dénigre, dé-parle l'amitié mais elle lui fait ce mal pour cause de vérité* »¹⁷⁶, par exemple, si nous parlons de nos amis, ou de nos amitiés, il apparaît que l'ami, l'amitié se présentent comme un sujet banal qui existe partout dans la conversation. D'ailleurs, la parole est le plus grand ennemi de la vérité meurtrière de l'amitié, il faut se taire si nous voulons protéger cette vérité de faiblesse. En tous cas, la parole nous fait perdre de sentiment de l'amitié et il faut par conséquent céder au silence pour laisser respirer l'amitié.

La solitude

En considérant tous les éléments dans le domaine de la distance, nous constatons que la nouvelle amitié de Derrida ne cherche ni ressemblance, ni proximité. Sous l'influence de la distance et de l'intimité, Derrida énonce qu'en tout cas des amis cherchent à se connaître sans se connaître. En ce sens, « *je* » ne demande pas que les amis soient semblables à moi, ou à nous. Si nous persistons à renforcer ce qui est en

¹⁷⁵ Ibid. p 72.

¹⁷⁶ Ibid. p 72.

commun entre les amis, ce sera la solitude. Autrement dit, la solitude se présente comme la seule ressemblance entre amis, c'est même « *un monde de la solitude, de l'isolement, de la singularité, de la non-appartenance* »¹⁷⁷. La nouvelle amitié est un genre d'amitié de la solitude, les amis de la singularité partagent la solitude dans un monde qui suppose la non-appartenance.

En raison de la solitude, Derrida considère que les amis de la singularité forment « *une communauté sans communauté* »¹⁷⁸, en vue de démontrer et renforcer le monde singulier des singularités.

« *X sans X* », apparaît contradictoire, insensé, impossible ou même absurde. Pour clarifier et simplifier « *communauté sans communauté* », Derrida précise que les amis de la singularité forment la nouvelle amitié quand la communauté de ceux qui n'ont pas de communauté apparaît. Autrement dit, les amis dans la proposition de la distance ne cherchent plus de ressemblance ou appartenance. En ce sens, ils ne se présentent pas comme unité de confusion, ce que fait l'amitié canonique, au sein de laquelle l'un veut avoir l'autre sous le nom d'amour.

Selon Derrida, la communauté canonique est en effet un processus de la pulsion appropriante par excellence, dans la mesure où l'amitié est abusée à cause de la cupidité. Les amis espèrent toujours une nouvelle propriété, ils ont envie de se manipuler pour réaliser le but de la confusion. Généralement, l'amour du prochain proposé par les chrétiens est considéré comme un amour fraternel dans la charité de Jésus. D'après la nouvelle logique de l'amitié derridienne, l'amour chrétien représente comme une pulsion fondamentale, autrement dit, « *notre amour du prochain, n'est-ce pas une impulsion vers une nouvelle propriété* »¹⁷⁹ ?

¹⁷⁷ Ibid. p 72.

¹⁷⁸ De Bataille.

¹⁷⁹ Jacques Derrida, *Politiques de L'amitié*, Galilée, 2001. p 84.

En comparant avec la communauté canonique, ou même l'amour chrétien réputé de la fraternité, nous constatons que la nouvelle communauté sans communauté dans le cadre de la bonne amitié de Derrida vise à la singularité et la non-appartenance en soulignant la tendance d'anti-confusion. Par conséquent, dans un monde de singularité, la solitude reste la seule façon d'être amis que nous pouvons partager, c'est pourquoi Derrida met la solitude comme le premier critère entre amis.

3.1.4 L'ennemi loge au cœur de l'ami

Suite à la distance et la solitude entre amis, nous n'hésitons pas à nous demander que si tous les amis se partagent la solitude dans un monde de singularité, comment pouvons-nous distinguer l'ami de l'ennemi ?

Derrida ne répond pas à cette question de manière explicite, mais il propose de laisser un passage à tous les retournements, renversements, conversions, inversions, révolutions etc. entre l'ami et l'ennemi. Nous pouvons dire que l'ennemi se loge au cœur de l'ami, ou que réciproquement l'ami se situe au cœur de l'ennemi. Ou encore, Derrida n'accorde pas la distinction du concept de l'ami et de l'ennemi, ce qui détermine par avance l'essence de l'amitié.

En premier lieu, en considérant la distance et la solitude entre amis, nous ne favorisons pas l'intimité au sens général. Autrement dit, l'intimité n'est pas le seul moyen de présenter l'authenticité de l'amitié. Au contraire, le respect et l'équilibre entre l'intimité et la distance doivent se présenter comme l'essence de la nouvelle amitié derridienne.

En deuxième lieu, étant donné que la distance ne peut pas être ignorée au sein de l'amitié, car selon l'opinion générale, la distance se présente nécessairement en face de l'ennemi, la distinction entre ami et ennemi devient de plus en plus faible. En ce sens, Derrida énonce que l'ami se trouve au cœur de l'ennemi, l'ennemi se loge simultanément au cœur de l'ami. Ainsi d'après Derrida, nous ne pouvons pas distinguer l'ami de l'ennemi rigoureusement.

En troisième lieu, suite à la faiblesse de la distinction entre ami et ennemi, Derrida considère qu'il faut aimer l'ennemi comme l'ami. En ce sens, l'appel de Nietzsche dans « *Humain trop humain* » apparaît raisonnable. Le fou vivant crie : ennemi, il n'y a point d'ennemi ! La logique de l'aveu justifiera, en fin de paragraphe, le retournement, l'heure de joie qui viendra *peut-être*. « *Elle prépare la réponse du fou, mon cri de fou vivant et la clameur de ce qu'on pourrait appeler l'appel à l'ennemi* »¹⁸⁰. De même, Derrida propose que nous pouvons même faire des hypothèses telles que : puisse-t-il y en avoir des ennemis ! Ou encore : au lieu de pleurer l'ami, pleurez l'ennemi ! En tout cas, l'appel de Nietzsche convertit l'ennemi en ami, et nous devons conséquemment aimer les ennemis. Autrement dit, il ne faut pas uniquement aimer ses amis, il faut à la fois aimer ses ennemis.

Finalement, étant donné qu'il faut aimer ses ennemis comme ses amis, Derrida penche pour alléger la distinction entre « *amis, il n'y a point d'amy* » et « *ennemi, il n'y a point d'ennemi* », ainsi que celle entre le sage mourant et le fou vivant. D'après lui, il ne faut pas stabiliser la distinction ami/ennemi. Il nous faut absolument nous méfier de l'opposition entre « *le sage mourant* » et « *le fou vivant* ». De plus, Derrida considère que « *le sage mourant peut jouer au fou, jouer le fou, et le fou se prétendre plus sage et plus mourant* »

¹⁸⁰ Ibid. p 77.

que le philosophe grec qu'il cite à comparaître »¹⁸¹. Derrière le masque, le fou représente un sage qui est plus sage que dans l'apostrophe. Originellement, le fou s'adresse au sage, c'est la même personne qui parle, ce qui représente une voix d'uniformité. L'un s'adresse à l'autre, l'un garde et se garde de l'autre, « je » est un « lui », l'un est l'autre. En effet, Derrida ne vise pas seulement à fusionner le « fou vivant » et « le sage mourant ». Au contraire, suite à la transition entre l'un et l'autre, il touche déjà la relation entre soi et autrui. Ici, nous constatons l'intention politique de Derrida qui vise à trouver un nouveau modèle humain en société selon sa citation de l'amitié.

Le rapprochement derridien entre ami et ennemi se différencie de celui du Christianisme

Suite à la faiblesse de la distinction entre ami et ennemi, nous avons montré qu'il faut aimer ses ennemis comme se amis. Cependant, selon le christianisme, il faut par conséquent aimer son prochain voire son ennemi comme ami. Nous ne pouvons pas résister à la tentation de nous proposer la question de savoir s'il catalogue dans un même cadre, l'amitié derridienne et l'amitié chrétienne.

En effet, dans « *Politiques de l'amitié* », Derrida y répond négativement avec certitude, qu'il ne ferait pas l'amitié de façon chrétienne, bien qu'il insiste sur l'annulation de la distinction entre ami et ennemi. C'est aussi la différence de perspective entre Nietzsche et Derrida sur l'explication du rapprochement de l'ami et l'ennemi.

Concrètement, la description que fait Nietzsche de la fusion de l'ami et l'ennemi se rapproche de celle du Christianisme, à savoir qu'ils attribuent le rapprochement ami/ennemi à la charité du sage ou de Jésus.

¹⁸¹ Ibid. p 78.

Nous avons indiqué dans les chapitres précédents que d'après l'amitié chrétienne, la charité de Jésus guide tous les chrétiens vers une même conviction, en unissant tous les chrétiens comme frères et sœurs dans une grande famille humaine. Cependant, d'après Nietzsche, c'est la charité du sage qui stimule le rapprochement de l'ami et l'ennemi. Car « *le sage se faisant passer pour fou. La charité du sage le détermine parfois à feindre l'exaltation, la colère, le contentement, afin de ne pas faire mal à son entourage par la froideur et la lucidité de sa vraie nature* »¹⁸². En tout cas, le rapprochement de l'ami et l'ennemi se réalise grâce à la charité de Dieu selon le Christianisme, quand Nietzsche l'attribue à la charité du sage.

Face à cette ressemblance entre Nietzsche et le Christianisme, Derrida répond par « *le don* » que « *le sage se donnant pour fou, le sage quand il entend se donner pour fou, quand il s'entend à se donner pour ce qu'il n'est pas. Le simulacre de ce sage sait s'offrir, il fait don, il se fait don, inspiré par une amitié généreuse* »¹⁸³. Grâce à ce *don*, à savoir la charité du sage, le sage fait le bien à son entourage en gardant le bien du sien, en vue d'éviter de faire du mal aux autres, en ce sens, le sage se convertit au fou, l'ennemi se convertit à la fois à l'ami. En conséquence, nous devons aimer l'ennemi comme l'ami.

Ici nous constatons que Derrida ne s'arrête pas sur la charité du sage de Nietzsche, il cherche toujours un concept de philosophie-politique pour le rapprochement de l'ami et l'ennemi, en vue de revenir à la relation humaine radicale en société. C'est pourquoi la fusion du sage et du fou, passe par la fusion de soi et d'autrui, selon l'explication derridienne sur le rapprochement de l'ami et de l'ennemi. En considérant la signification de philosophie-politique lors de la

¹⁸² Ibid. p 80.

¹⁸³ Ibid. p 79.

recherche de l'amitié, Derrida se différencie de Nietzsche qui, dans une certaine mesure, se rapproche du christianisme, bien que la citation de Nietzsche sur le proverbe de l'amitié se présente comme la fondation de la nouvelle amitié derridienne. Ainsi l'affirmation de Derrida « *aimer ses ennemis comme amis* » ne représente pas la même signification que celle du christianisme.

Nous avons énuméré au total quatre caractéristiques de la nouvelle amitié. Autrement dit, en résumé, Derrida attribue la possibilité, la responsabilité, la distance et le rapprochement ami/ennemi comme les caractères principaux de sa bonne amitié. Selon lui, la nouvelle amitié est tout d'abord une amitié qui favorise la possibilité introduite par « *peut-être* », en interrompant la tradition du déterminisme qui domine l'histoire de l'Occident. Ensuite la nouvelle amitié derridienne est une amitié qui dispose de la responsabilité, à savoir qu'elle assume non seulement la responsabilité de répondre aux autres, mais aussi la responsabilité de se garder. De plus, la distance ne manque pas à la nouvelle amitié derridienne, ce qui nous pousse à trouver l'équilibre entre l'intimité et la solitude. En considérant toutes ces caractéristiques, nous découvrons une nouvelle amitié qui se détache de la recherche de l'authenticité, au sein de laquelle, la distinction entre ami et ennemi devient de plus en plus faible, ainsi nous devons aimer l'ennemi comme l'ami.

Lors de l'occurrence de la nouvelle amitié derridienne, il faut souligner la perspective philosophique de Derrida, car en accompagnant la citation du proverbe connu sur l'amitié, il fait plusieurs tentatives significatives en vue d'attribuer des références philosophiques à sa nouvelle amitié, dans la mesure où la relation radicale humaine, à savoir la relation entre soi et autrui devient la cible dans le cadre de la recherche de l'amitié. Si nous associons toutes ces tentatives aux relations humaines

en société, nous découvrons sans difficulté que sa perspective philosophique sur l'amitié se présente finalement comme la préparation de sa pensée politique. Comment cette transition est-elle possible ? C'est ce que nous allons voir dans la partie suivante : la signification politique de la nouvelle amitié derridienne.

3.2 La signification de la nouvelle amitié derridienne

Dans la partie précédente, nous avons montré les caractéristiques de la nouvelle amitié selon Derrida, telles que la possibilité, la responsabilité, la distance, et le rapprochement de l'ami et l'ennemi, dont la première, à savoir, la possibilité se présente, en effet, comme le caractère le plus important et le plus original. Autrement dit, la possibilité venant du *peut-être* dans la citation de Nietzsche représente la singularité de la nouvelle amitié derridienne, en déterminant toutes les autres caractéristiques, telles que la responsabilité, la distance et le rapprochement de l'ami et l'ennemi.

Concrètement, la possibilité ouvre une nouvelle logique de pensée, ce qui nous permet d'introduire la responsabilité, la distance, l'ennemi, etc. dans le cadre de l'amitié. Par exemple, l'introduction de la possibilité remplace la stabilité et l'éternité qui représentent l'essentiel de la philosophie canonique, dans la mesure où la pensée du « *peut-être* ». elle-même interrompt le déterminisme connecté nécessairement au dualisme et à la téléologie. En ce sens, la considération de la possibilité nous ramène à une nouvelle logique de pensée, grâce à laquelle, nous pouvons traiter de l'amitié d'une façon différente par rapport à l'amitié

canonique de l'Occident. Par conséquent, la responsabilité, la distance, l'ennemi, enfin tous les éléments qui sont rarement envisagés dans l'amitié canonique peuvent être considérés au sein de la nouvelle amitié derridienne. Ainsi la considération de la possibilité ouvre une nouvelle ère de la pensée de l'amitié.

En tant que fondation de la relation humaine en société, l'amitié ne se ferme jamais complètement à la perspective morale. Au contraire, elle se présente toujours comme la préparation de la recherche politique. Par exemple, la recherche de l'amitié authentique qui se concentre sur la ressemblance entre amis, en conséquence sur la distinction entre l'ami et l'ennemi, se dirige inévitablement vers la différence géographique ou consanguine. En ce sens, les frontières apparaissent et la discrimination entre citoyen et non-citoyen devient un problème incontournable. De façon similaire, selon l'amitié chrétienne qui cherche une grande famille dans la charité de Jésus, à savoir une amitié fraternelle, les concepts politiques autour de la fraternité, tels que la fraternisation, la fraternité, se montrent petit à petit, ce qui signifie une transition entre la philosophie, la morale et la politique. Nous pouvons encore prendre l'exemple de l'amitié du rationalisme, notamment l'amitié de conscience, selon laquelle, Kant peut effectuer une recherche de la paix perpétuelle, ce qui implique également la transformation de la morale à la politique. En considérant toutes ces relations étroites entre la morale et la politique avec l'amitié, Derrida ne s'arrête pas sur l'amitié qui considère la possibilité, à savoir l'amitié de l'avenir. En revanche, tous ses efforts sont réalisés en vue de trouver un autre chemin pour penser la politique.

Tout d'abord, la considération de la possibilité installe le style fondamental de la politique derridienne, à savoir l'attention à l'égalité. Car la possibilité dans l'avenir fournit une chance à tout le monde, ce qui

permet de penser à la fois à soi et à autrui. Autrement dit, la considération de la possibilité repense tous les éléments conçus en négatif sous le déterminisme. Une nouvelle pensée ouverte à l'avenir donne la même chance à chaque côté du phénomène, ce qui revalorise les éléments derniers de la vérité, l'essence, etc. En effet, cette interruption du déterminisme qui renforce la singularité ouvre une nouvelle ère dans le domaine de la philosophie ou de la morale. De même, elle vise en effet le problème de l'égalité dans le cadre du politique, ce qui permet que chaque membre de la société peut garder sa singularité, dans la mesure où un des concepts politiques fondamentaux, à savoir l'égalité se montre naturellement.

Ensuite, selon la deuxième caractéristique de la nouvelle amitié Derridienne, à savoir la responsabilité, nous pouvons également en trouver des indices dans sa pensée politique sur l'hospitalité. La responsabilité d'autrui, ainsi que de soi qui ouvre à l'avenir, implique en effet l'hospitalité dans le cadre du politique. Selon Derrida, la responsabilité dispose d'une signification double, telles que la responsabilité humaniste, et « *la responsabilité sans réponse* » que nous avons traitée dans la première partie du 3^{ème} chapitre. D'un côté, la responsabilité humaniste implique de s'acquitter des droits et devoirs dans un système de norme et d'opposition hiérarchisées qui fournit les questions et les réponses¹⁸⁴, ce qui se dirige généralement vers l'obligation, ou la dette etc. En ce sens, la responsabilité humaniste arrive enfin à l'hospitalité conditionnelle dans le domaine du politique. D'un autre côté, « *la responsabilité sans réponse* » s'ouvre avec la déconstruction, dans la mesure où un autre genre de responsabilité qui considère l'équilibre entre soi et autrui, ainsi que celui entre le présent et l'avenir,

¹⁸⁴ Pierre Delayin, *Les mots de Jacques Derrida*. Galgal, 2004-2011.

s'exerce en un sens positif. Ce qui conduit directement à l'hospitalité inconditionnelle de Derrida. Ainsi la responsabilité se présente-t-elle comme concept fondamental dans la pensée politique derridienne.

De plus, la distance qui permet l'équilibre entre l'intimité et la solitude entre amis implique en effet le respect entre les membres en société, dans la mesure où chaque membre de la société est considéré comme individu de la singularité unique. Par conséquent, l'égalité se montre naturellement par la suite. Donc la distance est aussi indispensable lors de la transition de la morale à la politique.

Finalement, le rapprochement entre ami et ennemi interrompt radicalement la tradition qui oppose l'ami et l'ennemi. La différence de la consanguinité, la distinction entre citoyen et non-citoyen dans les temps modernes, ne dominent plus la politique. En considérant cette annulation de la discrimination entre ami et ennemi, la fraternité, la démocratie ne se ferment plus dans leur premier sens. Au contraire, influencées par l'hospitalité inconditionnelle, la fraternité et la démocratie peuvent impartialement s'appliquer à tout le monde, dans la mesure où l'universalisme se réalise d'une façon égale. Ainsi la recherche concernant l'amitié se présente comme origine de la politique.

Etant donné la transition générale typique entre morale et politique sur l'amitié, nous allons traiter spécialement de la signification amenée directement par la responsabilité de la nouvelle amitié derridienne, à savoir l'hospitalité, selon laquelle la recherche sur la fraternité et la démocratie en perspective hors-limite sera possible.

La distinction entre l'hospitalité conditionnelle et l'hospitalité inconditionnelle, à savoir l'hospitalité générale et l'hospitalité derridienne, est un des problèmes les plus éminents dans le cadre de la philosophie politique de Derrida. En tant que philosophe qui s'intéresse à la politique,

il ne s'arrête pas purement à la théorie, par exemple, la théorie de l'hospitalité inconditionnelle venant de la responsabilité avec la déconstruction. En revanche, il démontre son point de vue sur l'hospitalité en fonction des faits actuels, desquels la distinction entre l'hospitalité conditionnelle et inconditionnelle découle naturellement.

3.2.1 L'hospitalité inconditionnelle

D'abord, Derrida considère que l'hospitalité dont nous parlons dans l'actualité politique se réalise sous certaines conditions. Autrement dit, le premier concept d'hospitalité est en effet limité.

Selon la tradition grecque, le droit à l'hospitalité engage une maison, une lignée, un groupe familial ou ethnique recevant un autre groupe familial ou ethnique, au sein duquel l'idée de pacte, ainsi que de la réciprocité domine. Les activités d'hospitalité ne se déroulent qu'en cas de besoin des descendants de la lignée accueillante. De même, si l'homme décline cette lignée accueillante, il ne peut pas être reçu, ce qui implique l'échec de l'événement de l'hospitalité. C'est pourquoi Derrida énonce qu'on est alors l'obligé de son hôte, celui qui n'est pas en mesure de décliner une identité, qui n'est pas un héros au sens homérique du terme. Donc d'après Derrida, la tradition grecque engage une hospitalité fondée sur l'échange ou le pacte, à savoir l'hospitalité limitée.

L'hospitalité limitée ne change pas de nature à l'époque moderne, Car les mesures compressives apparaissent très courantes lors du processus de l'intégration où la question de la traduction, liée à l'hospitalité, se pose alors d'entrée de jeu. Devons nous demander à

l'étranger de parler notre langue, avant et afin de l'accueillir chez nous ? En effet, la définition de l'étranger est nécessairement liée au niveau de langue, car l'étranger est « *tout d'abord étranger à la langue du droit dans laquelle est formulée le devoir d'hospitalité dans une langue qui n'est pas la sienne, celle que lui impose le maître de maison, l'Etat etc.* »¹⁸⁵, car l'étranger se concrétise dès qu'il se déclare malhabile dans son discours. Donc l'incapacité à maîtriser le langage au même niveau que les citoyens de l'Etat accueillant se présente comme le premier obstacle lors du processus d'intégration. A partir de la question de la traduction qui apparaît comme la première violence faite à l'étranger, il y a le devoir de comprendre la culture, les coutumes, la structure politique etc. Face à ces mesures oppressives lors de l'intégration, Derrida considère que l'hospitalité qui se trouve dans l'histoire de l'Occident est un genre d'hospitalité conditionnelle, puisque l'étranger qui maîtriserait déjà parfaitement la langue et les coutumes du pays, ne serait pas véritablement étranger. En ce cas-là, là nous ne parlons pas véritablement d'hospitalité.

En considérant l'hospitalité conditionnelle, nous comprenons mieux de quoi il s'agit lorsque l'on parle d'hospitalité, par conséquent, nous comprenons mieux la nécessité de forger un autre concept d'hospitalité, à la fois hétérogène et pourtant nécessairement lié à l'hospitalité conditionnelle. Il est nécessaire de forger l'hospitalité inconditionnelle, avec laquelle l'hôte accueillera les nouveaux arrivants sans aucune condition. Derrida prend l'exemple d'accueillir un autre absolu en vue de mieux expliquer « l'inconditionnelle ». Il nous propose d'imaginer un nouvel arrivant sans lignée, sans passeport ou carte d'identité, qui serait traité comme un barbare devant la civilisation entre

¹⁸⁵ Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, Paris, 1997. p. 21.

guillemets. Ce nouvel arrivant est un autre absolu selon Derrida, car c'est quelqu'un qui n'a pas d'identité et ne peut donc prétendre à l'hospitalité, en raison d'une impossibilité d'échange, de contrat, de pacte entre deux lignées. Si nous pouvons ouvrir notre porte à cet autre absolu, sans exiger un nom ou une réciprocité, nous arriverons donc à l'hospitalité inconditionnelle.

Ici, nous constatons que Derrida distingue deux genres d'hospitalités, à savoir l'hospitalité conditionnelle et inconditionnelle. La première se présente aussi comme l'hospitalité de droit, en considérant qu'elle peut être offerte à l'arrivant par pacte ou contrat, dans la mesure où il s'agit d'une identité claire pour s'intégrer à la communauté d'accueil. La seconde, l'hospitalité inconditionnelle, est capable de se réaliser de façon anonyme, sans le questionner, dans la mesure où la société humaine s'acquitte de la justice.

3.2.2 Le rapport entre hospitalité conditionnelle et inconditionnelle

Certes, littéralement, il semble que la différence entre ces deux genres d'hospitalités se trouve au niveau de l'hospitalité réalisée, d'autant plus que Derrida énonce que l'hospitalité inconditionnelle peut prétendre aiguiller la conditionnelle, car la justice peut prétendre aiguiller le droit.

Mais il faut noter que ces deux genres d'hospitalités sont absolument hétérogènes, Derrida énonce en même temps que le rapport entre ces deux lois d'hospitalité est conflictuel. Car « *tout se passe comme si, respecter la loi inconditionnelle d'hospitalité, c'était de manière nécessaire transgresser*

*les lois (le pluriel les rend conditionnelles) de l'hospitalité »*¹⁸⁶. C'est-à-dire, l'hospitalité inconditionnelle commande d'accueillir tout arrivant, ce que la plupart des lois n'arrivent pas à faire. La transition entre l'hospitalité inconditionnelle et conditionnelle est impossible : « *c'est exactement dans cette tension entre les deux que se situe la difficulté, dans l'antinomie qui semble structurelle entre ces deux lois* »¹⁸⁷. C'est pourquoi Derrida commente qu'en considérant la tension conflictuelle entre la singularité universelle de l'hospitalité inconditionnelle et les lois plurielles de l'hospitalité conditionnelle, la pluralité de l'hospitalité conditionnelle n'est pas seulement une dispersion mais une multiplicité structurée, déterminée par un processus de partition et de différenciation. Ce qui décide de la frontière est le manque d'hospitalité inconditionnelle dans l'actualité politique.

En considérant tous ces rapports multiples, Derrida nous propose d'imaginer la possibilité de la réalisation de l'hospitalité inconditionnelle.

Comme nous l'avons indiqué précédemment, l'hospitalité inconditionnelle consiste à accueillir l'autre absolu en allant bien au-delà du juridique. C'est-à-dire qu'elle agit comme un appel à l'arrivant absolu, sans demander son identité ni sa capacité, sans aucun échange ou pacte. La loi de l'hospitalité inconditionnelle est absolue et infinie, dans la mesure où elle est au-dessus des lois en présentant la tendance internationale. Cela nous semble une image cosmopolite, mais comment ce cosmopolitisme peut-il se réaliser ? Pour trouver la radicalité de cette loi absolue et infinie, Derrida récite « *l'hôte est otage* » de Levinas, selon lequel :

¹⁸⁶ Ibid. p. 21.

¹⁸⁷ Ibid. p. 21.

« L'hôte est un otage en tant qu'il est un sujet mis en question, obsédé (donc assiégé), persécuté, dans le lieu même où il a lieu, la où, émigré, exilé, étranger, hôte de toujours, il se trouve élu à domicile d'élire domicile ». ¹⁸⁸

Certes, l'attitude de changement entre l'hôte et l'otage se présente véritablement comme une tendance de l'hospitalité absolue. Mais nous ne pouvons pas ignorer le fait que c'est justement ici l'antinomie entre ces deux genres d'hospitalité qui apparaît insoluble. Puisque tous les droits et tous les devoirs dans la politique sont conditionnés et limités, or l'hôte devient l'otage. Cela implique une violence dans la tension entre la loi inconditionnelle et les lois conditionnelles. En ce sens, l'hospitalité permet une violence. L'arrivant, tout près de la porte de l'hôte, se prépare à entrer, cependant, l'hôte doit l'accueillir sans condition. La violence dans ce processus d'accueil se dirige finalement sur la transition entre l'hôte et l'arrivant. L'hôte devient l'arrivant, quand l'arrivant devient l'hôte, dans la mesure où soi-même est interrompu dans le processus d'accueillir l'autre. Donc Derrida énonce que « *we thus enter from the inside: the master of the house is at home, but nonetheless he comes to enter his home through the guest-who comes from outside* » ¹⁸⁹.

La tension se renforce suite à la violence amenée avec la réalisation de l'hospitalité inconditionnelle, au sein de laquelle nous constatons la suppression de la sécurité pour soi-même en invitant l'arrivant. C'est-à-dire, ouvrir la porte à l'arrivant sans condition implique un abandon de souveraineté, car la souveraineté est impartageable, elle se déplace au lieu d'être partagée. En ce sens, l'abandon de la souveraineté de l'hôte se produit totalement et radicalement lors de l'accueil de

¹⁸⁸ Jacques Derrida, *Adieu Levinas*. Galilée, 1997. p 104.

¹⁸⁹ Jacques Derrida, *De l'hospitalité*. Calmann-Lévy. p 125.

l'arrivant. Donc la conséquence de l'hospitalité inconditionnelle est le renversement du rapport entre l'hôte et l'arrivant, l'invité prend la maison, l'hôte se transforme en se présentant comme otage. Nous constatons jusqu'ici encore une fois l'antinomie insoluble entre la loi inconditionnelle et les lois conditionnelles.

Comment résoudre cette antinomie entre ces deux genres d'hospitalité ? Derrida trouve que l'enjeu se situe sur la définition de l'étranger, car « *l'hospitalité fonctionne à la condition de définir qui est un étranger, qui a le droit à l'hospitalité* »¹⁹⁰. En ce sens, si nous questionnons plus à fond la définition de l'étranger, il faut encore noter que la définition de l'étranger n'est tenable qu'en cas d'établir tout d'abord l'hôte et la frontière. Puisqu'un hôte qui possède un foyer se présente comme la condition en prime lors du processus de l'hospitalité. C'est la personne qui dispose d'un chez-soi qui peut offrir l'hospitalité à un étranger. Mais « *en quoi permet-elle un point de démarcation entre l'étranger et le non-étranger* »¹⁹¹ ? Ici nous constatons que le problème clé revient à la relation entre l'hôte et l'invité, car la définition de l'étranger et du non-étranger reflète exactement la tension entre l'hôte et l'invité, ce qui implique que le retour à la définition étranger/non-étranger n'aide pas à résoudre l'antinomie entre la loi inconditionnelle et les lois conditionnelles.

Face à cette aporie multiple, Derrida considère que nous ne pouvons pas abandonner l'hospitalité absolue et infinie, bien que sa réalisation semble utopique. Puisque la loi inconditionnelle est évidemment l'hospitalité en prime. En ce sens, Derrida se réfère à la possibilité impossible en vue de défendre la supériorité de la loi inconditionnelle.

¹⁹⁰ Ibid. p 125

¹⁹¹ Ibid. p 125.

3.2.3 La possibilité impossible de l'hospitalité inconditionnelle

Il faut tout d'abord introduire le concept de la « *pervertibilité* » dans le cadre de la légalité de la loi inconditionnelle pour mieux comprendre la possibilité impossible.

Comme nous l'avons indiqué dans les paragraphes précédents, Derrida ne se contente pas d'opposer la conception idéaliste ou utopique de l'hospitalité à la conception réaliste ou empirique. Il considère que la loi inconditionnelle et les lois conditionnelles se présentent comme deux régimes, dans la mesure où ils s'impliquent et s'excluent simultanément l'un l'autre, en manifestant une relation contradictoire, antinomique mais à la fois inséparables. Précisément, ces deux régimes « *s'incorporent au moment de s'exclure, ils se dissocient au moment de s'envelopper l'un l'autre, au moment (simultanéité sans simultanéité, instant de synchronie impossible, moment sans moment) où, s'exposant l'un à l'autre, l'un aux autres, les autres à l'autre, ils se montrent à la fois plus et moins hospitaliers, hospitaliers et inhospitaliers, hospitaliers en tant qu'inhospitaliers* »¹⁹². Ainsi les deux régimes de loi disposent d'une mutualité.

Selon la mutualité entre les deux régimes, il y aurait donc une contamination réciproque et nécessaire entre les deux genres d'hospitalités. Conséquemment, l'hospitalité infinie qui dispose d'une violence lors du processus d'accueillir l'invité sera nécessairement détruite. Selon Derrida, cette tendance à se détruire ou à se pervertir est une « *pervertibilité* » essentielle de l'hospitalité inconditionnelle. Par exemple, l'hôte suppose que l'invité est un ennemi virtuel en craignant la

¹⁹² Ibid. p 75.

possibilité de perdre son chez-soi ainsi que son autorité, la peur d'être otage, il a la possibilité de gêner l'hospitalité absolue. En ce sens, la réalisation de la loi inconditionnelle se présente comme pratiquement impossible, ce qui implique la naissance du concept de la possibilité impossible.

Concrètement, la possibilité impossible de l'hospitalité inconditionnelle est proposée pour répondre à l'aporie entre la supériorité de la loi inconditionnelle et sa difficulté à se réaliser pratiquement. Grâce à ce concept, Derrida résout la tendance à se pervertir de l'hospitalité absolue, dans la mesure où la loi inconditionnelle garde sa pertinence.

En effet, même par le concept de la possibilité impossible, l'antinomie entre la loi inconditionnelle et les lois conditionnelles n'est pas vraiment résolue. Puisque d'un côté, Derrida insiste toujours sur la supériorité première de la loi inconditionnelle, à savoir la hiérarchie entre l'hospitalité conditionnelle et inconditionnelle, mais d'un autre côté, il ne peut pas nier leur conflit alternatif, ainsi que la difficulté de la réalisation de l'hospitalité inconditionnelle.

A tout prendre, nous attendrons pour conclure que l'aporie entre l'hospitalité conditionnelle et inconditionnelle est insoluble. Certes, les lois de l'hospitalité conditionnelle reçoivent l'inspiration de la loi de l'hospitalité inconditionnelle, ce qui présente également le processus du pervertissement de l'hospitalité inconditionnelle dans la pratique. En ce sens, les deux genres d'hospitalités sont dans une certaine mesure inséparables, dans la mesure où l'hospitalité inconditionnelle représente toujours une supériorité sur celle conditionnelle. Mais il est à noter que les deux côtés de cette antinomie sont en effet hétérogènes. Elles s'excluent car leur conflit dispose d'une caractéristique alternative.

Autrement dit, dès que le pervertissement a lieu, l'absolu de l'hospitalité commence à se perdre. En ce sens, l'impraticabilité de l'hospitalité inconditionnelle se montre, dans la mesure où l'hospitalité absolue reste compréhensive mais impossible à pratiquer.

En considérant l'impraticabilité de l'hospitalité inconditionnelle, nous dirons que la possibilité impossible de Derrida ne résout pas vraiment l'aporie entre la loi inconditionnelle et les lois conditionnelles. Cependant, nous ne devons pas nier la signification du concept de l'hospitalité inconditionnelle ainsi que la proposition de la possibilité impossible. Comment les évaluer avec une attitude d'objectivité notamment face aux activités de l'hospitalité limitée sous la tendance du cosmopolitisme ? Cela est le contenu substantiel de la partie suivante.

3.2.4 La signification révolutionnaire de l'hospitalité inconditionnelle

Nous utilisons le mot révolutionnaire pour évaluer l'hospitalité inconditionnelle proposée par Derrida. Cela implique que l'hospitalité inconditionnelle n'est pas une utopie, mais en revanche un développement de grands bonds qui ouvre une autre perspective dans la façon de penser la relation humaine en société.

L'hospitalité inconditionnelle propose une nouvelle logique au-delà de l'hospitalité kantienne

Selon le concept de l'hospitalité inconditionnelle, Derrida nous propose un nouveau chemin, par rapport à l'hospitalité kantienne, afin de penser la relation internationale, à partir de laquelle, la recherche de

l'hospitalité ne s'arrête plus à une perspective judiciaire.

Dans les ouvrages concernant « *une paix perpétuelle* », Kant écrit :

« Hospitalité signifie le droit qu'a un étranger arrivant sur le sol d'un autre de ne pas être traité en ennemi par ce dernier...le droit qui revient à tout être humain de se proposer comme membre d'une société en vertu du droit à la commune possession de la surface de la Terre, laquelle étant une sphère, ne permet pas aux hommes de se disperser à l'infini, mais les contraint à supporter malgré tout leur propre coexistence, personne, à l'origine, n'ayant plus qu'un autre le droit de se trouver en un endroit quelconque de la Terre. Cependant, ce droit à l'hospitalité, c'est-à-dire le droit accordé aux nouveaux arrivants étrangers, ne s'étend pas au-delà des conditions de la possibilité d'essayer d'établir des relations avec les premiers habitants. C'est de cette manière que les continents éloignés peuvent établir entre eux des relations pacifiques, qui peuvent finir par être légalisées ».

D'un côté, nous constatons dans ces textes concernant l'hospitalité, que l'hospitalité selon Kant vient du droit naturel de l'être humain. C'est-à-dire, l'égalité de tout homme avec un autre en tant que sujet. La terre appartient en commun au genre humain et chacun a le droit naturel d'en jouir. Autrement dit, cette référence au droit naturel implique une égalité homogène, au sein duquel l'hospitalité retrouve sa possibilité théorique.

Selon l'argument qui réfère l'hospitalité au droit naturel, le droit de l'étranger émerge en suivant le droit à l'égalité, dans la mesure où l'accueil de l'étranger est défini comme un devoir de l'Etat. Chacun possède un droit naturel de ne pas être traité comme ennemi par l'autre. Autrement dit, il s'agit de droit et non de philanthropie dans le cadre de l'hospitalité kantienne, au sein de laquelle, le droit de l'étranger est défini

selon la loi juridique. L'esprit de raison inévitablement influence l'hospitalité kantienne.

De plus, la définition du « *citoyen du monde* » se montre en suivant le droit de l'étranger. Selon Kant, un citoyen du monde ne signifie pas un apatride qui renie son origine ou sa culture. Au contraire, il est l'homme qui est ouvert au monde, dans la mesure où la conscience citoyenne ne s'arrête pas aux limites des frontières, mais s'élargit aux dimensions du monde. Cela est le premier pas du cosmopolitisme.

D'un autre côté, l'assimilation de l'hospitalité au droit naturel aide à réaliser une hospitalité limitée, car elle empêche dans une certaine mesure l'hospitalité infinie.

En premier lieu, le droit naturel implique une dépendance au privilège de naissance. La légitimité de maître de maison, à savoir la légitimité du citoyen n'est pas un droit accordé, disputé, mais un droit fabriqué selon le privilège de la naissance. Par conséquent, ce droit est naturel et en même temps détermine la distinction entre étranger et non étranger, ce qui est d'après Derrida la racine de l'hospitalité conditionnelle.

Ensuite, en assimilant l'hospitalité avec le droit naturel, la réalisation de l'hospitalité glisse facilement vers le droit de l'autochtone. C'est-à-dire, « *un étranger, quel qu'il soit, doit être autorisé à se rendre sur le territoire d'un autre Etat et d'y offrir sa sociabilité aux autochtones* »¹⁹³. En ce sens, il ne s'agit nullement d'un droit de l'étranger, car les autochtones ont tous le droit de les refuser. Par conséquent, l'hospitalité se présente comme un droit limité qui dépend des droits des autochtones.

A tout prendre, selon la définition de l'hospitalité dans les textes de

¹⁹³ Klaus-Gerd Giesen, Le devoir de solidarité transnationale : Kant versus Derrida, Colloque SEI, *Les solidarités transnationales* », 21/22 octobre 2003.

la paix perpétuelle dans Kant, nous constatons une aporie insoluble, à savoir que le droit naturel de l'étranger est proposé en vue d'accéder à l'hospitalité générale ainsi qu'au cosmopolitisme. Mais d'un autre côté, il favorise la naturalité du privilège de naissance, à savoir la distinction condamnée entre l'hôte et l'étranger, dans la mesure où la distinction géographique inhérente gêne l'infini de l'hospitalité. Ainsi l'hospitalité de Kant n'est pas un droit absolu.

En effet, Kant a déjà remarqué la réalité de l'hospitalité conditionnée à son époque, il a même cité deux cas principaux en vue de les corriger dans son projet de la paix perpétuelle. Le premier cas : « *l'étranger doit être accueilli et pouvoir rester si dans son propre pays sa vie, son intégrité physique ou sa liberté sont en danger* »¹⁹⁴. C'est-à-dire, l'immigré n'est pas toléré sans condition, il ne sera accueilli qu'en cas de danger pour sa vie. Le deuxième cas : l'étranger peut être accueilli quand il est utile. C'est pourquoi marchands ou voyageurs sont autorisés à franchir les frontières en considération du progrès de l'économie. Surtout, l'étranger en tout cas risque d'être refusé, car l'Etat peut « *oublier le droit de visite au profit de la notion de sécurité intérieure* »¹⁹⁵. En dénonçant des faits d'hospitalité conditionnelle dans la politique, Kant propose le droit naturel de l'étranger, ainsi que le concept de citoyen du monde, en vue d'accéder à une hospitalité sous l'égide du cosmopolitisme. Mais comme nous l'avons indiqué dans les paragraphes précédents, cet essai qui assimile l'hospitalité au droit naturel ne se présente pas comme le choix idéal pour la réalisation radicale de l'hospitalité, à cause de sa préférence du privilège de l'hôte. Donc le droit naturel de l'étranger n'aide pas à réaliser une hospitalité absolue, bien que Kant apporte une conception de la paix

¹⁹⁴ Ibid.

¹⁹⁵ Kant, *Projet de paix perpétuelle*.

perpétuelle sous l'égide du cosmopolitisme.

Comparée à l'hospitalité juridique de Kant, la distinction entre l'hospitalité conditionnelle et inconditionnelle chez Derrida nous semble plus sensée. Puisqu'il s'agrippe à la distinction entre soi et l'autre de Levinas, et l'introduit dans le cadre de la recherche de l'hospitalité. Dans la mesure où l'hospitalité inconditionnelle se présente comme un concept compréhensif qui dispose d'une signification première de l'hospitalité, malgré sa difficulté de réalisation. De plus, en considérant que nous effectuons actuellement une recherche interculturelle, il est raisonnable de mettre l'hospitalité inconditionnelle en regard avec la pensée corrélatrice de la culture chinoise. En effet, cette hospitalité inconditionnelle a réellement des points communs avec la fraternité universelle de Mo Tzu.

3.2.5 La mise en regard de l'hospitalité inconditionnelle et de la fraternité universelle

Certes, il est à noter que la pensée chinoise sur le thème de l'amitié ne laisse pas d'espace au concept de l'hospitalité. Comme nous l'avons indiqué dans les 1^{er} et 2^{ème} chapitres, les grands penseurs chinois dans l'histoire ont traité de l'amitié avec une certaine diversité, par exemple, la vertu, la fratrie, la fraternité etc. mais l'hospitalité ne se présente jamais comme un sujet isolé dans le cadre de la pensée de l'amitié. En ce sens, nous n'avons pas trouvé le même concept qui corresponde à l'hospitalité inconditionnelle.

Mais selon les opinions respectives de l'hospitalité inconditionnelle de Derrida et de la fraternité universelle de Mo Tzu, nous constatons que

certains points de vue convergents de Derrida et de Mo Tzu ne sont pas une coïncidence.

En premier lieu, l'hospitalité inconditionnelle de Derrida et la fraternité universelle de Mo Tzu sont des concepts élaborés dans le cadre de la morale, en tant que préparation à la pensée politique. La morale se présente comme la racine de la pensée, dans la mesure où ils font des allers et retours entre la morale et la politique, en cherchant les motifs théoriques dans le domaine de la morale pour les faits politique. Derrida commence par l'amitié en vue de changer la démocratie enfermée dans la frontière, ce qui lui permet d'introduire l'autre absolu et de proposer des concepts qui caractérisent l'avenir, tels que la bonne amitié, l'hospitalité inconditionnelle, notamment, la démocratie à venir, par lesquels nous constatons bien son attention au politique. De façon similaire, la fraternité universelle se montre également comme concept de la morale qui représente parfaitement la caractéristique éminente de l'amitié chinoise. De plus, Mo Tzu ne s'arrête pas sur la morale non plus, son intention n'est jamais la synthèse de l'amitié, au contraire, il vise tout le monde en proposant la fraternité universelle, en vue de réaliser un état transnational : « *Da Tong* », à savoir le cosmopolitisme. Nous constatons également chez Mo Tzu l'attention au politique via la morale, ce que nous détectons aussi chez Derrida. Donc tous deux proposent comme un concept, la morale en tant que transition au politique.

En deuxième lieu, l'hospitalité inconditionnelle de Derrida et la fraternité universelle de Mo Tzu sont toutes deux tournées vers un état idéal du cosmopolitisme. Comme nous l'avons démontré dans la partie précédente, l'hospitalité inconditionnelle est proposée face à l'hospitalité conditionnelle en vue de se débarrasser des démarcations quelconques et d'établir une démocratie pour tout le monde. Cela implique que

l'attention politique se présente comme la cible la plus importante, dans la mesure où le retour à la morale apparaît comme guide théorique pour la vie politique. Cependant, la fraternité universelle n'est pas purement un concept de la morale non plus, car l'ambition de trouver un régime qui réalise l'harmonie de toute la société est le premier principe pour Mo Tzu. En ce sens, la fraternité universelle est proposée comme moyen et idée directrice de l'état harmonieux de la société, à savoir l'état de « *Da Tong* ». Ainsi les concepts comme l'hospitalité inconditionnelle et la fraternité universelle se trouvent dans le domaine de la morale, en tant que transition au politique.

Ensuite, l'hospitalité inconditionnelle et la fraternité universelle sont toutes deux des concepts compréhensibles dans une perspective théorique, mais difficile à pratiquer ou à réaliser dans la réalité du moment. Ils ouvrent une nouvelle manière de penser les relations humaines en société, à savoir un infini, un absolu, une pureté de l'égalité, ainsi que de la démocratie, en tout cas de la vie politique. Ce sont des tentatives pour mieux réaliser les droits de l'être humain, par lesquels la société retrouve le régime idéal de l'harmonie. Simultanément, ils permettent de concevoir une possibilité impossible de se réaliser, car l'infini et l'absolu, eux-mêmes requièrent un processus de réalisation infinie. De plus, l'ouverture de porte sans condition selon l'hospitalité inconditionnelle et la fraternité universelle risque de nuire aux droits de l'hôte qui se présente également comme sujet de singularité. La réalisation de ces concepts absolus devient une possibilité impossible, c'est pourquoi ils sont souvent critiqués comme théorie de l'utopie.

Finalement, nous ne devons pas nier l'hospitalité inconditionnelle et la fraternité universelle à cause de leur difficulté à se réaliser. Puisqu'elles ouvrent une nouvelle logique de pensée, ce qui nous permet de repenser

la politique en vue d'améliorer la démocratie envers un absolu. Par exemple, la fraternité universelle de Mo Tzu bouleverse l'opinion traditionnelle de l'amitié chinoise qui met l'accent sur la lignée, la nation, l'Etat etc. en proposant de passer au dessus de la fratrie dans le cadre de l'amitié, et d'universaliser la fraternité à chaque membre de la société. De même, l'hospitalité inconditionnelle nous encourage à repenser certains concepts relatifs, tels que la promesse, le pardon, la démocratie, la fraternité etc. Autrement dit, grâce à la proposition de l'hospitalité inconditionnelle, les concepts : le pur pardon, la promesse absolue, « *la démocratie à venir* » deviennent raisonnables et compréhensibles. Surtout, elle nous encourage à repenser la distinction entre l'ami et l'ennemi, qui représente l'essence de la politique.

A tout prendre, nous constatons bien qu'il existe certains points communs entre l'hospitalité inconditionnelle de Derrida et la fraternité universelle de Mo Tzu. En considérant ces ressemblances inhérentes, la différence de l'époque, ainsi que du fond théorique de l'ontologie n'empêchent pas notre recherche interculturelle.

Nous venons de souligner que l'hospitalité inconditionnelle notamment nous encourage à repenser la distinction entre l'ami et l'ennemi. Car la tendance du cosmopolitisme conçu dans la loi inconditionnelle ne tolère pas d'hostilité envers l'autre. Comment trouver l'équilibre entre le cosmopolitisme et la réalité de la démocratie enfermée dans la frontière ? Derrida nous propose de repenser, dans le cadre du politique, la distinction entre l'ami et l'ennemi, au sein de laquelle, l'opinion de Carl Schmitt occupe un espace indispensable. Donc dans le chapitre suivant, nous allons revenir à Schmitt avec Derrida sur la distinction entre l'ami et l'ennemi en vue de réaliser la transition de la morale à la politique.

CHAPITRE IV

Revue de la distinction entre l'ami et l'ennemi dans le cadre du politique

Derrida nous démontre que l'amitié canonique, en tant que racine de la relation humaine en société, cherche toujours la ressemblance entre amis, dans la mesure où la fraternité, l'intimité se présentent comme authenticité de l'amitié. Par conséquent, la politique étant un domaine qui reflète le plus la relation humaine en société, elle ne réalise pas le cosmopolitisme, bien que l'égalité, la fraternité et la démocratie se montrent comme l'essence de la politique moderne. Face à la politique qui ne réalise pas vraiment le cosmopolitisme, qui ne devrait pas dominer le développement de la société humaine, Derrida nous précise qu'il faut revenir à la morale en vue de clarifier les principes relatifs à l'amitié, et s'en servir pour guider la vie politique. Réfléchir à la politique via l'amitié en tant que sujet principal de la morale se présente comme l'axe dominant de la recherche politique de Derrida.

Comme nous l'avons indiqué dans le paragraphe précédent, les allers et retours entre la morale et la politique se présentent comme la caractéristique la plus éminente de la politique derridienne. Lors de ces transformations morale-politique ou politique-morale, Derrida considère que la pensée de Schmitt sur la distinction entre l'ami et l'ennemi joue un

rôle indispensable. Selon l'opinion générale, dans le cadre de la politique moderne, le noyau de l'Etat est la relation de protection et d'obéissance, quand le noyau du politique est la relation ami/ennemi. L'association de l'importance du politique moderne avec la relation ami/ennemi ne se réalise pas sans la contribution du philosophe politique : Schmitt. Derrida pense que Schmitt est le fondateur du politique moderne, dans la mesure où sa théorie de la distinction entre l'ami et l'ennemi constitue la base des principes généraux du politique moderne, et qu'il applique cette théorie politique ami/ennemi à la pratique en vue de diriger la vie politique. Derrida approuve évidemment cette transition de la morale à la politique, mais il conserve en même temps certains doutes. En ce sens, d'un côté, Derrida cite certaines opinions de Schmitt, dans le but d'élucider l'importance de la relation ami/ennemi par rapport au domaine du politique. D'un autre côté, il pénètre dans l'argument de Schmitt sur la distinction entre l'ami et l'ennemi, en l'adaptant à sa nouvelle façon de voir la relation ami/ennemi à travers la déconstruction, afin de réaliser la transition derridienne de la morale d'amitié à la politique d'amitié.

Donc dans ce chapitre, nous allons tout d'abord revenir avec Derrida à la pensée de Schmitt sur la relation ami/ennemi, en introduisant la déconstruction de Derrida dans le domaine du politique. Et ensuite en l'appliquant à l'actualité en vue de saisir la racine des faits politiques qui empêchent la réalisation du cosmopolitisme.

4.1 La relation ami/ennemi de la pensée politique de Schmitt

Evidemment, nous avons déjà traité de la relation ami/ennemi dans notre recherche précédente. C'est un sujet incontournable dans le cadre de l'amitié. Par exemple, l'amitié de la tradition grecque avait déjà commencé à se demander qui est le vrai ami lors de la recherche de l'amitié authentique. Le christianisme a associé l'image du frère à l'ami selon sa poursuite de l'amitié fraternelle dans la charité de Jésus. De façon similaire, les rationalistes avaient traité de l'ami avec conscience dans leur recherche de l'amitié dans l'esprit du rationalisme. Ainsi la recherche sur l'identification de l'ami ne manque pas dans l'histoire de l'Occident.

Cependant, il est à noter que la recherche concernant la relation ami/ennemi dans l'histoire occidentale dispose de deux caractéristiques qui impliquent la défectibilité de cette recherche.

En premier lieu, la recherche concernant la relation ami/ennemi dans l'histoire ne se renforce que sur l'identification de l'ami, dans la mesure où l'ennemi est un concept dérivé de l'original. Par exemple, l'amitié grecque précise que l'ami naît parmi les gens vertueux qui disposent de la vraie ressemblance par rapport à « *moi* », ce qui nous permet d'identifier uniquement qui est le vrai ami en ignorant le concept de l'ennemi. De façon similaire, les chrétiens ne nous montrent que le chemin vers l'amitié fraternelle, en laissant de côté la définition explicite de l'ennemi. En ce sens, l'amitié canonique ne met l'accent que sur la définition du concept de l'ami, l'identification de l'ennemi n'occupe pas

de place indépendante au sein de la recherche de l'amitié. En considérant la négligence de la définition de l'ennemi, la recherche de l'amitié canonique ne concerne pas rigoureusement la relation ami/ennemi, mais plutôt l'identification de l'ami. Nous ne devons pas confondre le concept concernant uniquement l'ami avec celui de la relation ami/ennemi, bien que l'ennemi soit un concept solidaire de l'ami. En ce sens, l'amitié canonique ne couvre pas vraiment le thème de la relation ami/ennemi.

En second lieu, l'amitié canonique dans l'histoire de l'Occident se focalise sur l'identification de l'ami, à savoir la définition ontologique de l'ami, en résolvant uniquement les questions générales au sujet de l'ami, telles que qu'est-ce que l'ami, qu'est-ce que l'intimité ou l'être intime de l'ami etc. Elle n'atteint pas les questions spécifiques, par exemple, qu'est-ce que mon ennemi, le mien, maintenant ? De plus, l'amitié avant l'époque moderne n'a pas commencé à réaliser la transition de la morale à la politique, toutes les recherches concernant l'amitié s'enferment dans le domaine de la philosophie ou de la morale. Car selon Derrida cela empêche le développement de la morale ainsi que de la politique. C'est pourquoi il explique la politique dans la perspective de la morale et met la théorie de la morale à l'épreuve de la politique. Donc l'amitié canonique n'est pas élaborée sur la relation ami/ennemi.

Etant donnée la défectibilité de l'amitié canonique, Derrida nous propose de porter notre attention sur deux aspects.

Tout d'abord, « *en admettant qu'il y ait jamais eu un concept ou une conceptualisation de l'ennemi, tout se passe comme s'il n'y avait pas d'histoire de ce concept, comme s'il ne pouvait y avoir, en d'autres mots, d'histoire de l'ennemi* »¹⁹⁶,

¹⁹⁶ Gil Anidjar, *L'ennemi Théologique, La Démocratie à Venir : Autour de Jacques Derrida*, 2004, Galilée, p 167.

Derrida nous propose d'introduire la recherche spécifique sur le concept de l'ennemi dans le domaine de la morale ainsi que de la politique, en bouleversant la tradition canonique qui ne concerne que l'ami.

Ensuite, Derrida analyse de près la transition entre la morale et la politique qui a déjà eu lieu chez Schmitt, dans le but d'analyser les faits politiques dans le domaine de la morale et d'appliquer la nouvelle logique morale de la relation ami/ennemi à la politique. En suivant son essai sur la transition entre la morale et la politique, Schmitt devient un personnage indispensable lors de la recherche de l'amitié dans la perspective politique. Donc, dans la partie suivante, nous allons revenir à la pensée politique de la relation ami/ennemi.

4.1.1 La relation ami/ennemi dans le système théorique de Schmitt

En général, en tant que politique de l'inimitié, la pensée de Schmitt est plus obsessionnelle que conceptuelle, plus irrationnelle que théoricienne. Donc nous proposons d'interroger son point de vue sur la relation ami/ennemi sous deux aspects. Tout d'abord, la fameuse distinction de Schmitt sur l'ami et l'ennemi doit être mise en comparaison avec divers autres textes de lui-même, pour que nous puissions constater le thème de l'ennemi lors de la réflexion sur la guerre qui est reliée indissociablement par Schmitt au politique. Ensuite, la relation ami/ennemi doit être examinée selon les méthodes de la philosophie, dans la mesure où le présupposé, la cohérence et le sens

promus par Schmitt doivent être relus en correspondance avec l'esprit de la déconstruction en vue d'introduire la pensée politique derridienne sur la relation ami/ennemi.

Le retour sur la relation ami/ennemi de Schmitt commence par la recherche de la notion de politique elle-même, car c'est la première étape, ainsi que la préparation basique de Schmitt lors de sa recherche politique.

Etatique et politique

Schmitt n'est pas d'accord avec l'opinion générale qui associe l'Etat à l'essence du politique. Au tout début de « *La Notion de Politique* », Schmitt énonce que, « *le concept d'Etat présuppose le concept de politique* », mais il n'y pas d'équivalence entre l'Etat et le politique. D'après Schmitt, l'Etat et le politique sont deux concepts solidaires mais indépendants.

Certes, l'Etat et le politique sont dans une certaine mesure très attachés l'un à l'autre.

D'un côté, l'Etat représente comme un phénomène historique et politique, en tant qu'un « *mode d'existence spécifique d'un peuple, celui qui fait loi aux moments décisifs, constituant ainsi, en regard des multiples statuts imaginables, tant individuels que collectifs, le Statut par excellence* »¹⁹⁷. En ce sens, l'Etat en général, est un concept qui désigne « *le statut politique d'un peuple organisé légalement sur un territoire bien délimité* »¹⁹⁸, cependant, il attend d'être concrétisé en tant que représentation d'un peuple, selon les caractéristiques inhérentes au politique.

¹⁹⁷ Carl Schmitt, « *La Notion de Politique* », Traduit de l'allemand par Marie-Louise STEINHAUSER, Champs Classiques, 2009, p 57.

¹⁹⁸ Ibid. p 57.

D'un autre côté, le politique se présente souvent la caractéristique étatique. Schmitt énonce que « *la qualification de politique est généralement assimilée d'une manière quelconque à celui d'étatique, ou du moins mis en relation avec l'Etat* »¹⁹⁹. Puisque dans l'actualité politique, il est difficile de distinguer les actes de gouvernement, les actes administratifs non politiques, les actes juridiques, les actes associatifs etc. En ce sens, l'opinion générale, pour laquelle l'Etat et le politique sont équivalents, apparaît intelligible, et par conséquent, l'Etat garde dans une certaine mesure le monopole de l'activité politique. Ainsi le politique présente souvent les caractéristiques étatiques.

En considérant la relation solidaire entre le politique et l'Etat, Schmitt précise qu'il apparaît que « *l'Etat est une entité politique, la réalité politique étant elle-même réalité d'Etat, et l'on a de toute évidence un cercle vicieux* »²⁰⁰

Mais Schmitt ne reconnaît pas d'équivalence entre l'Etat et le politique, bien qu'il accepte la relation solidaire entre ces concepts. D'après lui, le concept de l'Etat n'est pas capable de représenter l'essence du politique, bien que leur solidarité soit effective et éminente.

Concrètement, l'Etat, au sens strict, est un phénomène historique, en tant qu'un « *mode d'existence spécifique d'un peuple, celui qui fait loi aux moments décisifs, constituant ainsi, en regard des multiples statuts imaginables, tant individuel que collectifs, le Statut par excellence* »²⁰¹. En ce sens, l'Etat au sens général ne s'étend pas seulement au domaine du politique, mais aussi aux autres domaines de la société, tels que la religion, la culture, l'économie

¹⁹⁹ Ibid. p 58.

²⁰⁰ Ibid. p 58.

²⁰¹ Ibid. p 57.

etc. Si l'Etat ne vise qu'au politique, les autres domaines que nous venons de citer, qui auraient été neutres, seront contaminés par le politique. Par conséquent, « *dans cet Etat total, toutes choses sont politiques, du moins en puissance, et la référence à l'Etat ne peut plus fournir de quoi définir le caractère distinctif spécifique du politique* »²⁰². Ainsi l'Etat ne peut pas totalement représenter le politique.

Schmitt préfère définir leur relation comme suit : « *le concept d'Etat présuppose le concept de politique* »²⁰³, par lequel nous ne constatons pas seulement leur solidarité, mais aussi la priorité, l'originalité du politique plutôt que de l'Etat. De même, il considère qu'on rencontre rarement une définition claire du politique, donc il est nécessaire de repenser la notion de politique et l'associer à une définition claire et explicite. En ce sens, il nous propose de pénétrer le domaine du politique par la discrimination ami/ennemi qui d'après lui peut se présenter comme le critère fondamental du politique.

La relation ami/ennemi en tant qu'élément fondamental du politique

Généralement, le concept essentiel se présente comme celui qui peut se différencier facilement de l'autre. Autrement dit, le concept essentiel d'un domaine doit être unique par rapport aux autres. Selon ce critère Schmitt propose que la relation ami/ennemi soit le concept le plus essentiel du politique. Il énonce que « *la distinction spécifique du politique, à laquelle peuvent se ramener les actes et les mobiles politiques, c'est la discrimination*

²⁰² Ibid. p 60.

²⁰³ Ibid. p 57.

de l'ami et de l'ennemi »²⁰⁴.

Car, premièrement, la distinction ami/ennemi peut expliquer le fait le plus éminent du politique. Autrement dit, la distinction ami/ennemi représente l'union ainsi que l'éloignement extrême des nations ou des Etats. L'alliance comme la guerre entre les nations ou les Etat peuvent tous trouver leur racine au sein de la relation ami/ennemi. Si le bien et le mal, le beau et le laid peuvent se présenter respectivement comme distinction fondamentale de la morale et de l'esthétique. Si nous admettons que la distinction entre l'utile et le nuisible soit le critère fondamental de l'économie, pourquoi la discrimination ami/ennemi ne peut-elle pas se présenter comme essence du domaine du politique ?

Deuxièmement, la relation ami/ennemi est un concept autonome dans le cadre du politique, puisqu'elle « *fournit un principe d'identification qui a valeur de critère, et non une définition exhaustive ou compréhensive* »²⁰⁵. De même, la distinction ami/ennemi ne se déduit pas d'un autre critère quelconque, elle correspond dans le cadre du politique aux autres concepts relativement aux autres domaines divers, par exemple, le mal-bien dans la morale, le beau-laid dans l'esthétique, l'utile-nuisible dans l'économie etc. En tout cas, la relation ami/ennemi « *est autonome non pas au sens où elle correspondrait à un champ d'activité originale qui lui serait propre, mais en cela qu'on ne saurait ni la fonder sur une ou plusieurs de ces autres oppositions, ni l'y réduire* »²⁰⁶.

Au final, la relation ami/ennemi représente l'essence du politique. Il faut la traiter purement et simplement dans le domaine du politique, sans

²⁰⁴ Ibid. p 64.

²⁰⁵ Ibid. p 64

²⁰⁶ Ibid. p 64.

la mélanger avec les autres domaines. Par exemple, le concept de l'ami ainsi que de l'ennemi dans le cadre du politique exprime sans réserve le degré extrême d'union ou de désunion, d'association ou de dissociation. En ce sens, il ne faut pas mélanger ou fondre ces concepts politiques avec ceux qui peuvent se trouver également dans les autres domaines, par exemple, l'ennemi au sens moral, l'ami au sens économique. En effet, l'ennemi politique ne devrait pas être traité selon les critères de la morale ou de l'esthétique, car il est possible que l'ennemi politique dispose de grandes vertus. De façon similaire, l'ennemi politique ne s'identifie pas non plus avec celui de l'économie. L'ennemi politique ne se confond pas avec les autres domaines, dans la mesure où il se présente comme un concept qui exige radicalement mon existence. Donc selon Schmitt, l'ennemi politique suggère une possibilité de menace potentielle sur mon existence, qui peut aboutir à la rivalité de la vie et de la mort.

En considérant l'autonomie et l'indépendance de la distinction ami/ennemi dans le cadre du politique, Schmitt précise que l'ennemi politique « *est l'autre, l'étranger* », et sa nature signifie une rivalité potentielle qu'il n'est pas possible de résoudre, ni par un ensemble de normes générales établies à l'avance, ni par la sentence d'un tiers. Donc nous ne devons pas limiter l'ennemi politique au niveau de la psychologie. C'est-à-dire qu'il ne faut pas évaluer l'ennemi politique comme mauvais ou nuisible, au contraire, l'ennemi politique est le concept le plus net et le plus fort parmi toutes les oppositions dans des domaines divers. La distinction ami/ennemi démontre que c'est un élément autonome dans le cadre du politique, représentant la nature intrinsèque du politique.

Ennemi privé et ennemi public

En suivant la distinction ami/ennemi en tant qu'élément fondamental du politique, Schmitt nous précise qu'il existe deux aspects à noter lors de la discrimination ami/ennemi dans le domaine du politique.

D'abord, comme nous l'avons déjà mentionné précédemment, le concept de l'ennemi devrait être traité rigoureusement dans le cadre du politique, car il n'y a pas vraiment d'hostilité radicale dans le domaine de la morale, l'esthétique ou l'économie etc. Par exemple, le concept du concurrent est plus juste dans le cadre de l'économie, a fortiori il y a de la discussion plutôt que de l'affrontement dans le domaine de la morale ou de l'esthétique. Donc l'ennemi n'est pas le concurrent ou l'adversaire au sens général.

Ensuite, la discrimination ami/ennemi persiste dans la représentation du politique lui-même. Cela est un phénomène tout différent par rapport à la définition des autres domaines divers au sein desquels l'adversaire ou le concurrent peuvent changer selon les circonstances différentes. Par exemple, l'intérêt plutôt que l'adversaire stable domine les concurrences économiques. En ce sens, la discrimination ami/ennemi disparaît à la condition de la disparition du politique lui-même, dans la mesure où cette discrimination se dirigerait inévitablement vers la guerre.

Tout bien considéré, Schmitt introduit un nouveau couple de concepts, à savoir l'ennemi public et l'ennemi privé, en vue de renforcer et de clarifier la singularité de la discrimination ami/ennemi au niveau du politique.

Concrètement, l'ennemi politique signifie l'ennemi public. Car selon Schmitt, l'ennemi politique ne concerne pas un rival personnel ou privé. Au contraire, l'ennemi politique ne peut être qu'un ensemble d'individus groupés. Et par conséquent, l'affrontement politique ne se produit que parmi les collectivités de même nature, notamment la guerre est déclarée à un peuple tout entier et non pas à un individu.

Cependant, sauf dans le domaine du politique, l'ennemi privé est susceptible de couvrir toutes les définitions d'ennemis des autres domaines. Autrement dit, l'ennemi privé n'est pas engagé par la menace de guerre, ni d'aucune sorte de rivalité entre la vie et de la mort. En ce sens, la doctrine chrétienne « *aimer vos ennemis* » apparaît possible et raisonnable, car « *elle ne signifie surtout pas que l'on aimera les ennemis de son peuple surtout et qu'on les soutiendra contre son propre peuple* »²⁰⁷. C'est pourquoi dans la lutte millénaire entre le christianisme et l'Islam, il n'arrive jamais aux chrétiens qu'il faille, par amitié fraternelle, livrer l'Europe à l'Islam au lieu de la défendre. En tout cas, nous pouvons pousser, dans le cadre de la morale, la confusion entre l'ami et l'ennemi en proposant la disparition de l'opposition entre le bien et le mal, le vertueux ou le vicieux etc. Mais il est impossible de réconcilier l'opposition ami/ennemi dans le cadre du politique.

L'inimitié et l'hostilité

En considérant la différence entre l'ennemi public et l'ennemi privé, Schmitt associe l'inimitié et l'hostilité au concept d'ennemi dans le but de souligner la radicalité de l'antagonisme conçu envers l'ennemi politique.

²⁰⁷ Ibid. p 68.

En premier lieu, les concurrences dans les autres domaines sauf le politique signifient l'inimitié au lieu de l'hostilité, puisque toutes ces concurrences de la morale ou de l'économie etc. ne conduisent pas à la guerre. Comme nous l'avons mentionné dans les paragraphes précédents, d'après Schmitt, l'adversaire dans ces domaines n'implique que l'ennemi privé, dans la mesure où il n'existe que la haine personnelle dans la sphère de la vie privée. Ainsi la divergence dans les domaines de la morale ou de l'économie etc. illustre plutôt l'inimitié entre les personnes comme individu humain, au lieu de l'hostilité ou de l'antagonisme politique.

En deuxième lieu, l'hostilité, et par conséquent l'antagonisme politique, ne se situent que dans le cadre du politique, dans la mesure où les concurrents politiques manifestent leur incompatibilité, en se dirigeant vers le conflit ou la guerre. En ce sens, l'ennemi public implique en effet l'hostilité, et en conséquence, l'antagonisme suprême en configurant la discrimination politique entre l'ami et l'ennemi. Donc l'hostilité plutôt que l'inimitié se présente comme racine du concept de l'ennemi public, à savoir l'ennemi politique.

En dernier lieu, Schmitt nous précise que l'hostilité représente la négation existentielle d'un autre être, ce qui manifeste sa différence fondamentale par rapport à l'inimitié. Cela détermine également la différence entre l'ennemi et l'adversaire. En ce sens, à partir de l'hostilité qui se manifeste comme la première cause de l'ennemi politique, Schmitt insiste sur le fait que l'hostilité se présente également comme racine de la guerre en tant que l'antagonisme suprême. Il énonce qu'en effet, le concept d'ennemi inclut, au niveau de la réalité concrète, l'éventualité

d'une lutte. Et par conséquent, la guerre est une lutte armée entre unités politiques organisées, ou au sein d'une unité politique²⁰⁸.

Schmitt ne s'arrête pas sur sa définition de la guerre qui s'appuie sur la lutte. Il rajoute que « *le mot 'lutte' doit être entendu ici dans son sens original et existentiel* »²⁰⁹. C'est-à-dire, la lutte ici désigne au moins un combat, au sein duquel, tous les êtres se présentent comme combattants ou combattants potentiels, et la possibilité du risque de la mort physique se présente comme inévitable. En ce sens, la lutte armée, à savoir la guerre représente une actualisation ultime de l'hostilité.

Ici nous constatons que Schmitt pose la discrimination ami/ennemi comme concept fondamental du politique, dans la mesure où l'ennemi politique qui a pour origine l'hostilité se dirige inévitablement vers la guerre. De même, Schmitt renforce le sens existentiel de la guerre, au sein de laquelle la possibilité de la mort physique apparaît incontournable. Comment définir la relation ami/ennemi, le politique et la guerre ? Il est évident qu'il faut accorder à l'ennemi politique l'hostilité au niveau suprême, à savoir la guerre. En considérant la signification de la relation ami/ennemi par rapport au politique, est-il possible d'identifier la guerre et le politique ? Schmitt adopte une double réponse sur cette question.

D'un côté, Schmitt distingue la guerre et le politique l'un par rapport à l'autre, ils se représentent comme conséquence inévitable de l'hostilité dans le cadre du politique. Il énonce que « *la guerre est loin d'être l'objectif, la fin, voire la substance du politique* »²¹⁰, puisque il ne tente jamais de

²⁰⁸ Selon Schmitt, le premier cas convient à la guerre au sens général, la deuxième s'adresse à la guerre civile.

²⁰⁹ Carl Schmitt, *La Notion de Politique*, Traduit de l'allemand par Marie-Louise STEINHAUSER. Champs Classiques. 2009, p70.

²¹⁰ Ibid. p 72.

penser le politique selon la perspective belliciste, ni militariste, ni impérialiste. Autrement dit, Schmitt ne localise pas la guerre victorieuse ou la révolution réussie comme la fin de la violence, ni comme l'état idéal de la société humaine. En ce sens, nous ne devons pas identifier la guerre comme substance, ni comme objectif du politique.

D'un autre côté, en considérant l'inaliénabilité de la guerre dans le domaine du politique, Schmitt ne nie pas l'hypothèse qui propose la guerre comme substance ou objectif du politique. Car en tant que réalité éventuelle, la guerre « *gouverne selon son mode propre la pensée et l'action des hommes, déterminant de la sorte un comportement spécifiquement politique* »²¹¹. Ainsi Schmitt ne s'oppose pas à la tendance d'identifier la guerre comme substance et objectif du politique.

Tout bien considéré, nous ne devons pas simplement rendre équivalents la guerre et le politique, cependant nous ne devons pas non plus ignorer le fait que Schmitt renforce le concept de la guerre dans le cadre du politique. En effet il ne faut pas se mêler seulement du rapport entre la guerre et le politique, cela n'est même pas l'intention de Schmitt. Car selon les concepts de l'ennemi et de la guerre, il continue de penser les problèmes plus en profondeur.

La neutralité épolitique

Selon Schmitt, la discrimination ami/ennemi, et par conséquent le combat et la guerre, se situent dans un processus dynamique. Autrement dit, un peuple donné ne sera pas éternellement l'ami ou l'ennemi d'un autre peuple. En suivant la guerre victorieuse d'un peuple au sein d'une

²¹¹ Ibid. p 72.

relation fondée sur l'hostilité, la nouvelle configuration ami/ennemi ainsi que les nouveaux regroupements recommencent, en attendant l'accumulation d'hostilité qui se dirige inévitablement à faire la guerre. En ce sens, la guerre se réalise d'une manière illimitée, la neutralité est un concept impossible dans le cadre du politique. La disparition de la discrimination, ainsi que de la guerre implique un non-sens politique. Nous pouvons citer des phrases de Schmitt en vue de démontrer son intention de la guerre au politique : « *s'il n'avait plus sur terre que de la neutralité, ce serait la fin de toute politique, y compris celle d'un politique visant à éviter le combat, dès lors que l'éventualité concrète du combat disparaît* »²¹². Donc Schmitt trouve que la disparition de l'ennemi, ainsi que de la guerre signifie la fin du politique.

Ici nous constatons que la recherche politique de Schmitt sur la discrimination ami/ennemi, ainsi que sur la guerre, sur la substance ou l'objectif du politique arrivent enfin à une conclusion affirmative, à savoir que le concept de l'ennemi politique et de la guerre détermine l'existence du politique lui-même. En suivant la disparition de l'ennemi ou de la guerre, nous ne retrouverons que le non-sens politique qui signifie en effet la fin du politique. De plus, Schmitt énonce qu'une planète définitivement pacifiée serait un monde sans politique. Le monde ne devrait pas viser à la recherche de la neutralité ou la paix perpétuelle, en revanche, ce monde doit présenter une diversité d'oppositions et de contrastes, au sein de laquelle, les concurrences intrinsèques du politique peuvent garder leur dynamisme.

Jusqu'ici, Schmitt nous démontre ses conceptions politiques d'un

²¹² Ibid. p 72.

point de vue théorique. Le problème se pose de savoir comment les appliquer en pratique. Donc dans la partie suivante, nous allons nous acheminer du politique à la politique avec Schmitt, en vue de trouver les arguments persuasifs dans l'actualité politique.

4.1.2 La discrimination ami/ennemi doit être gardée et renforcée dans la politique moderne

En considérant l'importance du concept de l'ennemi dans le cadre du politique, nous constatons bien que la discrimination ami/ennemi se présente comme le fondement du politique, dans la mesure où la définition de l'ami ainsi que de l'ennemi représente en effet la base de l'unité, de la communauté, voire de l'Etat. Jusqu'ici, la relation ami/ennemi ne s'enferme pas dans une perspective théorique et individuelle. En revanche, elle s'étend à la perspective de la collectivité, par exemple les concepts de l'unité, de la communauté, de l'Etat comme susdit, via le concept de l'ennemi public qui ne se définit que par rapport aux collectivités. Cela est exactement ce dont Schmitt traite dans sa recherche de la réalité politique. Donc dans cette partie, nous allons démontrer l'application de la discrimination ami/ennemi à la pratique selon le point de vue de Schmitt, afin d'arriver aux concepts clés de la politique, tels que la dépolitisation, le cosmopolitisme, l'universalisme etc. ce qui intéresse aussi Derrida.

Le libéralisme tente de supprimer la discrimination ami/ennemi

Selon Schmitt, l'existence de l'Etat représente en elle-même la signification de la discrimination ami/ennemi. Il se trouve en effet que chaque unité politique implique l'existence éventuelle d'un ennemi ainsi que la coexistence d'une autre unité politique, donc en tant que conséquence directe de la configuration de l'ennemi, il n'existe pas un Etat universel englobant toute l'humanité et la terre entière. Autrement dit, les états différents voire les frontières sont d'après Schmitt les résultats nécessaires et inévitables de la discrimination ami/ennemi. De plus, Schmitt énonce que si tous les Etats, toutes les classes sociales, voire tous les groupes humains s'unissent sous la tendance du cosmopolitisme ou de l'universalisme, dans la mesure où la guerre entre les Etat ou la guerre civile n'existent plus sur la terre, comment retrouverons-nous l'essentiel du politique, à savoir la discrimination ami/ennemi ? Ainsi, le pluralisme au sein de la politique, notamment sur l'existence d'Etats différents est un phénomène naturel et logique dans le cadre de la pensée politique de Schmitt.

En suivant le pluralisme au sein de la politique, en tant que conséquence inévitable de la discrimination ami/ennemi, Schmitt préfère faire un bilan de sa théorie politique en ouvrant sa recherche sur la réalité de la politique, à savoir que selon la discrimination ami/ennemi, la guerre est une réalité indestructible à condition de l'existence d'au moins un seul Etat. En conséquence, l'unité de toute l'humanité, ainsi que l'universalisme ou le cosmopolitisme ne se réalisent jamais. Ainsi, en tant

que fondement du politique, la discrimination ami/ennemi devrait dominer la réalité politique.

Mais d'après Schmitt, la discrimination ami/ennemi n'est pas totalement renforcée dans la réalité politique. Car le libéralisme en tant que doctrine philo-politique la plus éminente à son époque, prône « *le libéralisme culturel* » et « *le libéralisme économique* » en affirmant la liberté de l'individu, dans la mesure où les libéraux essaient d'affaiblir la notion du politique en renforçant la coopération ainsi que le développement économique. Par exemple, appliqué à la philosophie libérale, le libéralisme économique représente un domaine qui se concentre uniquement sur le développement de l'économie, au sein de laquelle l'Etat et par conséquent le politique n'ont pas de légitimité pour intervenir. Cela permet aux libéraux de déployer une activité de dépolitisation, c'est aussi pourquoi Schmitt énonce que « *le libéralisme du siècle dernier a singulièrement et systématiquement déformé et dénaturé l'ensemble des notions politiques* »²¹³.

Concrètement, le libéralisme essaie de déployer une activité de dépolitisation sur trois aspects.

En premier lieu, en suivant la liberté individuelle, le système théorique du libéralisme se concentre sur la nécessité de freiner et de contrôler la puissance et l'influence du politique, dans la mesure où l'Etat et le souverain se trouvent au dessous des droits individuels. En ce sens, face à la liberté individuelle, la force de l'Etat doit se restreindre comme compromis et privilégier les droits individuels et la propriété privée. De même, les libéraux n'associent que la défense face à l'extérieur au

²¹³ Ibid. p 114.

domaine réservé de l'Etat dans le cadre du politique, quand ils ne laissent aucune chance à l'Etat ou au souverain sur le terrain de la politique intérieure. Le souverain, l'Etat, par conséquent le politique sont exclus lors du développement de la société humaine. C'est pourquoi, Adam Smith trouve que :

« Le souverain n'a que trois devoirs à remplir [...]. le premier, c'est de défendre la société de tout acte de violence ou d'invasion de la part d'autres sociétés indépendantes [...]. Le deuxième, c'est de devoir protéger, autant qu'il est possible chaque membre de la société contre l'injustice ou l'oppression de tout autre membre, ou bien le devoir d'établir une administration exacte de la justice [...]. Et le troisième, c'est le devoir d'ériger ou d'entretenir certains ouvrages publics et certaines institutions que l'intérêt privé d'un particulier ou de quelques particuliers ne pourrait jamais les porter à ériger ou à entretenir, parce que jamais le profit n'en rembourserait la dépense à un particulier ou à quelques particuliers, quoiqu'à l'égard d'une grande société ce profit fasse plus que rembourser les dépenses »²¹⁴

Ainsi, aux yeux du libéralisme, il faut supprimer tout ce qui gêne la liberté individuelle ainsi que la propriété privée, dans la mesure où le souverain, l'Etat, en tout cas la force politique doit se restreindre afin de privilégier les droits individuels.

En deuxième lieu, en considérant le renforcement éminent de la liberté individuelle et de la propriété privée dans le système théorique du libéralisme, l'économie devient l'objectif premier. En conséquence, ils pensent que les critères de l'économie doivent remplacer la violence contenue dans le politique. C'est-à-dire que les moyens économiques

²¹⁴ Adam Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Livre IV, chap. IX.

manifestés par l'échange, la coopération, la réciprocité, doivent se substituer au politique qui représente le conflit, la guerre, la violence. Dans la mesure où le crime, la conquête, à savoir la tendance à l'hostilité politique est surmontée par l'esprit de la mutualité, la fraternité, la paix, cela doit aboutir à la collaboration reflétée dans l'économie. Ainsi selon le libéralisme, la coopération économique commence à remplacer la puissance du politique au fur et à mesure du développement de la société humaine.

De plus, Schmitt précise que le libéralisme incite aussi à privilégier l'importance de l'économie plutôt que de la politique par la loi du développement humain. Car selon les libéraux, à partir des années 1900, le développement de l'économie devient la tendance en prime avec le relèvement de « *l'esprit en raison et son caractère principalement moral, humanitaire et intellectuel* »²¹⁵. En ce sens, le commerce, l'industrie et la technique prennent la place de l'Etat, la guerre et la politique, dans la mesure où la conscience de la liberté et la rationalisation plutôt que la violence guerrière ou politique commencent à dominer la société humaine. Par conséquent, la tendance pacifique à l'inverse de celle du bellicisme apparaît comme l'argument le plus convaincant lors de l'activité de dépolitisation du libéralisme.

Schmitt nous le démontre par un graphique²¹⁶ afin de clarifier la logique du libéralisme qui tente de contrôler la puissance de la politique, ainsi que d'annuler le concept de l'ennemi :

²¹⁵ Carl Schmitt, *La Notion de Politique*, Traduit de l'allemand par Marie-Louise STEINHAUSER, Champs Classiques. 2009, p121.

²¹⁶ Ibid. p 121.

La liberté, le progrès, la raison (Alliés à) L'économie, l'industrie, la technique soit Le parlementarisme	contre	Le féodalisme, la réaction, la violence (Alliés à) L'Etat, la guerre, la politique soit La dictature
--	--------	--

Donc selon les libéraux, « nous sommes arrivés à l'époque du commerce, époque qui doit nécessairement remplacer celle de la guerre, comme celle de la guerre a dû nécessairement la précéder »²¹⁷. Puisque, en considérant la signification de l'économie, l'époque caractérisée par la violence et la guerre, ce qui implique « l'impulsion sauvage », n'est plus en capacité de répondre aux besoins humains de la civilisation. Cependant, la nouvelle époque du commerce qui cherche à obtenir les biens nécessaires à la vie personnelle nous fournit de nouveaux moyens pour la conforter. En ce sens, les guerres ont perdu leur efficacité à maintenir la société, quand l'attention sur l'économie nous offre un chemin vers la société de la civilisation et par conséquent la paix. Ainsi « la guerre et la conquête violente n'étant plus un moyen efficace de se procurer les agréments de la vie et le confort que le commerce et l'industrie nous fournissent, les guerres ont perdu leur utilité et la victoire est une mauvaise affaire même pour le vainqueur »²¹⁸.

Finalement, Schmitt montre que le libéralisme essaie d'annuler l'ennemi en tant que concept politique, en proposant le concept de l'adversaire qui implique la concurrence sur le terrain de la parole, dans la mesure où l'hostilité n'aurait plus de légitimité en tant que fondement de la discrimination ami/ennemi. En suivant le système théorique du

²¹⁷ Ibid. p 121-122.

²¹⁸ Ibid. p 122.

libéralisme qui insiste sur le déclin de la politique ainsi que sur l'épanouissement de l'économie, les libéraux proposent que la discrimination ami/ennemi ne soit plus nécessaire lors du perfectionnement de la société humaine. Autrement dit, l'Etat, le souverain, la guerre, enfin la politique ne sont plus des moyens efficaces par rapport aux humains, par conséquent, la discrimination ami/ennemi qui représente l'essentiel du politique n'est plus nécessaire. En conséquence, le concept de l'ennemi ne doit pas être conservé car il menace la coopération dans le cadre du développement de l'économie. En ce sens, le libéralisme utilise plutôt l'adversaire que l'ennemi pour éviter la violence de la politique. De façon similaire, la concurrence remplace la guerre en vue d'alléger la différence entre les individus ou entre les unités. Ainsi le libéralisme essaie d'annuler le concept de l'ennemi en proposant le concept de l'adversaire.

Face à la tendance à supprimer la discrimination ami/ennemi du libéralisme, Schmitt n'abandonne jamais cette discrimination, puisqu'il trouve que « *en tant que réalité historique, le libéralisme en effet n'a pas plus échappé au politique que n'importe quel mouvement humain de quelque importance* »²¹⁹, bien qu'il ait proposé tant d'arguments qui apparaissent se conformer au courant du développement historique.

Le libéralisme n'échappe pas au politique

Pour réfuter le libéralisme qui essaie d'annuler la légitimité de la politique, ainsi que pour renforcer la notion du politique, au moins quatre arguments sont incontournables.

²¹⁹ Ibid. p 114.

Tout d'abord, Schmitt précise qu'il existe de multiples alliances même dans le cadre du libéralisme. C'est-à-dire, les libéraux de tous les pays font de la politique comme les autres humains dans la vie politique, dans la mesure où ils se distinguent en même temps ils s'unissent selon les principes ou les idées non-libérales, en forment des alliances différentes. C'est pourquoi le national-libéralisme, le social-libéralisme, le conservateur libéral peuvent tous se qualifier de libéralisme. Si le libéralisme lui-même n'arrive pas à échapper au politique, comment peut-il réaliser une activité de dépolitisation ?

Ensuite, Schmitt trouve que la liberté individuelle en tant qu'essence du libéralisme donne naissance à de nombreuses conceptions spécifiquement politiques. Comme nous l'avons indiqué dessus, l'économie libérale se concentre sur la dépolitisation, dans la mesure où elle ne s'intéresse guère qu'à la lutte contre la puissance de l'Etat au nom de la liberté individuelle. Selon Schmitt, tous ces efforts du libéralisme ont en effet un seul objectif, à savoir de trouver un équilibre entre monarchie et démocratie, au sein duquel nous constatons que la force de la politique par rapport aux autres domaines humains, tels que la culture, la religion, l'économie etc. ne cesse jamais de se réaliser, bien que le développement de l'économie devienne de plus en plus important. C'est pourquoi, l'économie libérale met l'accent sur le concept politique : la liberté individuelle comme fondement de son système théorique, à partir de laquelle les libéraux déduisent une série de concepts politiques, par exemple, l'égalité, la fraternité, la démocratie pour faciliter la coopération entre individus ou entre unités.

De plus, nous ne devons pas ignorer le fait que le libéralisme

devient politique en critiquant la politique. Par exemple, sauf pour la défense extérieure, Adam Smith rend équivalentes la fonction du souverain et la garantie des droits divers de l'individu. Aussi les libéraux associent étroitement la réalisation de la liberté personnelle au resserrement de la puissance politique. Cela signifie que l'économie libérale ne quitte jamais le terrain politique lors de ses efforts vers le développement économique. Par conséquent, nous retrouvons toutes les correspondances dans le cadre du libéralisme pour chaque concept principal politique. Tous les concepts libéraux se meuvent de façon caractéristique entre l'éthique et l'économie, dans la mesure où le libéralisme tente de restreindre la puissance de la politique. En ce sens, dans le cadre du libéralisme, la concurrence remplace la guerre, l'adversaire se substitue à l'ennemi. De façon similaire, l'Etat devient la société, le débat devient un nouveau style pour exprimer la discorde, « *la volonté toute naturelle de se défendre contre l'ennemi, impliquée dans toute situation de combat, devient idéal ou programme social de construction rationnelle, tendance politique ou calcul économique...La souveraineté et la puissance publique deviendront propagande et suggestion des foules dans le champ d'attraction de l'esprit, elles se mueront en contrôle dans celui de l'économie* »²²⁰.

En considérant que tous les concepts politiques retrouvent leurs correspondances dans le système du libéralisme, Schmitt nous démontre que la volonté naturelle de se défendre ne se perd pas, bien que le libéralisme essaie d'annihiler la politique par tous ces remplacements de concept. L'exemple le plus frappant est l'antithèse du bourgeois et du prolétaire formulée par Karl Marx. En tant qu'œuvre la plus éminente du

²²⁰ Ibid. p 117.

XIXe siècle, son livre « *Le Capital. Critique de l'économie politique* » fait une discrimination entre bourgeois et prolétaire, par laquelle la société humaine réalise un énorme regroupement en amis et ennemis. En effet, le concept d'échange dans le cadre du libéralisme économique ne garantit pas la paix perpétuelle, bien que les contrats bilatéraux limitent la tension venant du préjudice entre les parties sociales. Les exploités et les opprimés entreprennent de se défendre, quand les détenteurs du pouvoir économique ne cessent d'empêcher toutes les tentatives qui essaient de modifier la position de puissance. Ainsi nous ne pouvons pas annihiler la politique même à l'époque de l'industrie.

Au final, Schmitt précise que le libéralisme renforce dans une certaine mesure la possibilité de la guerre, même s'il pousse à liquider le concept de l'ennemi. C'est-à-dire qu'à partir de la morale, de l'économie, de la technique etc. le libéralisme ne sert pas au seul confort. Au contraire, il sert tout autant à la production d'armes et d'instruments dangereux, dans la mesure où « *une rationalisation technique peut être le contraire d'une rationalisation économique* »²²¹. De plus, les sanctions économiques, telles que les droits de douane, la barrière tarifaire, l'embargo, le blocage des biens, le protectionnisme du commerce national etc. ne sont d'aucune aide pour la paix de l'humanité, dans la mesure où le conflit devient de plus en plus grave. Donc selon Schmitt, le libéralisme aggrave au lieu d'alléger dans une certaine mesure le conflit.

Schmitt en conclut que le libéralisme n'arrive pas à se dégager du politique, tous ses essais de neutralisation et de dépolitisation ont

²²¹ Ibid. p 123.

inévitablement un sens politique. Le libéralisme qui compte sur la polarité éthique-économie ne suffira pas à dépolitiser le monde. De plus, Schmitt propose que l'aboutissement de l'antagonisme économique et politique se présente comme destin de l'histoire humaine, dans la mesure où « *l'économie peut s'ouvrir sur une voie qui aboutit au politique* »²²². En ce sens, Schmitt précise que la notion de politique ne perd pas son importance même à l'époque de l'économie, nous devons encore insister et renforcer la discrimination ami/ennemi en vue d'inscrire la notion du politique dans l'histoire humaine.

Jusqu'ici, nous constatons que, selon la discrimination ami/ennemi, Schmitt nous démontre que la société humaine ne quitte jamais le terrain du politique même à l'époque de l'industrie. Dans la mesure où le libéralisme ne dispose en effet d'aucun d'avantage lors de son activité de dépolitisation. De plus, Schmitt considère que le libéralisme aggrave dans une certaine mesure le conflit par les sanctions économiques, ce qui signifie que l'hostilité ne disparaîtra jamais. En ce sens, Schmitt souligne que la notion du politique ainsi que le concept de l'ennemi ne devraient jamais être abandonnés dans l'histoire de l'humanité.

Face à l'insistance du concept de l'ennemi de Schmitt, Derrida énonce que l'axiome schmittien réside sur le fait que « *le politique lui-même, l'être-politique du politique surgisse, dans sa possibilité, avec la figure de l'ennemi* »²²³. Cependant, en considérant la fraternité universelle et le cosmopolitisme, nous ne devons pas ignorer que Derrida n'approuve pas la frontière entre l'ami et l'ennemi. Donc comment répondre à la discrimination ami/ennemi de Schmitt et l'appliquer à la recherche du politique

²²² Ibid. p 125.

²²³ Jacques Derrida, *Politiques de L'amitié*, Galilée, 2001, p 103.

derridien selon l'amitié, devient un problème immédiat dans le cadre de l'amitié politique de Derrida.

4.2 Evaluer le politique de Schmitt dans le cadre de Politiques de l'amitié

Comme nous l'avons démontré dans le 3ème chapitre, la relation ami/ennemi est un sujet incontournable de notre recherche concernant « *politiques de l'amitié* ». C'est pourquoi Derrida cite le point de vue de Schmitt qui fait de nombreuses recherches sur la discrimination ami/ennemi dans le cadre du politique.

Selon Derrida, la recherche schmittienne sur la discrimination représente une tendance révolutionnaire de l'histoire de l'Occident alors que sa théorie politique était utilisée également par le nazisme. En ce sens, Derrida précise que nous ne devons pas ignorer l'importance de la pensée politique de Schmitt à l'égard de l'histoire du politique, même si ses engagements le conduisent dans une certaine mesure, à son arrestation et à son jugement après la guerre. Voire « *à bien des égards, ces engagements paraissent souvent plus graves et plus répugnants que ceux de Heidegger* »²²⁴.

D'un côté, une tendance antisémite existe véritablement chez Schmitt, dans la mesure où la virulence du nazisme a pris des formes extrêmes dans son système théorique.

D'un autre côté, Derrida énonce que la tendance du nazisme ne détruit pas la signification de la pensée politique schmittienne, car en premier lieu, en tant que politicien, théologien, juriste ainsi que philosophe, le système théorique de Schmitt trouve sa racine dans la tradition la plus riche de la culture théologique, juridique, philosophique,

²²⁴ Ibid. p 102.

politique de l'Europe. De plus, Derrida considère que la virulence de la pensée de Schmitt fournit justement une chance d'envisager le monde redoutable qui commence au début du vingtième siècle. Schmitt représente le regard d'un guetteur assiégé qui affronte le monde redoutable avec une lucidité incroyable, par laquelle, cette vision du monde bouleverse « *le champ historique l'espace politique, les frontières des concepts et des pays, l'axiomatique du droit européen, les liens entre le tellurique et le politique, la technique et la politique, les médias et la démocratie parlementaire, etc.* »²²⁵. Au final, la lucidité de Schmitt est selon Derrida un courage et une peur, grâce auxquels les alliances acquièrent un sens multiple et paradoxal. Cela nous permet de repenser la relation entre Schmitt en tant que conservateur extrémiste et son époque révolutionnaire. Par conséquent, nous pouvons aussi repenser le politique dans le système politique de Schmitt, afin d'expliquer le concept de l'ennemi commun. Comment répondre au monde redoutable ?

Donc à tout prendre, Derrida considère qu'il faut réévaluer la notion du politique de Schmitt. D'abord, nous devons admettre le fait que le système politique de Schmitt nous offre vraiment une source riche lors de la recherche du politique de l'amitié, grâce à laquelle, la violence, entretenue par le libéralisme et le pacifisme, ne peut plus se cacher derrière la démocratie. Ensuite, en considérant les éléments extrêmes liés au nazisme, Derrida effectue une critique sévère sur le politique schmittien, notamment sur la discrimination ami/ennemi, afin de démontrer la contradiction dans le système théorique de Schmitt. En ce sens, Derrida réévalue la notion du politique schmittien par une attitude

²²⁵ Ibid. p 102.

objective, dans la mesure où il ne nie pas le lien entre Schmitt et le nazisme, même s'il n'ignore pas son importance dans toute l'histoire politique de l'Occident. Finalement, Derrida ne s'arrête pas à sa critique du politique de Schmitt, dans la mesure où il introduit sa logique de « l'amitié à venir » pour que sa propre politique, à savoir « la démocratie à venir », puisse apparaître. En ce sens, le politique de Schmitt devient une transition qui aide à réaliser la transformation de l'éthique au politique autour de l'amitié, qui se présente comme une étape décisive lors de la recherche de politiques de l'amitié de Derrida.

4.2.1 Le politique schmittien dévoile la violence du libéralisme

Nous avons précisé précédemment que selon la discrimination ami/ennemi, Schmitt manifeste son opposition au libéralisme qui pousse l'économie libérale, à l'époque de la technique etc. au nom de la liberté, la démocratie, les droits humains etc. Nous constatons que du point de vue de Schmitt, la démocratie du politique moderne réalise une plus grande violence dans la mesure où les libéraux parlent à profusion de la liberté et de la démocratie alors qu'ils essaient de conquérir le pouvoir et d'envahir d'autres Etats. Derrida est d'accord avec Schmitt sur cette opposition qui révèle la violence et la caractéristique hypocrite du politique libéral, alors que le libéralisme s'appuie sur les concepts de liberté, démocratie, etc.

Selon Derrida, l'opposition de Schmitt au libéralisme ouvre une nouvelle logique afin d'évaluer la politique. A partir de la violence

contenue dans la démocratie du libéralisme, Derrida fait une critique sur les phénomènes politiques de son époque, par exemple sur le phénomène du terrorisme, en correspondance avec l'analyse de Schmitt sur le libéralisme, lors de sa recherche du politique fondée sur l'amitié.

Le concept de terrorisme dans l'histoire du politique moderne

Le mot « *terrorisme* » représente l'emploi de la terreur dans la perspective du politique. Derrida précise que le concept du terrorisme date de l'époque de la Terreur pendant la Révolution Française. C'est le mot qui désigne la violence extrême du politique, tels que les attentats, les assassinats politiques, les conflits asymétriques etc. Normalement, le terrorisme a les caractéristiques suivantes : il se présente comme une atteinte à la vie humaine; il déroge à la loi étatique ou internationale ; le peuple risque d'en être victime ; il dispose d'un objectif politique. De plus, d'après Derrida, le concept du terrorisme s'est beaucoup renforcé après l'événement du « 11 septembre », à partir duquel, les Etats-Unis inévitablement associent le terrorisme aux organisations ou activités politiques extrêmes de l'Islam, par exemple à l'organisation Al-Qaïda. Réciproquement, face aux actes anti-Islam des Etats-Unis sous le nom de « la guerre contre terrorisme », les forces de l'Islam attachent le terrorisme aux Etats-Unis. En ce sens, le terrorisme devient un mot qui dispose d'une signification multiple, notamment entre les Etats-Unis et le monde de l'Islam.

Repenser philosophiquement le terrorisme

En tant que philosophe, Derrida considère qu'il est incontournable de poser une question sur la configuration du terrorisme, à savoir qui est le terrorisme, car l'esprit du rationalisme ne nous permet pas d'être influencé par la tendance dominante du média. Au contraire, face à la définition de l'époque du terrorisme après l'attaque du fondamentalisme islamique sur le territoire intérieur des Etats-Unis, il nous faut repenser cet événement entre les deux systèmes idéologiques différents, et utiliser le concept de l'époque du terrorisme avec une attitude de prudence.

D'abord, Derrida n'approuve pas la corrélation de l'attaque sur le territoire intérieur des Etats-Unis avec l'événement comme icône historique, il n'associe pas non plus les événements du « 11 septembre » au signe du commencement de l'époque du terrorisme. Autrement dit, selon Derrida, l'attaque du « 11 septembre » n'est pas un événement si unique, ni si considérable dans l'histoire, sauf que les médias les rapportent, intensément et sans arrêt. Les Etats-Unis nous font croire que les événements du « 11 septembre » sont si graves, si anti humains parce que c'est le territoire intérieur qui a vécu cette souffrance, c'est la culture américaine qui a été provoquée par les cultures venues d'ailleurs. En ce sens, Derrida n'est pas d'accord avec la tendance qui exagère les événements comme icône de l'époque. De même, il précise que l'attaque qui a eu lieu sur le territoire intérieur des Etats-Unis représente un événement parmi d'autres dans l'histoire, elle ne présente pas plus d'importance que les autres événements politiques. Selon Derrida, les événements du « 11 septembre » reflètent forcément le centralisme de la culture américaine.

Ensuite, Derrida précise que nous fixons la dénomination « *les événements du 11 septembre* », car nous disposons d'une connaissance superficielle sur sa nature, son origine ou son essence etc. Autrement dit, la plupart des gens parlent du « 11 septembre » en suivant les médias qui le répètent en vue de lui associer une signification historique. Selon Derrida, nous pouvons analyser la logique du terrorisme comme suit : le fondamentalisme islamique réalise une attaque violente sur le territoire intérieure des Etats-Unis comme symbole de son mécontentement envers l'hégémonisme américain. Ensuite, les Etats-Unis en tant que superpuissance condamnent le fondamentalisme islamique comme terrorisme en appliquant des sanctions multiples envers le monde islamique. Par conséquent, compte tenu de la répétition des médias sur la dénomination du terrorisme, les événements du « 11 septembre » deviennent une icône historique plutôt qu'un drame misérable, quand la violence du fondamentalisme islamique est considérée directement comme symbole du terrorisme. En ce sens, les événements du « 11 septembre » se présentent comme un grand événement international dans la mesure où toute la société humaine a été saisie par la terreur envers l'islamisme, la souffrance du peuple américain devient un souvenir ineffaçable pour toute l'humanité. Ici nous nous demandons quel est le vrai terrorisme de cette époque ? Le fondamentalisme islamique qui effectue l'attaque ? Ou les Etats-Unis qui dominent les médias en mettant tout le monde dans la terreur ?

De plus, selon Derrida, il y a une instabilité des concepts interculturels, qui permet de les interpréter d'une façon multiple. En ce sens, la force dominante peut probablement définir ces concepts selon

ses propres intérêts, et les légaliser. Par exemple, les actes économiques, politiques, ou militaires des Etats-Unis envers les autres pays sont tous légaux au nom de la justice, de la réalisation des droits humains, de la paix mondiale etc. dans la mesure où ces actes qui interviennent dans les affaires intérieures d'autres pays, se présentent comme aide humanitaire, alors que toutes les résistances de ces pays sont évaluées comme terrorisme. Autrement dit, le pouvoir de la définition du terrorisme est contrôlé par la superpuissance, dans la mesure où tous les pays qui essaient de se détacher de cette domination seront condamnés comme terroristes, en risquant de subir les sanctions économiques, politiques, ou militaires venant de ces pays qualifiés de superpuissances au nom de l'aide humanitaire. En ce sens, Derrida considère qu'il n'est pas raisonnable de distinguer qui représente vraiment le terrorisme. Car les deux côtés, le fondamentalisme et les Etats-Unis, représentent tous deux les caractères du terrorisme. Ainsi selon Derrida il est difficile de définir le concept du terrorisme, bien que les Etats-Unis qualifient en premier le fondamentalisme islamique comme le terrorisme le plus dangereux.

Au final, Derrida nous précise que le « 11 septembre » n'est pas si signifiant dans l'histoire du politique, par rapport à l'essentiel du mot « événement », car une attaque similaire avait déjà eu lieu quelques années auparavant. De plus, si cette attaque n'est pas tellement inattendue, en revanche, elle est dans une certaine mesure prévisible. Donc les événements du « 11 septembre » ne représentent en aucun sens « le grand événement historique » dans l'histoire humaine. Selon Derrida, ils ne sont pas autant signifiants que les guerres régionales après la deuxième guerre mondiale, par exemple, la guerre d'Irak, ou les guerres

entre Israël et la Palestine, les guerres en Tchétchénie etc. Les événements du « 11 septembre » deviennent internationaux et signifiants si l'on considère le fait qu'ils ont eu lieu à l'intérieur des Etats-Unis, dans la mesure où nous ne pouvons plus distinguer entre l'attaque et la défense, ou entre la force de maintien de la paix et celle des militaires, notamment entre le terrorisme et l'anti-terrorisme etc. En effet selon Derrida, il n'existe pas de distinction entre le terrorisme et l'anti-terrorisme, car chaque côté ne se détache pas des caractéristiques du terrorisme, en s'auto-défendant face à l'intervention de l'extérieur. Ainsi la définition du terrorisme selon les Etats-Unis se présente comme une autre perspective du terrorisme.

Tout bien considéré, Derrida pense qu'il faut repenser le concept du terrorisme de notre époque. D'un côté, il ne faut pas suivre les médias en reliant le terrorisme directement au fondamentalisme islamique. D'un autre côté, il nous faut repenser la politique actuelle au sein de laquelle la violence acquiert la légitimité au nom de la justice. Cela sera un point essentiel dans la partie suivante.

La politique actuelle : la violence qui coexiste avec la justice

En suivant l'analyse philosophique sur la définition du terrorisme d'après les Etats-Unis, Derrida nous montre que nous devons considérer trois aspects afin de justifier leur politique philosophique.

En premier lieu, Derrida nous éclaire sur les évolutions aux Etats-Unis en fonction des événements du « 11 septembre », par exemple, l'équivalence du fondamentalisme islamique et du terrorisme, les sanctions économiques ou politiques envers le monde de l'Islam etc.

qu'ils définissent comme le terrorisme d'Etat, ou autrement dit, d'Etat voyou.

En effet, l'Etat voyou, ou en anglais « *rogue State* » est d'abord un terme défini et utilisé par les Etats-Unis. Derrida nous précise que, en tant que concept qui surgit après la deuxième guerre mondiale, l'Etat voyou a vécu deux périodes, dont la première se trouve principalement à l'époque de la guerre froide, et la seconde se situe après les années 1980 notamment 1990. Concrètement, la première période porte sur les années 1960, au cours desquelles la notion d'Etat voyou fait référence à « *la politique intérieure de régimes peu démocratiques et qui ne respectent pas l'Etat dit de droit* »²²⁶. « *C'est seulement dans les années 1980 et surtout après 1990, après l'effondrement du bloc communiste que, en s'intensifiant sous l'administration Clinton, et par référence à ce qu'on appelle déjà le terrorisme international, le qualificatif de rogue State quitte la sphère de la politique intérieure, de la non-démocratie interne* »²²⁷, dans la mesure où le concept d'Etat voyou s'étend aux comportements internationaux ainsi qu'aux manquements à l'esprit démocratique. Ce que Derrida cible lors de son analyse du terrorisme de l'Etat fait référence au concept d'Etat voyou de la deuxième période, à savoir la définition de l'Etat voyou dans le cadre de la politique internationale.

D'un côté, le mot « *rogue State* » apparaît souvent dans les discours politiques des présidents américains : Clinton, George Bush, dans la mesure où juste avant ou juste après le « 11 septembre », l'utilisation du concept d'Etat voyou devient une stratégie systématique et publique des Etats-Unis, selon laquelle, l'Etat voyou cible tout ce qui s'oppose à la

²²⁶ Jacques Derrida, *Voyous*, Galilée, 2003, p 137.

²²⁷ *Ibid.* p 137.

politique américaine dans le monde. Par exemple, Robert S. Litwak, directeur des Etudes internationales au Woodrow Wilson Center, qui avait appartenu à l'équipe de Clinton dans le National Security Council, énonce dans son livre « *Rogue States and U.S. Foreign Policy* » qu'un Etat voyou, c'est n'importe quel Etat de « *signe* » indiqué comme tel par les Etats Unis²²⁸. Donc l'Etat voyou se présente comme la stratégie politique des Etats-Unis à l'époque contemporaine, par laquelle les Etats-Unis essaient de dominer le monde en tant que superpuissance.

D'un autre côté, les philosophes qui justifient les phénomènes politiques selon l'attitude philosophique, tels que Habermas, Derrida etc. ne sont pas désorientés face à la politique complexe de l'époque contemporaine, bien que les médias dominés par les superpuissances politiques ne cessent de monopoliser la politique internationale. Ils considèrent qu'il faut repenser la définition de l'Etat voyou élaborée par les Etats-Unis ou les autres puissances dominantes politiques, dans la mesure où chaque Etat quel qu'il soit doit subir le même critère lors de la définition de l'Etat voyou. En ce sens, Derrida énonce que « *les plus pervers et les plus violents, les plus destructeurs des 'rogue States'* », *ce seraient donc les Etats-Unis, en premier lieu, et parfois leurs alliés* »²²⁹. Puisque, en tant que pays qui consacre au moins 60 milliards de dollars pour un système de défense antimissile contre les « *rogue States* » soi-disant, les Etats-Unis représentent le plus grand Etat-voyou du monde. Selon Derrida, les Etats-Unis se prétendent comme le champion du monde en raison de leur puissance politique et économique, dans la mesure où

²²⁸ Phrase originale dans le livre *Rogue States and U.S. Foreign Policy : a rogue State is whoever the United States say it is*.

²²⁹ Jacques Derrida, *Voyous*, Galilée, 2003, p 139.

l'administration américaine lance l'accusation de « *rogue States* » à d'autres pays à chaque fois que leur intérêt le commande. Elle continue à ignorer et à violer le droit international afin de réaliser son ambition économique et politique. En conséquence, les Etats-Unis qui accusent les autres pays d'être des Etats voyous représentent par eux-mêmes l'Etat voyou le plus grand.

De même, Derrida précise que les Etats-Unis lancent l'accusation d'Etat voyou chaque fois que les menaces de révolutions en Amérique centrale commencent à s'éloigner, ce qui manifeste le caractère pragmatique de l'accusation de *rogue States* faite par les Etats-Unis.

Par exemple, en 1989, sous le nom de code « *opération Just Cause* », l'US Army, l'US Air force, l'US Navy et les US marine ont ensemble participé à l'activité de l'invasion du Panama, laquelle s'est terminée par la victoire des Etats-Unis et la déposition du dirigeant panaméen Manuel Noriega. Sous les accusations liées au trafic de drogue et au racket, l'administration américaine a demandé la démission de Noriega pacifiquement en accusant le Panama sous le pouvoir de Noriega d'être « *rogue States* ». Cependant, les relations entre les Etats-Unis et le dirigeant panaméen Manuel Noriega duraient depuis 2 décennies, depuis les années 1950 jusqu'au début des années 1980, dans la mesure où Noriega a travaillé à faire progresser les intérêts américains en Amérique centrale en recevant plus de 100 000 dollars américains par an pour ses services. Qu'est ce qui a provoqué le changement de partenaire des Etats-Unis à ennemi de toute l'humanité ? Face à la transformation de l'attitude des Etats-Unis, Derrida énonce que c'est l'intérêt américain qui contrôle l'accusation du nom d'Etat voyous.

L'invasion du Panama n'est pas un cas unique de la définition de *rogue States* par les Etats-Unis, Derrida précise que le cas de l'Irak de Saddam Hussein a été vécu de la même manière que celle du Panama de Noriega. Car « *Saddam Hussein fut parfois traité, dans cette nouvelle situation, et avec la connotation animalière que je signalais tout à l'heure, de *beast of Bagdaa*, après avoir été longtemps, comme Noriega, un allié considéré et un précieux partenaire économique* »²³⁰. De façon similaire, Mouammar Kadhafi en Libye a subi le même destin lors des mouvements du « *printemps Arabe* ».

Le Panama, l'Irak, la Libye ont été bombardés en tant que *rogue States*, de même, la liste est loin d'être terminée, avec Cuba, le Nicaragua, la Corée du Nord, l'Iran, la Chine etc. Ces pays étaient accusés comme les Etats voyous qui torturaient et massacraient les dissidents et les grévistes, en tant que nation hors la loi. Selon ces accusations, à chaque opération contre ces pays, les Etats-Unis ont choisi « *l'opération de la justice* » comme code d'action. En conséquence, les bombardements, les invasions, les sanctions économiques sont à chaque fois réalisés au nom de la justice, ainsi que de la protection des droits de l'homme, bien que « *une violence et une cruauté ne laissent rien à envier à ce qu'on appelle le 11 septembre* »²³¹. Cependant, les Etats-Unis n'avaient jamais associé le terme de *rogue States* à l'Inde ou au Pakistan, bien qu'ils se comportent de façon indisciplinée et dangereuse dans la mesure où ils disposent de l'armement nucléaire. Certains pays qui présentent les mêmes problèmes que l'Irak, la Libye etc. n'ont jamais figuré parmi les « *rogue States* » aux yeux des Etats-Unis. Ainsi Derrida nous précise que les Etats-Unis ont un double standard d'appréciation sur la définition de *rogue States*, dans la

²³⁰ Ibid. p 139.

²³¹ Ibid. p 140.

mesure où ils prennent des mesure violentes à l'égard de ceux qui ne se soumettent pas à leur intérêts en les accusant de « *rogue States* » au nom de la justice, et en ignorant les conduites voyous de certains de leur alliés.

Au final, Derrida énonce que même l'Organisation des Nations Unies et son Conseil de Sécurité n'arrivent pas à dissimuler la violence des Etats-Unis du point de vue du droit international.

Certes, le principe démocratique est respecté par l'ONU à partir de sa fondation initiale. Par exemple, « *la Charte des Nations Unies institue un modèle législatif qui est aussi celui d'un parlement démocratique* »²³²; « *Les décisions de l'Assemblée générale sont prises, démocratiquement, après délibération, à la majorité des représentants des Etats membres élus par l'Assemblée* »²³³. De plus, la référence constitutive à la Déclaration des droits de l'homme qui signifie l'esprit et l'essence démocratique est toujours soulignée par l'ONU. Ainsi le principe démocratique se présente comme un élément intangible dans l'ONU.

Mais, Derrida considère, à partir du principe démocratique, que nous ne devons pas ignorer le principe de souveraineté qui joue aussi un rôle décisif lors de la formation de l'administration de l'ONU, dans la mesure où chaque membre représente sa propre souveraineté étatique. En ce sens, la souveraineté démocratique de l'Assemblée des Nations unies est impuissante, car elle ne dispose pas de beaucoup de force exécutive. Par conséquent, « *c'est l'institution du Conseil de Sécurité qui, avec son droit de veto...porte toute la charge du pouvoir et de la décision exécutoire, toute la force de la souveraineté effective* »²³⁴. Cependant, la composition du Conseil

²³² Ibid. p 140.

²³³ Ibid. p 140.

²³⁴ Ibid. p 140.

de Sécurité décide que son rôle au sein des affaires internationales ne soit pas toujours sous le signe de la justice. Puisque, les membres permanents du Conseil de Sécurité représentent les vainqueurs de la seconde guerre mondiale, à savoir les Etats-Unis, le Royaume-Uni, la France, la Russie et la Chine, dont les deux derniers ont fait l'objet de changement de régime politique. Dans la mesure où ceux qui représentent la démocratie occidentale ont le plus largement usé de leurs pouvoirs de veto à propos de nombre de situations en vue de favoriser leurs intérêts. Ici la souveraineté étatique abuse de la souveraineté du Conseil de l'ONU, quand l'intérêt d'Etat remplace la légalité pour l'humanité. Donc Derrida considère que la souveraineté étatique triomphe finalement sur le principe démocratique dans le cadre du droit international.

Tout bien considéré, Derrida nous précise que les Etats-Unis et ses alliés essaient toujours de dominer le pouvoir dans le cadre des affaires diplomatiques. D'un côté, ils effectuent arbitrairement des invasions ou prennent des sanctions envers les autres en les accusant d'être des rogue States qui méprisent les droits de l'homme. Par conséquent, toutes les actions des Etats-Unis et ses alliés ont lieu au nom de la justice, bien qu'elles soient toutes plus violentes que le « 11 septembre ». D'un autre côté, les Etats-Unis et ses alliés représentant la démocratie occidentale parmi les forces de l'ONU, reconnaissent « *le droit individuel ou collectif de se défendre soi-même contre une attaque armée jusqu'à ce que le Conseil de sécurité ait pris les mesures nécessaires pour maintenir la paix et la sécurité internationale* »²³⁵, dans la mesure où la démocratie occidentale peut toujours effectuer des opérations de défense, de sanctions, de protection etc. au nom de la

²³⁵ Ibid. p 142.

justice. Ici nous constatons une violence plus grave que l'attaque du « 11 septembre », car elle est accompagnée de la démocratie et porte le nom de protection de la justice.

En fonction des comportements de la démocratie occidentale, Derrida nous précise que les Etats-Unis et ses alliés qui dénoncent les « *rogue States* », qui accusent les violations du droit ainsi que les manquements, les perversions et les déviations par rapport au droit, représentent les premiers « *rogue States* ». Puisque c'est eux qui prennent l'initiative de la guerre en réalisant des opérations militaires violentes au nom du maintien de la paix. Autrement dit, « *les Etats qui sont en état de faire la guerre aux 'rogue States' eux-mêmes, dans leur souveraineté la plus légitime, des 'rogue States' abusant de leur pouvoir. Dès qu'il y a souveraineté, il y a abus de pouvoir et 'rogue States'* »²³⁶. En ce sens, selon l'exemple comme des Etats-Unis, il y aura de plus en plus d'Etats voyous, tous les Etats qui disposent de son propre souveraineté sont des Etats voyous. Ici, nous constatons que les Etats voyous en tant que phénomène anti-justice représentent la force essentielle de notre société humaine, bien que nous fassions toujours tous nos efforts dans le but de construire un système politique de la démocratie, de la justice. Dans la mesure où les Etats qui disposent de la puissance recommandent formellement la justice et la démocratie, mais effectuent actuellement des actions violentes dans le domaine des affaires internationales.

Jusqu'ici, Derrida nous a montré que la démocratie et la justice coexistent avec la violence dans le cadre du politique moderne. Ce qui correspond au jugement schmittien selon sa distinction ami/ennemi : la

²³⁶ Ibid. p 146.

violence qui se cache derrière la démocratie et la justice est plus cruciale et plus grave que celle venant de l'ennemi politique de Schmitt. Cela est le terrain où nous retrouvons l'accord entre Schmitt et Derrida, dans la mesure où à partir du politique au nom de la justice, Derrida nous montre l'essence du politique moderne et contemporain, par ses analyses sur le terrorisme, les Etats voyous etc. au sein desquels la recherche de la vraie démocratie devient une tâche urgente, ce qui sera le contenu principal du 5^{ème} chapitre.

Dans ce 4^{ème} chapitre qui se concentre sur la mise en regard entre Schmitt et Derrida sur la distinction ami/ennemi dans le cadre du politique, nous devons continuer de montrer certains désaccords entre ces deux philosophes.

4.2.2 Le politique schmittien n'arrive pas à sortir de sa contradiction théorique

Dans la partie précédente, nous nous sommes concentrés sur le dévoilement de la violence au nom de la justice, au sein duquel nous constatons que Derrida succède au critique schmittien sur la politique du libéralisme et la développe comme coexistence de la violence et la justice via l'analyse sur le terrorisme, dans la mesure où le politique de Schmitt dans une certaine mesure représente une logique raisonnable sur le politique moderne. Cependant, il ne faut pas ignorer les contradictions dans le système théorique de Schmitt, ce que nous avons indiqué au début de la deuxième partie de ce chapitre.

Concrètement, selon Derrida le système théorique du politique de Schmitt contient en lui-même des contradictions insolubles, bien que ce système soit utile pour dévoiler la violence de la démocratie stimulée par le libéralisme et le pacifisme. En ce sens, Derrida vise à l'essence du politique de Schmitt, à savoir la notion du politique, afin de pénétrer à la racine du système théorique de Schmitt. Mais Derrida ne cible jamais la destruction théorique, au contraire, sa logique de la déconstruction inclut également la construction. En ce sens, Derrida analyse le système théorique de Schmitt en profondeur, tout en réduisant l'hypothèse schmittienne en la mettant dans la tradition occidentale du politique, de la philosophie, du droit, de la théologie etc. afin de proposer sa *démocratie à venir* face à l'intégralité de l'histoire de l'Occident.

Sur la discrimination ami/ennemi en tant que concept essentiel du politique

Derrida cite la discrimination ami/ennemi en tant que l'essentiel de la notion schmittienne du politique en précisant sa limitation. Cela représente la première étape de Derrida lors de sa critique du système théorique de Schmitt.

Comme nous l'avons démontré dans la partie précédente, l'essentiel du politique selon Schmitt porte sur la discrimination ami/ennemi. D'après Derrida, la priorité de la discrimination ami/ennemi se présente comme l'axiome premier dans le cadre du politique de Schmitt, car pour Schmitt « *la distinction spécifique du politique, à laquelle peuvent se ramener les*

actes et les mobiles politiques, c'est la discrimination entre l'ami et l'ennemi »²³⁷, dans la mesure où la disparition de l'ennemi sonnerait le glas du politique, ce qui marquerait le commencement de la dépolitisation, et ainsi la fin du politique. C'est pourquoi Schmitt énonce l'invention de l'ennemi en résistant à la dépolitisation du libéralisme, dans le but de re-politiser la société humaine. En ce sens, Derrida énonce que d'après Schmitt, « *c'est en vérité le politique comme tel, ni plus ni moins, qui n'existerait plus sans la figure de l'ennemi et sans la possibilité déterminée d'une véritable guerre. En perdant l'ennemi, on perdrait simplement le politique lui-même* »²³⁸.

Cependant, selon, la différence politique elle-même qui décide de la définition du politique, celui-ci ne peut pas être réduit simplement à la discrimination ami/ennemi.

De plus, en tant qu'opposition déterminée, la discrimination ami/ennemi n'est pas capable de représenter totalement la dissociation dans le cadre du politique. En ce sens, si nous associons la différence politique à l'opposition ami/ennemi, le politique perdrait sa frontière ainsi que sa spécificité. Ainsi il n'est pas raisonnable d'attribuer directement l'essentiel politique à la discrimination ami/ennemi.

Ensuite, selon Derrida, l'axiome de Schmitt, à savoir l'équivalence entre la détermination du politique et la discrimination ami/ennemi, suscite un grand nombre de conséquences qui ne conviennent pas à la tendance de l'humanité. Par exemple, en suivant la discrimination ami/ennemi dans le cadre du politique, Schmitt ne met l'accent que sur le concept de l'ennemi politique, dans la mesure où les autres domaines, tels que la morale, l'économie, la technique etc. conservent seulement le

²³⁷ Jacques Derrida, *Politiques de L'amitié*, Galilée, 2001, p 104.

²³⁸ Ibid. p 103.

concept de l'adversaire, ce qui « *serait le risque essentiel de l'humanité* »²³⁹. En ce sens, il n'y aurait pas d'ennemi de l'humanité, dans la mesure où un crime contre l'humanité ne serait pas aussi grave qu'un crime politique. Jusqu'ici, Derrida soupire que « *hélas, pour l'humanité en tant que telle, il n'y a pas encore ou il n'y a déjà plus d'ennemi* »!²⁴⁰ Donc selon Derrida il faut éviter l'équivalence entre la discrimination ami/ennemi et la détermination du politique, qui risque de perdre la signification de l'humanité.

Sur la distinction entre ennemi privé et ennemi public

Comme nous l'avons indiqué dans la partie précédente, Schmitt considère que l'ennemi a toujours été tenu pour « *public* », quand le concept de l'ennemi privé n'aurait aucun sens, dans la mesure où l'ennemi public, à savoir l'ennemi politique implique l'hostilité plutôt que l'inimitié. Selon Derrida, cette distinction de l'ennemi privé et l'ennemi public risque d'engendrer la confusion entre l'ami et l'ennemi.

D'abord, Derrida considère que la distinction de l'ennemi privé et politique peut probablement susciter un glissement sémantique, voire la possibilité d'inversion. Concrètement, à partir de la distinction de l'hostilité de l'ennemi public et l'inimitié de l'ennemi privé, l'ami privé peut être un ennemi public, et vice versa. Autrement dit, je peux être hostile envers mon ami, puisque je peux lui être hostile publiquement, mais l'aimer inversement en privé.

De plus, Derrida précise « *qu'il y aurait beaucoup à dire aujourd'hui entre tant et tant d'autres indices analogues qui foisonnent dans le texte de Schmitt* »²⁴¹,

²³⁹ Ibid. p 104.

²⁴⁰ Ibid. p 104.

²⁴¹ Ibid. p 108.

par exemple, son attitude envers l'Islam et le Christianisme. Autrement dit, Schmitt n'est pas d'accord pour livrer l'Europe à l'Islam au nom du Christianisme universel, car selon Schmitt « *il faut défendre l'Europe contre l'autre sans mélanger les genres, sans confondre la foi et la politique, l'inimitié et l'hostilité, l'amitié et l'alliance ou la confusion* »²⁴². Par conséquent, Derrida énonce que selon Schmitt, l'Islam reste un ennemi, bien que les Européens doivent aimer les musulmans comme leurs prochains. En ce sens, nous constatons encore une fois la confusion entre l'ami et l'ennemi, bien que Schmitt prétende que sa distinction entre l'ennemi privé et public soit dans le but d'éviter de confondre la foi et la politique.

De plus, selon Derrida, la guerre politique décrite par Schmitt, par exemple, la guerre entre le Christianisme et l'Islam, n'est pas en vérité une guerre. Puisque, d'un côté, défendre l'Europe contre l'Islam est plus qu'une guerre politique, puisqu'il s'agit d'une opération défensive destinée à protéger la démocratie, l'éthique etc. En ce sens, le front de cette opposition est dès lors difficile à assigner. D'un autre côté, l'opposition entre l'Europe et l'Islam n'est pas une guerre politique, mais au contraire une guerre pour le politique ou du politique. Ce qui signifie que l'objectif de cette opération est destiné à défendre le politique ou à sauver le politique. Par conséquent, les musulmans par rapport à l'Europe sont plutôt l'ennemi du politique que l'ennemi politique. Ainsi selon Derrida le concept de la guerre politique et l'ennemi politique de Schmitt n'ont pas une signification stricte.

Tout bien considéré, Derrida précise que la distinction entre l'ennemi privé et public n'aide en rien à définir le politique, le glissement

²⁴² Ibid. p 108.

entre l'ami et l'ennemi, autrement dit le front indistinct entre les concepts obscurs, tels que « *l'ami privé* », « *l'alliance politique* », « *l'ennemi privé* », « *l'ennemi politique* » etc. conduit probablement à la confusion des concepts dans le cadre du politique. Donc la distinction entre ennemi privé et ennemi public est selon Derrida insoutenable.

Sur guerre et guerre civile

Schmitt ne s'arrête pas seulement à la distinction de l'ennemi privé et public, il enracine cette distinction dans la définition de la guerre et celle de la guerre civile qui date de Platon à l'époque grecque.

D'après Platon, il faut distinguer « *polemos* »²⁴³ et « *stasis* »²⁴⁴, et par conséquent les différents types d'ennemis. Autrement dit, Platon oppose la guerre proprement dite, à savoir le « *polemos* », à la guerre civile, à la rébellion ou au soulèvement. Schmitt reprend cette idée et la développe comme suit : seule une guerre entre Grecs et Barbares est effectivement une guerre, quand les luttes entre les Grecs sont de l'ordre des querelles intestines. « *L'idée qui domine ici est qu'un peuple ne peut se faire la guerre à lui-même et qu'une guerre civile n'est jamais que déchirement de soi mais ne signifierait peut-être pas la formation d'un Etat nouveau, voire d'un peuple nouveau* »²⁴⁵. Ici, à partir de la différence entre « *polemos* »²⁴⁶ et « *stasis* »²⁴⁷ en tant que préparation théorique, Schmitt propose le concept de l'ennemi politique, ainsi que la distinction entre l'ennemi privé et public.

Derrida rajoute qu'en suivant les différentes sorte de guerre, ainsi

²⁴³ Mot latin, signifie la guerre.

²⁴⁴ Mot latin, signifie l'émeute, le soulèvement, la rébellion, la guerre civile etc.

²⁴⁵ Jacques Derrida, *Politiques de L'amitié*, Galilée, 2001, p 111.

²⁴⁶ Mot latin, signifie la guerre.

²⁴⁷ Mot latin, signifie l'émeute, le soulèvement, la rébellion, la guerre civile etc.

que le concept de l'ennemi politique, il est évident qu'un différend entre les Grecs se définit comme une discorde intérieure, car ce genre de désaccord se limite au cadre de l'Etat, dans la mesure où Platon et Schmitt le restreignent à un désaccord familial. De même, il est vrai aussi qu'entre eux, les Grecs finissent toujours par se réconcilier et ne cherchent ni à asservir ni à détruire. Cependant, Platon associe les Barbares à l'ennemi naturel, qui suscite la vraie guerre, idée selon laquelle, nous constatons une nuance que les Grecs sont amis par nature entre eux quand les barbares représentent l'ennemi naturel. En ce sens, Derrida énonce que la différence venant de la distinction entre « *polemos* » et « *stasis* » implique en effet une intention quant aux liens de parenté ou d'origine, tels que la famille, la maison, l'intimité, la communauté de ressources et d'intérêts, la familiarité, etc.

De plus, selon Derrida, la naturalité du lien domine la définition de l'ennemi, de l'ami, ainsi que de la guerre, ou de la guerre civile. Autrement dit, « *la naturalité du lien qui unit le peuple grec ou la race grecque reste toujours inentamée aussi bien dans le 'polemos' que dans la 'stasis'* »²⁴⁸. Concrètement, d'un côté, la vraie guerre se définit quand les Grecs s'unissent par la parenté et par la communauté d'origine pour faire la guerre aux Barbares ou réciproquement, dans la mesure où les Grecs et les Barbares sont naturellement ennemis. D'un autre côté, si les Grecs se battent entre eux, Schmitt le définit comme une guerre civile, car les différends entre les Grecs eux-mêmes ne nuisent pas à leur lien naturellement acquis. Face à cette distinction entre la guerre civile et la vraie guerre basée sur le lien naturel, Derrida énonce que c'est l'égalité de

²⁴⁸ Ibid. p 112.

naissance qui domine la discrimination de l'ami et l'ennemi dans le cadre du politique de Schmitt.

Ici nous constatons bien que Derrida retrouve sa logique de la critique sur l'amitié canonique dans le domaine du politique, notamment par le système théorique du politicien Schmitt. Dans la mesure où les désaccords de Derrida envers Schmitt correspondent finalement à ceux qui viennent de la critique derridienne envers la tradition antique et chrétienne. En ce sens, nous constatons que la tradition antique et chrétienne qui favorise la fraternité en supprimant la distinction ami/ennemi, et la tradition du politique moderne représenté par Schmitt qui insiste sur la discrimination ami/ennemi, conduit d'après Derrida vers un même destin : la limitation de la démocratie ainsi que de la justice accompagnée de la violence. Autrement dit, la tradition canonique de l'Occident n'arrive pas à résoudre la crise politique, bien qu'elle suive les traces originales du politique, à savoir l'amitié dans le cadre de la morale qui décide de toutes les relations humaines en société. A ce moment de la crise du politique, Derrida propose « *la démocratie à venir* » en correspondance avec sa nouvelle amitié, en vue de trouver un autre chemin pour la politique actuelle.

4.3 La philosophie politique dans la culture traditionnelle chinoise

Comme nous l'avons indiqué dans le 1^{er} chapitre, en tant qu'essence de la culture traditionnelle chinoise, le confucianisme met l'accent sur la perspective morale, à savoir le perfectionnement moral personnel, la vertu au sein de la vie humaine en société etc. Par conséquent la culture chinoise est définie par certains chercheurs comme l'éthique et la morale.

Certes, nous ne nions pas le fait que la perspective éthique joue vraiment un rôle fondamental dans la culture traditionnelle chinoise. Puisqu'à partir du confucianisme classique à l'époque d'avant l'Empire, en passant par la reconnaissance officielle sous les Han et le néo-taoïsme des Trois royaumes à la fin des Tang, jusqu'au néoconfucianisme des Song à la fin des Ming, la culture traditionnelle chinoise ne quitte jamais le terrain de l'éthique. Par exemple, la recherche de la vertu, ainsi que de *Jun Zi* qui représente l'homme qui incarne la grande vertu humaine, représentent un domaine important du confucianisme classique.

Ensuite, le perfectionnement de soi-même, la morale de chaque classe sociale, se présentent toujours comme contenu inévitable dans le néo-taoïsme et le néoconfucianisme. En ce sens, nous disons que la culture chinoise souligne le perfectionnement personnel de la morale en représentant les caractéristiques de l'éthique²⁴⁹.

Mais il ne nous faut pas ignorer la perspective du politique dans la culture traditionnelle chinoise. Puisqu'en tant que l'essentiel de la culture

²⁴⁹ Cela est défini comme « 内圣 » qui représente la recherche de la morale lors du perfectionnement de soi-même.

traditionnelle chinoise, le confucianisme (y compris le néoconfucianisme), ne quitte jamais le terrain du politique.

D'abord, l'objectif du confucianisme ressemble à celui de la philosophie antique, à savoir : se mettre au service du politique. Concrètement, la philosophie antique ne se présente pas comme recherche purement doctrinale. En revanche, les philosophes antiques, tels que Socrate, Platon, Aristote etc. pensent au gouvernement de l'Etat, dans la mesure où ils essaient de proposer leur système théorique au souverain afin de le conseiller.

Socrate dédie finalement sa vie à la démocratie qu'il défend, Platon consacre toute sa vie à la recherche de la République idéale, Aristote est très proche de la politique compte tenu du fait qu'il était le maître à penser d'Alexandre le Grand. Les pensées exposées dans « *Le Banquet* », « *La République* », « *Ethique à Nicomaque* », « *Ethique à Eudème* », « *Constitution d'Athènes* » etc. représentent le fondement du politique en Occident. De façon similaire, le confucianisme se manifeste également selon l'exigence du politique. Confucius voyage dans divers royaumes sans parvenir avant l'époque de l'empire unifié à faire accepter ses pensées aux souverains. Mencius et Xunzi ne cessent d'essayer de convaincre le souverain d'adopter leurs théories. L'empereur Wudi des Han est lui-même un confucianiste, soulignant l'idée que la souveraineté de l'empereur était accordée par le Ciel à l'époque des Han. Dong Zhongshu propose « *les trois rapports moraux cardinaux de l'ordre social et des cinq vertus constantes* »²⁵⁰ en vue de renforcer la souveraineté de l'empereur, dans la mesure où la culture traditionnelle chinoise ne quitte jamais le terrain du politique.

²⁵⁰ Les trois rapports moraux : l'empereur guide le sujet, le père guide son fils, le mari guide sa femme. Les cinq vertus constantes : bienveillance, rigueur, rite, sagesse, fidélité.

Ensuite, les recherches concernant le politique se présentent comme une partie indispensable du système théorique du confucianisme. Par exemple, le confucianisme souligne la morale du souverain, en vue de renforcer sa souveraineté lorsqu'il gouverne l'Etat. De même, les confucianistes travaillent beaucoup sur les relations entre le souverain, les vassaux, le peuple etc. En ce sens, la vertu humaine en société est définie selon la distinction de la classe sociale, dans la mesure où la vertu du souverain n'est pas la même que celle du peuple, chaque classe dispose d'une discipline spécifique, grâce à laquelle la société peut retrouver un état d'harmonie. Ici nous constatons qu'en suivant l'objectif de rendre service au politique, la recherche du confucianisme se concentre inévitablement sur le renforcement de la souveraineté ainsi que sur le gouvernement de l'Etat. Ainsi la culture traditionnelle chinoise ne quitte jamais le terrain du politique.

Tout bien considéré, nous considérons qu'en tant qu'essentiel dans la culture traditionnelle chinoise, le confucianisme met l'accent sur le politique, dans la mesure où sa recherche de la morale vise à l'harmonie de la société. En ce sens, le politique se présente comme l'axe du confucianisme, ainsi que de la culture traditionnelle chinoise, ce qui permet de définir le concept de « *la philosophie politique traditionnelle de la Chine* ». Donc dans cette partie, dans le cadre du politique, nous allons faire une analyse de la science politique traditionnelle de la Chine, en vue de réaliser une mise en regard entre les cultures, à partir de laquelle nous pourrions clarifier les liens multiples entre la démocratie canonique, l'harmonie de la société, « *la démocratie à venir* » etc.

4.3.1 La définition de la philosophie politique traditionnelle chinoise

Avant d'en arriver à la réalisation de la mise en regard entre les cultures, il nous faut avoir une bonne connaissance de l'ensemble de la philosophie politique traditionnelle de la Chine.

D'abord, le confucianisme se présente comme la source principale de la philosophie politique traditionnelle de la Chine. Comme nous l'avons indiqué dans les paragraphes précédents, en tant que fondement de la culture traditionnelle chinoise, le confucianisme met l'accent sur la recherche du gouvernement de l'Etat ainsi que de la souveraineté, dans la mesure où le confucianisme se présente comme tendance dominante dans l'histoire de la culture traditionnelle de la Chine. Donc la philosophie politique traditionnelle de la Chine trouve principalement sa source dans le confucianisme.

Ensuite, la philosophie politique traditionnelle de la Chine s'élabore lors d'une période précise, à partir de Confucius jusqu'à la fin des Qing, au cours de laquelle le confucianisme classique à l'époque d'avant l'Empire, la reconnaissance officielle sous les Han, le néoconfucianisme des Song et Ming, ainsi que le nouveau confucianisme des Qing, atteignent tous le bord du politique. Par exemple, la méritocratie de Confucius, le socialisme autoritaire de Mo Tzu, le droit divin de l'empereur sous les Han, ainsi que Zhu Xi qui prône l'acquisition des connaissances par l'observation de la quintessence des choses donnent au néoconfucianisme un rôle prépondérant en tant que pensée philosophique et idéologie politique, etc. Ainsi la philosophie politique

traditionnelle de la Chine représente tout l'histoire de la Chine représente toute l'histoire de la Chine avant la fondation de la République populaire de la Chine.

Au final, la philosophie politique traditionnelle de la Chine est conforme à celle de l'empire céleste de la Chine avant la fondation de la République, dans la mesure où l'idéologie est proposée en vue de rendre service à la politique, c'est aussi pourquoi les mesures prises par rapporte à l'actualité politique se présentent comme le contenu important du système de la philosophie politique traditionnelle chinoise.

Les caractéristiques de la philosophie politique traditionnelle chinoise

Après avoir clarifié la définition de la philosophie politique traditionnelle de la Chine, nous allons passer à son système théorique en vue d'analyser ses caractéristiques en préparant la mise en regard avec celle de l'Occident dans le cadre de la philosophie politique de Derrida.

En premier lieu, la philosophie politique traditionnelle de la Chine renforce la divinité de la souveraineté en représentant une caractéristique théologique entourée de mystère.

La divinité de la souveraineté s'est développée selon la pensée du confucianisme dérivée de Dong Zhongshu sous les Han. Il propose à l'empereur Wudi de faire du confucianisme la doctrine philosophique officielle et d'interdire toute autre école de pensée. Cependant le confucianisme avait déjà été transformé par lui-même. En assimilant la pensée des autres écoles, Dong Zhongshu interprète les activités

humaines à travers le concept de l'univers. Selon lui, le Ciel est le Dieu qui décide du destin des hommes et de l'histoire, dans la mesure où la morale révèle la volonté du Ciel et ne peut donc pas être transgressée. En ce sens, en tant que le transmetteur de la volonté du Ciel, la souveraineté de l'empereur est conférée par le destin décidé congénitalement par le Ciel. Ce qui établit la supériorité et l'autorité de la souveraineté de l'empereur. Etant donné que l'autorité de l'empereur est privilégiée par le Ciel qui est équivalent à Dieu, l'ordre social formulé selon la souveraineté doit être respecté par chaque membre de la société. Ainsi, c'est ce qui soutient la proposition des « *trois rapports moraux cardinaux de l'ordre social et des cinq vertus constantes* » de Dong Zhongshu dans le but de consolider l'autorité souveraine ainsi que l'échelle sociale en maintenant la stabilité de la société. Donc la divinité de la souveraineté de Dong Zhongshu et son idéologie entourée de mystère est un produit conforme à la demande du politique en vue de renforcer l'ordre social.

Nous retrouvons dans la tradition politique de l'Occident une pensée qui ressemble à la divinité de la souveraineté de Dong Zhongshu. Par exemple, la notion de droit divin qui concerne la justification d'un pouvoir non démocratique par le choix de Dieu. En considérant que la divinité n'est pas un sujet relatif dans le cadre de la recherche de la philosophie politique de Derrida, nous ne reviendrons pas sur ces contenus. Mais il faut remarquer que le système mystérieux et l'idéologie politique de Dong Zhongshu jouent un rôle dominant dans les dynasties suivantes, dans la mesure où « *la souveraineté divine* » est utilisée par chaque empereur dans l'histoire chinoise de l'empire céleste.

En deuxième lieu, la philosophie politique traditionnelle de la Chine

met l'accent sur la recherche de la morale, notamment sur la morale de chaque classe de la société, dans le but de maintenir l'ordre du gouvernement de l'empereur. Dans la mesure où le système normatif de principes et obligations moraux se présente comme le moyen le plus courant et évident dans le cadre de la culture traditionnelle chinoise.

Le fondateur de la pensée de « *la souveraineté divine* », le confucianiste que nous venons de citer dans le paragraphe précédent, propose pour la première fois dans l'histoire de la tradition chinoise un système strict quant aux obligations humaines en société. A savoir « *les trois rapports moraux cardinaux de l'ordre social et des cinq vertus constantes* » qui correspondent aux vertus énumérées par Confucius lors de la recherche des relations sociales.

Concrètement, « *les trois rapports moraux cardinaux de l'ordre social* » désignent l'empereur comme guide du sujet, le père comme guide de sons fils, le mari comme guide de sa femme, selon lesquels la souveraineté, le patriarcat, ainsi que l'autorité du mari sont fondés comme principes directeurs de la société de l'empire céleste. Cela est proposé pour consolider l'échelle sociale, mais c'est aussi une aide pour maintenir les vertus humaine en société, dans la mesure où, à partir de ces principes directeurs, « *les cinq vertus constantes* » sont déterminées comme les suivantes : bienveillance, rigueur, rite, sagesse, fidélité. Grâce auxquelles, chaque classe respecte son propre principe en participant à l'harmonie de la société. Selon Dong Zhongshu, l'autorité de l'empereur représente le côté principal et positif, quand le sujet, le fils, la femme désignent le côté de l'esclavage, ce qui reflète la distinction du « *Yin* » et

du « *Yang* »²⁵¹, selon laquelle l'empereur se retrouve toujours dans la position dominante, et les autres se présentent par conséquent comme subordonnés. Ces trois principes moraux assurent d'un côté l'autorité de la souveraineté, et se présentent par ailleurs comme le fondement des vertus constantes de la vie sociale.

En effet, l'importance de la morale commence à être repérée à l'époque de Zhou, à savoir dans l'œuvre classique du confucianisme *Le Classique des rites*²⁵².

*« Le Sage-Roi de l'Antiquité, désirant rayonner de sa puissance dans le monde commençait par bien gouverner son royaume. Désirant bien gouverner son royaume, il commençait par accorder sa famille. Désirant accorder sa famille, il commençait par réformer sa personne. Désirant réformer sa personne, il commençait par rectifier son cœur. Désirant rectifier son cœur, il commençait par purifier ses désirs. Désirant purifier ses désirs, il commençait par approfondir ses connaissances. Approfondir ses connaissances, c'est sonder les choses ».*²⁵³

Ici nous constatons que la gouvernance de l'Etat dépend principalement du perfectionnement de soi-même dans la perspective de la morale et de la connaissance. Autrement dit, la sagesse de l'empereur se présente comme fondement de la gouvernance de l'Etat. Cette tradition est développée par Zhu Xi qui représente le néoconfucianisme sous les Song du sud. Concrètement, Zhu Xi croit que la « *raison* » des

²⁵¹ Dans la philosophie chinoise, le **yin** et le **yang** sont deux catégories complémentaires, que l'on peut retrouver dans tous les aspects de la vie et de l'univers. Cette notion de complémentarité est propre à la pensée orientale qui pense plus volontiers la dualité sous forme de complémentarité.

²⁵² 礼记.

²⁵³ 古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。

choses existe avant même leur apparition et en gouverne le mouvement et les changements. Dans la mesure où il prône l'acquisition des connaissances par l'observation de la quintessence des choses²⁵⁴. En considérant l'importance de la connaissance et par conséquent du perfectionnement de soi-même, Zhu Xi succède au système strict des principes sociaux proposé par Dong Zhongshu en vue de souligner l'importance de la vertu au sein de la vie sociale. « *Les trois rapports moraux cardinaux de l'ordre social et des cinq vertus constantes* » se transmettent comme idéologie orthodoxe à partir des Han et de toutes les dynasties suivantes. Ainsi l'attention à la morale au sein de la gouvernance de l'Etat.

En troisième lieu, la philosophie politique traditionnelle ne néglige pas l'existence du peuple, dans la mesure où le renforcement de la démocratie coexiste avec celui de la souveraineté.

Selon les pensées que nous avons citées dans le 1^{er} chapitre et celles des paragraphes précédents, nous constatons bien l'attention des confucianistes au renforcement de la souveraineté lors de leurs recherches philosophico-politiques. Mais, en effet, la considération du peuple ne manque pas dans la culture traditionnelle chinoise, les confucianistes font beaucoup d'efforts à ce sujet, parmi lesquels, Mencius qui traite ce sujet systématiquement sous deux aspects.

Mencius considère que le peuple est le fondement dans le cadre de la gouvernance de l'Etat, dans la mesure où le peuple possède une position plus importante que celle de l'empereur. « *Le peuple possède la position la plus importante, par rapport au Ciel²⁵⁵ et l'empereur dans le cadre de la*

²⁵⁴ 格物致知.

²⁵⁵ Représente dieu.

gouvernance de l'Etat. Alors l'empereur acquiert l'autorité à la condition qu'il subviennne aux besoins du peuple, les vassaux gagnent leur statuts s'ils correspondent à la demande de l'empereur »²⁵⁶. Par conséquent, Mencius rajoute que le soutien du peuple joue un rôle décisif au sein de la souveraineté de l'empereur. A savoir : « les tyrans Jie et Zhou²⁵⁷ perdent leur souveraineté car ils ne se soucient pas des intérêts du peuple. En perdant le soutien du peuple, ils perdent leur souveraineté de la gouvernance. Le seul moyen de maintenir la souveraineté de l'empereur, c'est de gagner le ferme soutien du peuple »²⁵⁸. Ici nous voyons bien que selon Mencius, le peuple dispose d'un statut plus important lors de la gouvernance de l'Etat.

De même, d'après Mencius, compte tenu de l'importance du peuple, l'empereur doit effectuer « *la gouvernance de la bienveillance* »²⁵⁹. Concrètement, il faut tout d'abord s'assurer que chaque membre de la société possède sa propre part de terre cultivée, pour que le peuple puisse être bien nourri et en n'ait pas de souci de nourriture ni d'habillement. Ensuite, Mencius précise qu'il faut écouter les demandes du peuple dans le but de lui rendre plus de services. Et encore, selon Mencius il faut mettre plus de considération dans l'éducation, par exemple, fonder plus d'établissements éducatifs, afin d'améliorer la moralité de toute la société. Tout bien considéré, l'importance du peuple décide que le bien-être du peuple se présente comme fondement lors de la gouvernance de l'Etat.

Ici nous constatons que l'existence du peuple est bien présente dans

²⁵⁶ 民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫。

²⁵⁷ Deux empereurs à l'époque d'avant l'Empire unifié, qui sont connus par leur mesure de tyrannie.

²⁵⁸ 孟子曰：“桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣”

²⁵⁹ 仁政. Il vient de la vertu « *bienveillance* » de Confucius. il désigne les mesures politiques qui favorisent le bien-être du peuple.

la culture traditionnelle chinoise. Cependant il faut remarquer que « *la politique de la bienveillance* » d'après Mencius est différente de celle de Confucius, bien que Mencius soit connu comme le successeur de ce dernier. Concrètement, « *la politique de la bienveillance* » de Confucius est proposée afin de sauver l'ordre social de l'effondrement, dans la mesure où ses mesures politiques protègent les intérêts de la classe gouvernante plutôt que ceux du peuple. Au contraire, la politique de la bienveillance de Mencius vise totalement les besoins du peuple, afin de montrer l'importance du peuple lors de la gouvernance de l'Etat pour aller vers la société harmonieuse. C'est aussi pourquoi, la pensée de Mencius ne gagne jamais le statut dominant dans l'histoire de l'empire céleste. Aucun empereur ne favorise sa pensée privilégiant radicalement l'intérêt du peuple, notamment l'empereur Zhu Yuanzhang des Ming, retire Mencius du sanctuaire confucéen en le critiquant fortement. Ce que nous devons souligner ici sur l'importance de l'existence du peuple dans le cadre de la philosophie politique traditionnelle chinoise, c'est que la considération du peuple est constante dans l'histoire de la Chine.

Au final, la philosophie politique traditionnelle recherche l'unité de l'Etat comme but définitif, dans la mesure où l'Etat est toujours assimilé à une famille, ce qui requiert une unification de l'Etat. Cependant, les idéologies présentent la même tendance que la politique, au sein de laquelle le confucianisme gagne progressivement le statut dominant parmi les pensées traditionnelles diverses.

Après avoir été confronté aux écoles de pensée concurrentes pendant la Période des Royaumes Combattants et violemment combattu sous le règne de Qin Shi Huang, le confucianisme devient l'idéologie

orthodoxe de l'Etat. Dans la mesure où la centralisation du pouvoir atteint un sommet dans l'histoire de l'empire céleste, le régime politique du centralisme se forme en tant que modèle qui persiste pendant presque deux millénaires, la communauté de la culture traditionnelle chinoise se définit en appuyant la nation des Han, la gouvernance de l'Etat retrouve une stabilité grâce à laquelle l'économie progresse paisiblement. En ce sens, Dong Zhongshu, en tant que représentant du confucianisme des Han, et hériter de la tradition du confucianisme classique, ouvre une nouvelle situation de progrès. Cela inspire en même temps les dynasties suivantes qui donnent la préférence à l'unité de l'Etat ainsi qu'à l'idéologie. Ainsi après les années de préparation et développement idéologiques du confucianisme classique, comme les écoles de pensées concurrentes, le confucianisme gagne un statut dominant comme pensée officielle, en proposant l'unification dans la perspective politique. Grâce à l'effort de Dong Zhongshu, l'unification de l'Etat ainsi que l'idéologie ouvrent une époque prospère pour l'économie, le politique ainsi que le développement intellectuel, selon lesquels l'unification commence à dominer l'histoire de l'empire céleste jusqu'au vingtième siècle.

Tout bien considéré, la philosophie politique manifeste quatre caractéristiques importantes, à savoir : la divinité de la souveraineté, l'attention à la moralité, le renforcement de l'existence du peuple et la préférence de l'unification. Parmi celles-ci, il existe des ressemblances par rapport à celles de l'Occident, mais en même temps, des différences non négligeables. Nous allons effectuer une mise en regard entre les cultures afin de clarifier ces relations multiples.

4.3.2 La mise en regard des cultures

D'abord, la philosophie politique traditionnelle de la Chine ne fait pas beaucoup d'efforts sur la discrimination ami/ennemi, ce qui est l'inverse de la philosophie politique de l'Occident. Concrètement, la première ne distingue l'ami et l'ennemi que sur la différence de frontière, dans la mesure où le concept de l'ennemi ne représente que l'ennemi public de l'Etat.

En deuxième lieu, la philosophie politique traditionnelle de la Chine renforce la divinité de la souveraineté en vue de maintenir la succession du pouvoir selon l'origine de la consanguinité, qui correspond à la demande de l'empire céleste. Cependant nous trouvons la même tendance dans l'histoire de l'Occident avec sa notion de droit divin. Nous constatons ici la ressemblance plutôt que la différence entre les cultures, bien que la tradition chinoise propose la divinité de la souveraineté en vue de renforcer l'autorité de l'empereur, quand la tradition occidentale vise à renforcer la divinité de Dieu.

Ensuite, la philosophie politique traditionnelle renforce la souveraineté sans ignorer la sollicitude envers le peuple. Ce qui existe également dans la philosophie politique de l'Occident. Les mesures de « *la politique de la bienveillance* » montrent que la considération de l'existence du peuple ne manque pas dans la culture traditionnelle de la Chine. De même la signification de la fraternité universelle et de la société harmonieuse de Mo Tzu ne perdent pas leur valeur face aux recherches de l'égalité et de la démocratie dans la philosophie politique occidentale.

Au final, selon la considération sur la morale, notamment les

systèmes qui définissent les principes humains de la société, la tradition chinoise cherche en effet un état idéal de la société, au sein de laquelle chaque classe se charge de ses affaires ce qui la dirige vers l'harmonie de la société humaine. A partir du concept de la société harmonieuse, nous pouvons développer une théologie qui ressemble à celle de Derrida.

Concrètement, l'harmonie de la société se présente comme le fondement de la démocratie, la fraternité, ainsi que de la paix, dans la mesure où cela permet de remédier à la violence qui se cache dans le concept de démocratie etc. En même temps, le concept de la société harmonieuse ne perd pas sa valeur parce qu'il est né dans l'empire céleste. Nous ne devons pas nier sa signification par l'excuse qu'il avait rendu service au souverain autoritaire, car sa sollicitude de l'ordre social ne détruit pas son influence quant à l'instruction de la gouvernance de l'Etat. De même, la société harmonieuse se présente comme concept supplémentaire de la République Populaire de la Chine, dans la mesure où la stabilité et le développement possèdent une position en prime lors de la construction de la République. Ce qui signifie que le concept de la société harmonieuse ne perd pas sa valeur avec le développement de la société, malgré sa longue histoire à l'époque du centralisme.

En considérant sa valeur à l'époque contemporaine, nous pouvons faire une mise en regard avec le concept de l'harmonie de la société et *la démocratie à venir* de Derrida. Comme nous l'avons indiqué dans la partie précédente de ce chapitre, « *la démocratie à venir* » est comme une revanche sur la démocratie actuelle qui coexiste avec la violence. En suivant les caractéristiques de la nouvelle amitié derridienne, nous constatons que la démocratie est destinée à prendre en considération chaque individu, ce

qui représente une fraternité universelle et une paix perpétuelle. Cependant, l'harmonie sociale vise également chaque membre de la société, dans la mesure où la coopération entre les êtres humains domine le développement de la société. Comme nous n'avons pas encore développé la recherche sur « *la démocratie à venir* », sa relation avec l'harmonie sociale apparaît un peu abstraite et superficielle, mais au moins nous pouvons affirmer, comme dans le premier chapitre que la connexion entre la nouvelle amitié et l'harmonie sociale est évidente, et convaincante.

Il nous faut maintenant en venir à « *la démocratie à venir* » de Derrida afin d'approfondir la mise en regard entre la société harmonieuse de la culture traditionnelle chinoise et la démocratie authentique de la culture de l'Occident. Donc dans le chapitre suivant, en vue de continuer la recherche de la philosophie politique de Derrida, ainsi que la mise en regard des deux cultures, nous allons traiter spécifiquement le sujet de la démocratie dans le cadre du politique ainsi que de la politique.

CHAPITRE V

La démocratie à venir

Ici, au tout début de ce chapitre qui va traiter de la démocratie dans le cadre de la philosophie politique, nous voulons préciser avant tout la logique du raisonnement de Derrida pour parvenir au sujet de la démocratie au sein de la recherche du politique fondée sur le terme de l'amitié, en vue de souligner la continuité de la pensée de Derrida, et résumer sa manière d'aborder la politique. En effet, nous pouvons clarifier l'ordre de ses idées selon trois aspects.

Tout d'abord, la transition de l'amitié dans le cadre de la morale à la démocratie dans le domaine du politique, se présente comme la première logique de pensée lors de la recherche de la philosophie politique de Derrida. Comme nous l'avons indiqué dans les chapitres précédents, selon Derrida, toutes les relations humaines trouvent leur définition dans le terme de l'amitié, puisque l'amitié en tant que terme philosophique désigne une signification plus riche dans l'histoire de l'Occident qu'à l'époque contemporaine. Par exemple, le terme de l'amitié à l'époque antique, à savoir la *philia* prend en considération l'amitié fraternelle en vue de renforcer la ressemblance entre amis, au sein de laquelle la fraternité joue un rôle indispensable au sein des relations humaines à l'époque

antique. De même, l'amitié divine qui prône l'amour universel met en avant la fraternité comme définition incontournable lors de la recherche de l'amitié. Jusqu'ici, la fraternité qui se présente aussi comme un concept clé dans le cadre du politique moderne apparaît déjà dans le domaine de la morale. En ce sens, Derrida propose que toutes les relations sociales politiques trouvent en effet leur origine théorique dans le domaine de la morale, notamment dans le terme de l'amitié. Dans la mesure où l'égalité, la fraternité, la démocratie etc. qui traitent des relations humaines en société peuvent revenir au terme de l'amitié afin de rétablir une nouvelle logique qui favorise la justice de l'humanité. C'est aussi pourquoi Derrida appelle à revenir au domaine de la morale pour que les troubles politiques puissent trouver une solution radicale. Donc la transition de l'amitié en tant que terme de la morale à la démocratie du politique se présente comme la première logique lors de la recherche de la philosophie politique de Derrida.

Ensuite, la situation politique complexe de notre époque, à savoir la violence qui existe légalement au nom de la démocratie, stimule la méditation politique objective de Derrida dans une perspective philosophique, en vue de saisir la racine théorique enrichissant ses analyses dans l'actualité politique. Par rapport à la transition de la morale au politique, Derrida considère qu'il faut revenir à la perspective de la morale afin de redéfinir l'égalité entre les êtres humains. C'est-à-dire qu'il faut retourner à « *l'état de nature* »²⁶⁰ où chaque individu se présente comme membre unique de l'humanité, en vue de montrer la singularité

²⁶⁰ Notion de philosophie politique forgée par les théoriciens du contrat à partir du XVII^e siècle. Elle désigne la situation dans laquelle l'humanité se serait trouvée avant l'émergence de la société, et particulièrement avant l'institution de l'État et du droit positif. Les théoriciens du contrat, tels que Hobbes, Locke, Rousseau ont tous traité de cette notion.

individuelle, dans la mesure où l'égalité est réservée à chaque individu. En ce sens la consanguinité, la nationalité, et les facteurs de ressemblance ne seraient plus valables lors de la communication humaine. Ce qui permet d'éviter la discrimination ami/ennemi qui conduit à la distinction des frontières ainsi qu'à la limitation de la démocratie. Ainsi la violence politique qui existe légalement au nom de la démocratie incite Derrida à revenir à la morale en vue de redéfinir la politique qui amène à une démocratie authentique.

Au final, la mise en regard entre les cultures, que nous sommes en train d'étudier, nous encourage à relier la culture sinologique à la culture occidentale, dans la mesure où nous constatons que l'état idéal du confucianisme, à savoir la société de l'harmonie, se présente comme un concept politique qui correspond à la démocratie authentique proposée par Derrida. En considérant que la société de l'harmonie est définie selon les recherches dans le cadre de la morale, par exemple, les rapports moraux cardinaux de l'ordre social, les vertus constantes de l'humanité, les principes de *Junzi* etc. nous font admettre que le retour du politique à la morale soit un chemin raisonnable lors de la recherche de la philosophie politique. En ce sens, le fait que Derrida cherche une résolution à la politique dans le domaine de la morale, notamment par le terme de l'amitié, reflète en même temps la communion entre les cultures, dans la mesure où le développement de l'humanité partage en effet la même logique, bien que les cultures orientale et occidentale appartiennent à des traditions différentes. Lors de cette recherche entre les cultures du retour du politique à la morale qui apparaît évident et juste, nous mettons la mise en regard entre les cultures comme la

troisième logique au sein de la recherche de la philosophie politique de Derrida.

Ces trois logiques se présentent parallèlement dans notre recherche, chacune représente une perspective de recherche. Ce qui nous a permis d'effectuer notre recherche pas à pas dans les chapitres précédents.

Concrètement, nous avons suivi tout d'abord, dans les 1^{er} et 2^{ème} chapitres, la logique de la transition de la morale au politique de Derrida, en étudiant le terme de l'amitié en tant qu'origine des relations sociales, dans la mesure où l'amitié de la tradition antique, chrétienne, rationnelle, sont toutes traitées dans notre recherche ainsi que l'amitié canonique dans l'histoire de l'Occident. Par conséquent, les caractéristiques de l'amitié canonique occidentale apparaissent au fur et à mesure de notre dissertation, selon lesquelles Derrida précise que la préférence de la ressemblance domine la définition de l'amitié canonique occidentale. En ce sens, l'amour universel ne retrouve pas sa légitimité dans la même communauté, dans la mesure où la tendance de la fraternité conçue dans l'amitié canonique favorise le soi-même en réprimant l'autrui et la différence. Selon cette dissymétrie l'amitié canonique « *se révèle comme un mode de compréhension qui règne sur la construction des modèles de l'organisation politique et du discours politique de l'Europe moderne, et plus précisément, de ceux sur la nation, la souveraineté nationale, la frontière nationale jusqu'à ceux sur la démocratie parlementaire et la politique de l'immigration* »²⁶¹. Face à la politique de la fraternité, l'égalité et la démocratie à l'intérieur de la frontière, Derrida nous propose de trouver une nouvelle amitié en vue de guider la construction des modèles de l'organisation politique, dans la mesure où

²⁶¹ Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, 2001. p 274.

l'égalité trouve sa légitimité dans tous les individus humains, la fraternité et la démocratie se développent en se dirigeant vers la société humaine du cosmopolitisme. Ainsi la transition du terme de la morale, à savoir l'amitié, à la médiation de la politique se présente comme la première logique que nous traitons dans cette recherche.

Ensuite, la pensée philosophico-politique venant de l'amitié qui traite de la relation ami/ennemi, ainsi que de la distinction allié-ennemi, influencent aussi la compréhension de la politique. Parmi les points de vue contradictoires, à savoir l'un qui insiste pour supprimer la discrimination ami/ennemi, et l'autre qui défend la discrimination ami/ennemi, Derrida cite le politicien Schmitt en vue de dévoiler la violence qui se cache derrière la coopération économique soutenue par le libéralisme. De plus, Derrida met l'accent notamment sur le phénomène « *anti-terrorisme* » dans la politique contemporaine qui renforce le fait que la violence coexiste au nom de la justice et la démocratie à l'époque contemporaine civilisée. Face à la politique contemporaine dominée par l'Etat voyou, pourquoi Derrida se porte-t-il pas sur la réforme politique, mais propose-t-il le retour au domaine de morale dans le but de trouver une solution ? Cela sera la première partie du 5^{ème} chapitre qui traitera de la démocratie dans le cadre de la politique. Nous allons constater que l'antagonisme au sein de la politique après la Guerre Froide elle-même, caractérisée par l'auto-immunité, domine la construction des modèles d'organisation politique. En considérant la politique de l'auto-immunité, Derrida précise qu'il faut revenir au domaine de la morale en repensant le terme de l'amitié, dans le but de reconstruire les relations humaines en société. Ainsi la réflexion sur la politique après la Guerre Froide se

présente comme la deuxième logique qui nous stimule pour réaliser la transition entre la morale et le politique.

Au final, étant donné que c'est une recherche comparative entre les cultures, la pensée sinologique traditionnelle se présente comme un côté incontournable dans notre recherche, au sein de laquelle nous constatons une tendance à la similarité dans plusieurs perspectives par rapport à la culture occidentale autour de politique de l'amitié de Derrida. Par exemple, la ressemblance joue aussi un rôle important lors de la définition de l'amitié authentique chinoise, qui ne diffère pas de l'amitié antique. L'image de frère se présente comme le moyen idéal pour exprimer l'essence de l'amitié, ce qui existe également dans l'amitié chrétienne ; de même la fraternité universelle de Mo Tzu dépasse la limite de la fraternité chrétienne en représentant une tendance du cosmopolitisme qui dans une certaine mesure correspond à « *la nouvelle amitié* » de Derrida, dans la mesure où « *la démocratie à venir* » retrouve des références dans « *la société de l'harmonie* » en tant qu'état idéal de la société humaine. De plus, l'essentiel de la culture sinologique, à savoir le confucianisme, est un système théorique qui concerne à la fois la morale et le politique, dans la mesure où la confusion de ces deux domaines différents fournit une théologie multiple à la politique. En ce sens, la mise en regard entre les cultures se présente comme la troisième logique qui facilite la transition entre la morale et le politique dans notre recherche autour de *Politiques de l'Amitié* de Derrida.

Tout bien considéré, dans ce chapitre qui traite spécialement de la démocratie dans le cadre de la politique, nous allons tout d'abord revenir aux propos de la démocratie actuelle qui conçoit la violence au nom de la

justice, en introduisant le concept de l'auto-immunité, en vue de dévoiler l'antagonisme de la démocratie à notre époque, dans la mesure où l'exigence de la démocratie authentique devient une tendance inévitable.

5.1 L'auto-immunité domine la politique actuelle

Comme nous l'avons indiqué dans le 4^{ème} chapitre, Derrida détecte un phénomène de dilemme, à savoir l'exercice de la violence au nom de la démocratie, à partir de la politique américaine dans le cadre des affaires internationales, notamment à partir de ses réactions politiques suite aux événements du « 11 septembre ». Cela est dans la même logique que celle de Schmitt quand il dévoile la violence politique du libéralisme. En même temps Derrida considère qu'il faut repenser la définition du terrorisme en introduisant le concept d'Etats voyous, en vue de dénoncer la faiblesse du politique contemporain. En effet, selon Derrida, la politique à notre époque est plus terrifiante qu'à n'importe quelle période dans l'histoire, car la politique après la Guerre Froide se présente comme le résultat de l'auto-immunité, dans la mesure où la violence politique trouve sa légitimité au nom de la démocratie et la justice. Ici, en vue de dévoiler le dilemme politique, et aussi de favoriser l'introduction du concept de l'auto-immunité, nous allons analyser la politique terrifiante de notre époque d'après le point de vue de Derrida.

5.1.1 La politique dont la violence trouve sa légitimité au nom de la démocratie.

Face aux événements du « 11 septembre » décrits comme un événement qui fera date dans l'histoire selon le gouvernement et les médias américains pour attirer l'attention internationale, Derrida précise que « le 11 septembre » est toujours présenté comme une attaque désastreuse venant de la force extrémiste islamiste Al-Qaïda, mettant en doute sa désignation de « *grand événement historique le plus grave après la Guerre Froide* » d'après les Etats-Unis. Dans la mesure où Derrida manifeste une grande sympathie et compassion envers le peuple qui souffre à cause de « la guerre anti-terrorisme » et « *Droit de l'hommisme* » lancées par les Etats-Unis, notamment envers le peuple du monde islamique. Puisque ces peuples ne partagent pas l'avantage de la mondialisation, au contraire, ils sont exclus du droit d'aller à la démocratie, surtout ils sont dépossédés de leurs ressources naturelles, par exemple, le pétrole de l'Irak, de l'Algérie, de l'Arabie saoudite etc. l'or de l'Afrique du sud. Par conséquent, le seul moyen par lequel ces peuples peuvent exprimer leurs sentiments face à l'ordre international injuste est de recourir à la force extrême violente, dans une certaine mesure aux activités du « terrorisme » comme indiqué ci-dessus.

Cependant, il ne faut pas confondre la compassion et la sympathie de Derrida envers le peuple et son attitude envers les associations du vrai terrorisme, par exemple Al-Qaïda. Selon Derrida, « *un mouvement représenté par Al-Qaïda n'a aucun avenir, même si malheureusement une criminalité haineuse*

et sans avenir peut devenir désastreuse »²⁶². En tant que philosophe, Derrida considère qu'il faut distinguer la compréhension envers le peuple et l'attitude envers les « terroristes ». Autrement dit, Derrida choisirait les Etats-Unis s'il avait à choisir entre les Etats-Unis et Al-Qaïda, dans la mesure où il approuve le principe de perfectibilité de la démocratie américaine sans approuver en quoi que ce soit la politique américaine. Ainsi selon Derrida, il faut condamner le terrorisme tout en considérant l'immense compassion à avoir pour les victimes des misères désastreuses.

Concrètement, Derrida exprime son point de vue par rapports au « *terrorisme* » selon quatre aspects :

Derrida précise en premier lieu qu'il n'approuve pas la légitimité du concept de « *la guerre contre le terrorisme* », car il ne s'agit pas d'une guerre. Selon Derrida « *il y a une histoire du concept de guerre et c'est fini, il n'y aura sans doute plus de guerre* »²⁶³, en considérant que la guerre signifie, selon le lexique et en droit européen, hostilités déclarées d'un Etat envers un autre. Et en effet il n'y a aucun Etat dans le politique contemporain qui soutien ou approuve le terrorisme du type Al-Qaïda. En ce sens, les attaques violentes, ainsi que les réactions politiques pour lutter contre le terrorisme ne sont pas des guerres. Ce que nous devons souligner, c'est lorsqu'il s'agit de terrorisme et anti-terrorisme, on parle « *donc d'hostilités, de conflits de forces qui font rage, qui sont plus graves, peut-être plus inquiétants que telle ou telle guerre internationale ou civile, mais ce n'est plus une guerre* ». Le gouvernement américain a exagéré et dénaturé les causes du terrorisme face à l'immense haine venue du monde islamique, dans la mesure où il

²⁶² Sylvain Bourmeau, Jade Lindgaard et Jean Max Colard, « *Si je peux faire plus qu'une phrase* », entretien avec Jacques Derrida. *Les Inrockuptibles*, avril 2004.

²⁶³ Ibid.

égare son peuple en appelant à une « *guerre contre le terrorisme* », dont nous n'arrivons pas à identifier qui est la cible, l'Etat-nation irakien ? L'Afghanistan ? Ou l'Irak ? Donc d'après Derrida, vu qu'aucun Etat ne soutient le terrorisme, nous ne devons pas approuver la définition de « la guerre contre le terrorisme » initiée par les Etats-Unis.

En deuxième lieu, en doutant de la légitimité de « *la guerre* », Derrida conteste aussi le concept de « *terrorisme* » défini également par les Etats-Unis. Selon Derrida, le mot « *terrorisme* » est aussi périmé. Comme nous l'avons indiqué dans le chapitre précédent, la « *terreur* » est un concept de Hobbes, pour lequel la terreur se présente comme un levier de tout gouvernement, « *comme le disait Benjamin, tout gouvernement prétend détenir légitimement le monopole de la violence* »²⁶⁴. Dans la mesure où chaque gouvernement s'appuie sur la terreur dans le but de maintenir l'ordre social. En ce sens, tout gouvernement représente le terrorisme à sa manière. De même, il existe des terrorismes plus graves que les événements du « 11 septembre » qui relèvent de la définition du terrorisme, par exemple, les bombardements persistants, la bombe atomique, l'arme nucléaire etc. qui provoquent des victimes en nombre incomparablement supérieur à ceux des Tours jumelles. En considérant que le concept traditionnel du terrorisme est essentiellement associé au concept de l'Etat, que la définition moderne du terrorisme ne dispose pas pour autant de preuves, Derrida estime que les événements concernant le « 11 septembre » représentent une autre situation, un autre champ, une autre histoire, il faut inventer d'autres mots, prendre conscience d'autres structures.

²⁶⁴ Ibid.

En troisième lieu, Derrida énonce qu'il condamne absolument le terrorisme du type Al-Qaïda, en choisissant les Etats-Unis s'il avait à choisir entre les deux. Puisque il n'ignore pas le principe de la perfectibilité dans la démocratie américaine.

« Pour moi, la démocratie : l'autocritique publique y est en droit possible, la perfectibilité y est ouverte à l'infini. Les Etats-Unis sont, certes, pour une part, coupables. Ils ont commis des actes de type génocidaire, à travers une histoire terrifiante dont on n'a pas fini de faire le procès (le traitement des Indiens, l'esclavage, les bombes atomiques ou les armes de destruction massive qu'ils sont les seuls dans l'histoire, à cette date, à avoir utilisées ou déclarées légitimes dans leur propre intérêt. On pourrait citer tant d'autres exemples de violences injustifiables après la deuxième guerre mondiale)...Mais en même temps, j'y insiste avec toute la force nécessaire, il serait honteusement injuste, odieux et ridicule de nier que les Etats-Unis ont aboli l'esclavage, ont tenté de réparer les violences faites aux Indiens, établi et fait progresser les droits civiques, le plus souvent respecté le Premier amendement de leur constitution (liberté de parole, liberté de la presse et d'expression publique de son opinion, séparation initiale de l'Eglise et de l'Etat---longtemps avant la France, même si le politique y est profondément marqué par la religiosité chrétienne). Ce pays et cette nation se savent perfectibles et soucieux d'un avenir plus démocratique, même si leur hégémonie économique et militaire est plus précaire qu'on ne le croit en général (d'où la crispation actuelle). C'est au nom de cet avenir démocratique que je me rangerais de ce côté-là, à l'inverse d'Al-Qaïda qui n'a à mes yeux, je le répète, aucun avenir. Les idéologies purement religieuses, ou prétendument religieuses, qui n'ont aucun modèle politique, qui ne font qu'opposer les croyants aux incroyants et appellent à exterminer tous les 'infidèles', je les crois condamnées à terme, même si elles peuvent pendant un

temps mettre le monde à feu et à sang. Dans une situation binaire, je voterais donc pour la démocratie américaine, mais vous voyez que l'essentiel pour moi, c'est de ne pas me laisser acculer à un tel choix. Il faut préparer d'autres voies »²⁶⁵.

Au final, selon Derrida, face au politique actuel, nous devons être plus vigilants que jamais, car les conflits politiques sont plus terrifiants qu'à n'importe quelle période dans l'histoire de l'Occident. Précisément, depuis la Grèce antique, le « politique » est toujours « associé à la polis, à la cité, c'est-à-dire aux frontières d'un Etat-nation localisé sur un territoire »²⁶⁶, dans la mesure où l'identification de l'ennemi apparaît dès le lancement du conflit. Mais après la Guerre Froide, le politique ne se forme plus « entre Etats », dans la mesure où l'ennemi reste obscur en ne se déterminant pas. Par exemple, « la guerre contre le terrorisme » vise au terrorisme, terme sous lequel n'importe quel Etat, association, personne ont la possibilité de devenir l'objectif ; de façon similaire, la guerre au nom des droits de l'homme peut également viser n'importe quel Etat ou personne. En ce sens, Derrida considère qu'à cause de l'indétermination de l'ennemi, le politique se présente comme une caractéristique terrifiante, « Schmitt disait que le politique se définit à partir de l'ennemi....mais il n'y plus, éthiquement, religieusement, politiquement d'ennemi identifiable. N'importe qui peut devenir un ennemi. C'est terrifiant, parce que la technologie au service de n'importe qui peut faire des ravages : soit avec des bombes classiques, soit avec des armes bactériologiques, chimiques, atomiques et même informatiques. On peut maintenant paralyser un pays entier et des armées à partir d'interventions subtiles dans l'appareil informatique.

²⁶⁵ Ibid.

²⁶⁶ Ibid.

Vision d'allure 'apocalyptique' »²⁶⁷. Donc selon Derrida le politique contemporain est plus terrifiant qu'à n'importe quelle période dans l'histoire, avec une possibilité de violence massive, surtout au nom de la démocratie.

Ici nous constatons que la politique se présente comme un dilemme, au sein duquel le principe de la perfectibilité de la démocratie et la violence terrifiante au nom de démocratie s'avancent parallèlement dans la société humaine.

Concrètement, d'un côté, la politique se dirige dans une certaine mesure vers la perfectibilité de la démocratie selon ses progrès durables. D'un autre côté, la politique ne se détache pas de l'influence de la superpuissance en représentant la démocratie à l'intérieur des frontières, dans la mesure où la violence peut même se produire en accompagnant le processus vers la perfectibilité de la démocratie. Par exemple, le droit de l'homme est originellement présenté dans le but de mieux favoriser l'égalité, la démocratie, la justice etc. mais il se présente aussi comme prétexte pour intervenir dans les affaires intérieures d'un autre pays, dans la mesure où « *le droit de l'hommisme* » remplace « *le droit de l'homme* ». D'après Derrida, il admet tout à fait qu'on défende les droits de l'homme, mais il est « *contre un 'droit de l'hommisme' qui se contenterait, par une référence purement formelle aux droit de l'homme, de masquer toutes sortes de problèmes politico-sociaux à la surface de la planète, en oubliant les droits de l'homme dans beaucoup de situation* »²⁶⁸. De façon similaire, nous sommes en principe pour l'ONU qui met la défense des droits de l'homme dans sa Charte, alors que nous pensons que l'ONU a beaucoup à améliorer et à transformer «

²⁶⁷ Ibid.

²⁶⁸ Ibid.

dans sa structure, dans sa constitution, ses pouvoirs législatifs et exécutifs, etc. »²⁶⁹.

C'est pourquoi Derrida voterait pour la démocratie américaine, dans le cas d'une situation binaire : soit la démocratie américaine, soit la violence d'Al-Qaïda, mais il ne veut jamais être acculé à un tel choix.

5.1.2 L'auto-immunité représente l'aporie au sein de la démocratie actuelle

Face à la démocratie américaine et à la violence d'Al-Qaïda, Derrida constate un phénomène politique étonnant : la société humaine guidée par la théologie de la démocratie, qui adopte tant de mesures politiques en vue de mieux réaliser la démocratie dans la pratique, arrive actuellement à une situation où dominant les « rogue States ». Cela représente la terreur la plus massive dans toute l'histoire. Selon Derrida, c'est l'auto-immunité de la démocratie qui décide de la politique actuelle, dans la mesure où l'histoire de la politique se présente comme un processus auto-immunitaire.

Derrida précise qu'un « *processus auto-immunitaire, c'est, on le sait, cet étrange comportement du vivant qui, de façon quasiment suicidaire, s'emploie à détruire 'lui-même' ses propres protections, à s'immuniser contre sa 'propre' immunité* »²⁷⁰. En effet, le concept « auto-immunité » est emprunté à la médecine, où l'auto-immunité désigne « *une confusion dans la cible* »²⁷¹, dans la mesure

²⁶⁹ Ibid.

²⁷⁰ Jacques Derrida, Jürgen Habermas, *Le « concept » du 11 septembre, dialogue à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*. Galilée. 2003. p 145.

²⁷¹ Simon Turcotte « Terrifiante auto-immunité : lettre à Jacques Derrida » dans « Contre jour : cahiers littéraires,

où « le système immunitaire, censé déployer ses défenses contre ce qui lui est étranger, ce qu'il reconnaît comme tel, s'en prend tout à coup à lui-même, aux tissus sains de l'hôte, aux tissus et aux organes du soi »²⁷². Les défenses sont toujours là, au sein du système immunitaire médical, déployées, actives, mais perverses, auxquelles Derrida compare la politique qui se présente comme une violence au nom de la démocratie. Il établit une analogie entre l'auto-immunité, terme médical à l'origine, et l'émergence du terrorisme et de la terreur dans le cadre du politique, bien qu'elles présentent une certaine ambiguïté au sein du système de fonctionnement.

Trois phénomènes en tant que représentants de l'auto-immunité dans la politique actuelle

Selon Derrida, il existe au moins trois événements politiques qui manifestent l'auto-immunité de la politique après la Guerre Froide.

(1) La montée d'un islamisme tenu pour anti-démocratique qui provoque le suspens d'un processus électoral de type démocratique lors de l'événement « algérien ». Concrètement, l'Algérie en tant que colonie de la France oppose l'Etat français à des indépendantistes au nom de la démocratie. Mais après la guerre en vue de fonder un Etat indépendant, l'Algérie suspend le processus électoral « *car le gouvernement algérien et une partie importante, quoique non majoritaire, du peuple algérien (voire de peuples étrangers à l'Algérie) ont considéré que le processus électoral engagé conduirait démocratiquement à la fin de la démocratie* »²⁷³. Donc les Algériens décident de

n °9, 2006. p.121-126.

²⁷² Jacques Derrida, Jürgen Habermas, *Le « concept » du 11 septembre, dialogue à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*. Galilée. 2003. p 145.

²⁷³ Ibid. p 57.

suspendre, du moins provisoirement, la démocratie dans la mesure où ils mettent en effet fin eux-mêmes à la démocratie. Selon Derrida, cet événement de la démocratie qui se détruit elle-même représente typiquement l'auto-immunité de la démocratie.

(2) Ensuite, Derrida considère que le fait que les totalitarismes fasciste et nazi arrivent légalement au pouvoir, représente aussi l'auto-immunité de la démocratie. Puisque les têtes de cette force du totalitarisme attirent certains peuples par ses discours captieux démagogiques, dans la mesure où ils prennent le pouvoir au cours de dynamiques électorales formellement normales et formellement démocratiques. D'après Derrida la montée légale, au nom de la démocratie, des totalitarismes fasciste et nazi, implique également l'auto-immunité de la démocratie.

(3) Au final, comme nous l'avons implicitement formulé depuis le 4^{ème} chapitre, Derrida précise que les événements du « 11 septembre » représentent totalement l'auto-immunité de la démocratie. D'un côté, les Etats-Unis sont dans une certaine mesure responsables de cette attaque, car les assaillants sont entraînés à l'intérieur des Etats-Unis, ils ont détournés des avions américain en plein vol, en utilisant également la technique américaine, ce qui signifie que les Etats-Unis ne peuvent pas être exonérés de cet événement de « *terrorisme* », bien que les victimes de cet événement se composent principalement du peuple américain. D'un autre côté, après le « 11 septembre », le gouvernement américain accède lui-même au terrorisme, par exemple, la police dispose de plus de pouvoir sur l'enquête publique ou personnelle, le gouvernement met davantage en pratique les actions des « *rogue States* » en vue de se protéger

etc. C'est dans cette mesure que les Etats-Unis deviennent plus terrifiants par le terrorisme étatique.

Ici nous constatons que Derrida associe l'auto-immunité à la démocratie actuelle, dans la mesure où il précise que la démocratie présente souvent une caractéristique suicidaire en elle-même. Selon Derrida, l'auto-immunité est l'origine déterminée de la politique après la Guerre Froide. Il réalise une recherche philosophique sur l'auto-immunité de la politique en vue d'accéder à l'essence de la démocratie actuelle.

La terreur de l'auto-immunité du point de vue philosophique

Derrida nous précise que la caractéristique de l'auto-immunité renforce à la fois la terreur de la politique dans la perspective philosophique, car l'agression suicidaire, le traumatisme indéterminé dans l'avenir, l'ennemi anonyme, le développement de la technologie des armes de destruction massive, etc. représentent la politique de la terreur la plus grave. Selon Derrida, il existe trois aspects qui aident à comprendre la terreur de la politique après la Guerre Froide au sens philosophique, dans la mesure où Derrida utilise « *Trois temps, trois réflexe et réflexion* »²⁷⁴ en vue de révéler la signification philosophique de la politique auprès l'auto-immunité.

En premier lieu, Derrida considère que le premier symptôme d'auto-immunité émane du fait que la force d'attaque vient effectivement

²⁷⁴ Dans le « concept » du 11 septembre, Derrida utilise respectivement « premier temps, première auto-immunité. Réflexe et réflexion », « deuxième temps, deuxième auto-immunité. Réflexe et réflexion », « troisième temps, troisième auto-immunité. Réflexe et réflexion » lors de sa dissertation sur la réflexion de l'auto-immunité dans le cadre du politique.

de l'intérieur au lieu de l'extérieur. Autrement dit, à partir de l'auto-immunité, le sujet et l'objet de l'agression se superposent en tant qu'un être responsable de l'agression elle-même. En ce sens, l'auto-immunité se manifeste inévitablement comme caractère suicidaire. Par exemple, dans le « 11 septembre », les assaillants d'Al-Qaïda réalisent en apparence un acte suicidaire, dans la mesure où ils « *sont apparemment sans force propre mais qui trouvent le moyen, par la ruse et le déploiement d'un savoir high-tech, de s'emparer d'une arme américaine, dans une ville américaine, sur le sol d'un aéroport américain* »²⁷⁵. Cela conduit au suicide les membres d'Al-Qaïda qui effectuent les attaques, se produisant à la fois au détriment massif du peuple américain ainsi que sur le territoire intérieur américain. Nous associons normalement le suicide à ces assaillants. Mais selon Derrida, le « 11 septembre » est effectivement un suicide des Etats-Unis. Puisque les événements du « 11 septembre » sont totalement un acte américain. Par exemple, les assaillants se composent d'immigrés islamiques aux Etats-Unis, ils se forment, se préparent à leur action aux Etats-Unis, aidés par les Etats-Unis, dans la mesure où ils profitent de l'appui de l'armée américaine, de l'aéroport américain, de la technique américaine etc. Autrement dit, ce sont les Etats-Unis qui accueillent, arment, entraînent originellement les forces d'agression, dans la mesure où « *auparavant, n'oublions pas que les Etats-Unis ont préparé le terrain et consolidé les forces de l'adversaire : en formant des gens dont un 'Ben Laden' représente le type éminent, en créant d'abord des situations politico-militaires favorables à leur surgissement et à leur retournement* »²⁷⁶. En considérant que la

²⁷⁵ Jacques Derrida, Jürgen Habermas, *Le « concept » du 11 septembre, dialogue à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*. Galilée. 2003. p 146.

²⁷⁶ *Ibid.* p 147.

force d'agression vient de l'intérieur au lieu de l'extérieur, nous constatons une caractéristique suicidaire de l'auto-immunité dans la politique après la Guerre Froide. Dans la mesure où ce processus de suicide s'aggrave inconsciemment sans moyen de cessation. Ainsi Derrida associe la politique à l'auto-immunité suicidaire afin de renforcer la terreur lors de sa recherche du politique.

En deuxième lieu, à partir de l'auto-immunité de la politique, Derrida se sert du mot « traumatisme » en vue de souligner la terreur de la politique, dans la mesure où l'événement inconnu dans l'avenir, la menace potentielle, l'ennemi anonyme etc. jouent chacun un rôle important.

Concrètement, Derrida se sert tout d'abord de la définition de l'événement traumatique en vue de désigner la politique dont la menace la plus terrifiante arrive toujours abruptement dans l'avenir. Selon Derrida, « *tout événement digne de ce nom, même s'il est 'heureux', garde en lui quelque chose de traumatisant. Toujours il inflige une blessure au temps courant de l'histoire, à la répétition comme à l'anticipation ordinaire de toute expérience* »²⁷⁷. En ce sens, un événement traumatique n'est pas seulement une icône dans la mémoire comme tous les événements ordinaires. Au contraire, Derrida nous conseille de repenser la temporalisation d'un traumatisme afin d'accéder à l'essence de l'événement traumatique. C'est-à-dire, il nous faut revenir à la pensée concernant la temporalisation chez Husserl ou chez Heidegger, chez qui la temporalisation ne se présente pas comme un processus du passé, du présent et de l'avenir en tant que trois éléments de démarcation. Au contraire, l'avenir est toujours entrain

²⁷⁷ Ibid. p 148.

d'arriver dans la mesure où le passé porte toujours l'avenir. En ce sens, l'événement traumatique est digne de ce mot à condition qu'il soit à la fois dans le passé et dans l'avenir, car c'est l'avenir au lieu du présent ou du passé qui détermine l'inappropriabilité de l'événement. Dans la mesure où la terreur qui pourrait arriver représente une terreur plus grave que celle qui est déjà arrivée. C'est pourquoi Derrida énonce qu' « *il nous faut penser autrement la temporalisation d'un traumatisme si nous voulons comprendre en quoi le '11 septembre' ressemble à un major event* »²⁷⁸.

*« Je précise. Il s'agit d'un trauma, et donc d'un événement, dont la temporalité ne procède ni du maintenant présent ni du présent passé, mais d'un im-présentable à venir. Une arme blesse et laisse à jamais ouverte une cicatrice inconsciente ; mais cette arme est terrifiante parce qu'elle vient de l'avenir, d'un avenir du futur antérieur ».*²⁷⁹

Donc à partir de la temporalisation, Derrida considère que le traumatisme se produit en effet par l'avenir, car la blessure indéterminée dans l'avenir peut être plus terrifiante, quand ce qui s'est déjà passé ou même vient de se passer ne recommencera plus en tant qu'état fini, bien qu'il représente quand même une chose grave, ou un crime terrible, une douleur sans fond etc.

En suivant la définition de l'événement traumatique selon la temporalisation philosophique, Derrida énonce que la terreur terrifiante dans l'avenir vient aussi du progrès de la technique, par exemple, la menace d'agression chimique, bactériologique, notamment nucléaire, force dont il est difficile de mesurer les degrés et les formes, ainsi que la responsabilité de cette dissémination. Donc le traumatisme ne se situe pas au passé ou au présent, en revanche il se trouve dans l'avenir «

²⁷⁸ Ibid. p 148.

²⁷⁹ Ibid. p 148.

imprésentable » dont la menace mortelle est capable de frapper un jour « *la tête de l'Etat-nation souverain par excellence* »²⁸⁰.

De même, Derrida précise que l'ennemi anonyme aggrave également la terreur venant de la politique auto-immunitaire, dans la mesure où la politique menée après la guerre froide est plus cruelle que la guerre froide elle-même. Concrètement, d'une part, après la Guerre Froide terminée par la victoire du camp des Etats-Unis, en raison de la perte de l'équilibre militaire réciproque entre les deux grandes puissances (les Etats-Unis et L'URSS) avec l'effondrement de l'ordre mondial bipolaire. Dans la mesure où la tendance à la multi-polarisation, dont certains états disposent secrètement de la technique nucléaire, présente la possibilité de provoquer des conflits divers. D'une autre part, après la Guerre Froide, la menace nucléaire, ou la menace de guerre totale vient de forces anonymes plutôt que d'Etats-nations. En ce sens, l'hostilité politique devient absolument imprévisible et incalculable, ce qui implique l'agression inconnue qui est capable de frapper un jour n'importe quel Etat. Ainsi selon Derrida, la terreur de l'auto-immunité après la guerre froide est plus grave que la guerre elle-même.

De plus, Derrida fait ressortir un autre paradoxe dans le cadre de la deuxième réflexion sur l'auto-immunité. A savoir qu'en accompagnant le processus de temporalisation qui renforce la terreur de la politique de l'auto-immunité, il existe un autre système contraire par lequel l'identification du terrorisme devient de plus en plus obscure. Concrètement, la violence venant de la terreur est certes la pire de toutes, car elle « *touche à l'inconscient géopolitique de tous les vivants et y laisse des traces*

²⁸⁰ Ibid. p 150. *La tête* désigne ici l'intention du « 11 septembre », allusion aux responsables du Congrès réunis dans un même lieu au même moment face à l'attaque inattendue.

indélébiles »²⁸¹, dans la mesure où le traumatisme inconnu dans l'avenir représente une terreur absolue. Mais les événements, même les grands événements, comme ceux du « 11 septembre » peuvent paraître de plus en plus inconscients, inconsistants voire oubliés, à cause de l'invisibilité anonyme de l'ennemi et de l'origine indéterminée de la terreur, par exemple l'absence d'identité individuelle ou étatique du terrorisme. Ainsi à cause de la difficulté de se représenter le terrorisme, le traumatisme politique sera très probablement oublié ou négligé dans l'histoire de l'humanité, bien qu'il représente l'origine de la terreur politique.

En troisième lieu, Derrida associe l'auto-immunité à l'origine du « *cercle vicieux de la répression* »²⁸². C'est-à-dire, en raison de l'absence d'identité individuelle ou étatique du terrorisme, les Etats-Unis et ses alliés en tant que camp de la victoire dans la Guerre Froide peuvent viser n'importe quel Etat-nation au nom de « la guerre contre le terrorisme » ou « la protection des droits de l'homme », « la mondialisation » etc. Cependant, les « bombardements » qui résultent des actions en vue de lutter contre le terrorisme et de protéger les droits de l'homme ne sont pas assez « *intelligents pour éviter que les victimes (militaires et/ou civiles, autre distinction de moins en moins fiable) ne répliquent, en personne ou par délégation, parce qu'elles auront beau jeu de présenter comme des représailles légitimes ou du contre-terrorisme* »²⁸³. En ce sens, les conflits continuent à l'infini, dans la mesure où l'identification du terrorisme apparaît de plus en plus obscure. Ainsi selon Derrida, la troisième réflexion sur l'auto-immunité se présente comme un cercle vicieux de la répression, ce qui augure mal de

²⁸¹ Ibid. p 151.

²⁸² Ibid. p 152.

²⁸³ Ibid. p 152.

la politique actuelle.

Tout bien considéré, nous constatons que Derrida compte trois *temps* dans la crise auto-immune qui a pour symptôme le « 11 septembre ». Il se sert d'abord de la Guerre Froide qui représente un conflit « dans la tête » plus que sur la terre ou dans les airs, en vue de montrer que la violence du « 11 septembre » donc « la guerre contre-terrorisme » est encore plus totale que celle dans la Guerre Froide. Ensuite, Derrida énonce dans un deuxième *temps* que la politique auto-immunitaire est « *pire que la guerre froide* » d'un point de vue historique, philosophique ou psychologique, car suite à la disparition d'un équilibre précaire entre les deux superpuissances, « *aucun équilibre avec le terrorisme ne peut se concevoir, puisque la menace ne vient pas d'un Etat mais de forces imprévisibles et responsabilités changeantes* »²⁸⁴. De même, dans un deuxième *temps*, ce qui est pire que la Guerre Froide, c'est la temporalité du traumatisme qui s'oriente vers l'avenir, dans la mesure où la désignation des attentats par une date, à savoir « le 11 septembre », qui donne l'illusion qu'elle était finie, détruit en effet sa signification politique, même si la tragédie continue. Au final, Derrida associe la maladie auto-immune au « cercle vicieux de la répression », par lequel la politique manifeste une caractéristique de plus en plus complexe et violente. Selon Derrida, ces trois ressources de la terreur ne se distinguent pas, en s'accumulant et se surdéterminant.

²⁸⁴ Ibid. p 216.

5.1.3 L'idéologie canonique de l'Occident n'aide pas à enrayer la maladie de l'auto-immunité

En considérant la terreur de la politique dominée par l'auto-immunité, il faut trouver une nouvelle démocratie qui peut éliminer la maladie auto-immunitaire.

Selon Derrida, il est impossible de s'enfermer dans le cadre du politique en cherchant un nouveau type de politique détachée de l'auto-immunité. Puisqu'en tant que produit de l'idéologie philosophico-historique de l'Occident, l'ordre politique doit revenir à la perspective morale et philosophique dans le but d'accéder à l'origine de l'auto-immunité. En ce sens, nous devons faire un retour à l'idéologie philosophique, morale et historique en vue d'éclairer la logique du système théorique de la politique, avant de présenter le concept de « *la démocratie à venir* ».

Derrida précise que le politique occidental suit principalement deux tendances idéologiques de l'Occident, à savoir le rationalisme du siècle des Lumières, et la tradition chrétienne dans le cadre de la philosophie.

Certes, le cosmopolitisme de la philosophie politique kantienne et la tolérance chrétienne se présentent directement comme fondement de la politique moderne en influençant la formation de l'ordre politique, dans la mesure où ces deux systèmes idéologiques sont également utilisés en tant que contre-mesures face à la violence étatique ou internationale dans le cadre du politique. Ainsi le rationalisme et le christianisme sont initialement du point de vue de la démocratie.

Mais, en considérant que la politique manifeste une violence de la

terreur plus grave que les guerres mondiales ou la Guerre Froide, Derrida énonce que le cosmopolitisme et la tolérance n'aident pas à surmonter l'auto-immunité politique, bien qu'ils prônent l'égalité et la démocratie. En ce sens, l'idéologie est en effet responsable de la maladie de l'auto-immunité.

Nous allons éclairer la logique entre l'idéologie canonique de l'Occident et la politique occidentale par deux aspects.

Le cosmopolitisme kantien n'aide pas à résoudre l'auto-immunité

Selon Derrida, le cosmopolitisme du rationalisme notamment connu chez Kant ne se détache pas de la maladie auto-immunitaire.

Le cosmopolitisme est rendu célèbre par Kant dans ses recherches sur la philosophie politique, telles que « *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* », « *La Religion dans les limites de la simple raison* », « *Projet de paix perpétuelle* », « *Anthropologie d'un point de vue pragmatique* » etc. par laquelle le cosmopolitisme kantien représente une conception ou un raisonnement par l'esprit du rationalisme sur l'ordre politique international. Concrètement, selon Kant, l'universalité de la raison est valide et égale pour tous les hommes, dans la mesure où elle conduit naturellement à l'universalité de la loi morale, la conséquence logique serait l'obligation de traiter chacun de la même façon. En ce sens, à partir de l'universalisme éthique selon l'universalité de la raison, le droit cosmopolite devient incontournable. De ce point de vue, Kant considère

qu'il vaut mieux constituer une fédération d'Etats libres, qui embrasse tous les peuples, dans la mesure où « *la raison pratique oblige tous les hommes, et pourtant aussi tous les Etats, qui entrent en relation entre eux, de passer de l'état de nature à un état légal, qui procure la sécurité et évite les conflits violents et la guerre* »²⁸⁵. De même, dans cette fédération d'Etats libres, toutes les lois doivent respecter les principes qui représentent en eux-mêmes la dignité de tous les être humains, ce que Kant appelle les républicains. Donc le cosmopolitisme kantien propose de se penser comme citoyen selon le droit civil d'un Etat mais conciliable avec la société cosmopolite.

D'après Derrida, le cosmopolitisme kantien rationaliste dispose certes de significations positives dans le cadre de la philosophie, de la morale et de la politique, en considérant qu'il commence à partir de la raison qui est valide et égale pour chacun jusqu'à la considération de l'égalité et la liberté de tous les êtres humains, en renforçant la paix internationale et perpétuelle. Mais en même temps, Derrida précise que le cosmopolitisme kantien rationaliste n'en aide rien à résoudre la maladie de l'auto-immunité, puisqu'il conserve forcément la souveraineté de l'Etat-nation, en tant que droit international plutôt qu'Etat mondial.

Tout d'abord, Derrida précise que le cosmopolitisme kantien rationaliste prône un droit international au lieu d'un Etat mondial. « *Tous deux (Kant ou Hannah Arendt) ont à la fois appelé à un droit international en excluant, voire en condamnant l'hypothèse d'un super-Etat ou d'un gouvernement mondial. Il ne s'agit pas de traverser, comme c'est le cas aujourd'hui, des crises plus ou moins provisoires de la souveraineté pour aboutir à un Etat mondial, à un*

²⁸⁵ Kant, *Critique de la faculté de juger*. Traduction et présentation par Alain Renaut. p 432-433.

Etat-Monde »²⁸⁶. Ainsi le cosmopolitisme kantien est une Loi rationaliste conservant la souveraineté de l'Etat.

En suivant le droit international, nous constatons bien que la fédération d'Etats libres en tant que constitution du cosmopolitisme kantien, ne dispose pas de signification étatique, car elle ne dispose d'aucun pouvoir législatif, administratif, judiciaire ou militaire, sauf sa capacité de réconciliation en vue d'éviter l'état de guerre. Dans la mesure où chaque Etat conserve en lui-même la souveraineté de l'Etat-nation, par laquelle nous reconduisons toujours la même aporie : « *D'une part, le rôle positif et salutaire de la forme 'Etat' et donc de la citoyenneté démocratique, comme protection contre les violences internationales. Et d'une autre part, les effets négatifs ou limitatifs d'un Etat dont la souveraineté reste un héritage théologique, qui contrôle ses frontières et les ferme aux non-citoyens, monopolise la violence* »²⁸⁷. En ce sens, l'Etat, notamment la souveraineté de l'Etat-nation, est simultanément « *autoprotecteur* » et « *autodestructeur* », remède et poison. De même, c'est exactement l'effet de « poison » qui contrôle les frontières en excluant les non-citoyens, et mène à la maladie de l'auto-immunité.

Au final, Derrida évalue le cosmopolitisme kantien d'après trois niveaux, selon lesquels, il considère que le cosmopolitisme d'idéologie du rationalisme n'aide pas à résoudre la maladie de l'auto-immunité. Concrètement, le premier niveau en tant que fondement du cosmopolitisme du rationalisme se trouve à la souveraineté étatique qui gouverne les actions des citoyens. Le deuxième désigne le droit des êtres humains, qui conduit des relations pacifiques entre les Etats. Le troisième

²⁸⁶ Jacques Derrida, Jürgen Habermas, *Le « concept » du 11 septembre, dialogue à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*. Galilée. 2003. p 177.

²⁸⁷ Jacques Derrida, *Force de Loi*, Galilée, 1994. p 60-62.

relève du droit cosmopolite, selon lequel, les hommes et les Etats se présentent légalement comme membre d'un Etat universel qui ne dispose d'aucune signification étatique. En considérant l'aporie de la souveraineté de l'Etat-nation, et par conséquent les limitations de la fédération d'Etats libres, Derrida précise que le cosmopolitisme du rationalisme n'aide en rien à résoudre la maladie de l'auto-immunité, dans la mesure où c'est justement les limitations du cosmopolitisme canonique qui conduit à l'ordre politique et qui manifeste une tendance du suicide auto-immunitaire.

L'idéologie chrétienne n'aide pas à résoudre la maladie de l'auto-immunité énon plus

A partir du cosmopolitisme du rationalisme, la tolérance chrétienne est aussi toujours facilement présentée en tant qu'idéologie canonique, dans le but d'éliminer l'auto-immunité de la politique. Selon Derrida, la tolérance est certes indispensable lors de la recherche de la démocratie authentique, mais il ne trouve pas que la tolérance chrétienne aide vraiment à résoudre la maladie de l'auto-immunité.

Le christianisme est une autre base du cosmopolitisme, car il prône que tous les hommes comme fils du Dieu universel sont tous égaux devant lui. De même, en considérant la tension entre les Etats-Unis et le monde islamique, le facteur religieux apparaît comme « *une référence majeure, de façon explicite et littérale du côté d'Al-Qaïda, de façon implicite, enveloppée mais profonde et fondamentale du côté des Etats-Unis* »²⁸⁸ notamment

²⁸⁸ Jacques Derrida, Jürgen Habermas, *Le « concept » du 11 septembre, dialogue à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*. Gaillée. 2003. p 183.

après les événements du « 11 septembre », dans la mesure où le retour de la tolérance et de l'intolérance remonte, devient un sujet fréquemment exprimé dans le cadre de la politique internationale.

Derrida traite de la tolérance sous trois aspects dans le but de montrer que l'idéologie chrétienne n'aide pas à résoudre la maladie de l'auto-immunité.

En premier lieu, selon Derrida, la tolérance en tant qu'une forme de charité chrétienne est en effet une marque supplémentaire de souveraineté. Puisque le mot tolérance est marqué par une guerre de religions entre chrétiens, entre les chrétiens et non-chrétiens. Autrement dit, « *la tolérance est une vertu chrétienne et en l'occurrence catholique* »²⁸⁹ dans la mesure où « *le chrétien doit tolérer le non-chrétien, mais, surtout, le catholique doit laisser vivre le protestant* »²⁹⁰. Ici Derrida précise que cette tolérance représente en effet la violence de la souveraineté étatique, « *c'est le bon visage de la souveraineté qui, depuis sa hauteur, signifie à l'autre : je te laisse vivre, tu n'es pas insupportable, je te laisse une place chez moi, mais ne l'oublie pas, je suis chez moi* »²⁹¹. En ce sens, la tolérance chrétienne ne se détache pas de la préférence de soi-même, en se représentant comme violence aux non-chrétiens, ce qui ressemble dans une certaine mesure à la distinction entre citoyens et non-citoyens selon la souveraineté étatique. C'est aussi pourquoi tant de guerres sont provoquées par des divergences religieuses.

En deuxième lieu, Derrida souligne que « *la tolérance est l'inverse de*

²⁸⁹ Ibid. p 185.

²⁹⁰ Ibid. p 185.

²⁹¹ Ibid. p 186.

l'hospitalité, en tout cas sa limite »²⁹², autrement dit, la tolérance chrétienne est en effet une hospitalité surveillée, conditionnelle. Car, comme nous venons de l'indiquer, la tolérance garde le pouvoir de soi-même à contrôler les limites lors de l'accueil des étrangers, dans la mesure où, la tolérance ne peut se réaliser qu'à la condition que l'autre observe nos règles, nos normes de vie, voire notre langue, notre culture, notre système politique etc. Alors que l'hospitalité inconditionnelle est d'avance « *ouverte à quiconque n'est ni attendu ni invité, à quiconque arrive en visiteur absolument étranger, en arrivant non identifiable et imprévisible, tout autre* »²⁹³, dans la mesure où cette hospitalité pure n'implique jamais une invitation ou une visite qui acceptent déjà la distinction de l'hôte et du visiteur, ainsi que les frontières.

Au final, après avoir considéré la souveraineté étatique dans la tolérance chrétienne, la différence fondamentale entre la tolérance et l'hospitalité inconditionnelle, notamment les facteurs religieux au sein de « *la guerre contre le terrorisme international* », Derrida énonce que l'idéologie du christianisme qui prône aussi le cosmopolitisme n'aide pas à éradiquer la maladie auto-immunitaire.

Tout bien considéré, étant donné que l'idéologie canonique de l'Occident, à savoir le cosmopolitisme kantien rationaliste et la tolérance dans le christianisme, ne peut pas conduire la politique à sortir de la maladie auto-immunitaire, notamment que la part négative de la souveraineté de l'Etat-nation est totalement responsable de la terreur politique, Derrida considère qu'il faut chercher ailleurs des solutions pour l'aporie auto-immunitaire conçue dans la politique actuelle.

²⁹² Ibid. p 186.

²⁹³ Ibid. p 188.

5.1.4 La nouvelle démocratie qui supprime l'auto-immunité

Compte tenu de l'idéologie canonique de l'Occident, à savoir le cosmopolitisme du rationalisme et la tolérance chrétienne, qui n'est pas capable de résoudre la maladie de l'auto-immunité politique, Derrida énonce que la démocratie authentique viendra à la condition d'une déconstruction du cosmopolitisme classique ainsi que de la tolérance chrétienne. En ce sens, la nouvelle démocratie qui supprimera l'auto-immunité politique ne sera pas un Contrat social en tant que droit international, ni une tolérance du citoyen envers le non-citoyen. De même, en considérant que la souveraineté de l'Etat-nation conduit fatalement à la maladie de l'auto-immunité, Derrida précise qu'il nous faut repenser le concept d'Etat lors de la recherche de la démocratie authentique.

De plus, face à la démocratie actuelle située au sein de la politique dominée par la maladie auto-immunitaire, Derrida énonce que la démocratie authentique n'est pas encore présente, même si la recherche de la justice, l'égalité, la fraternité et la démocratie se présente comme la tendance principale du domaine philosophico-politique. En ce sens, le manque de démocratisation universelle, internationale, inter-étatique ou surtout trans-étatique, relève de l'un des horizons possibles de l'expression « *la démocratie à venir* ».

La définition de « la démocratie à venir » en tant que la nouvelle démocratie authentique

En ce qui concerne la définition de « la démocratie à venir » en tant que la nouvelle démocratie authentique, Derrida est d'accord avec Benjamin en tant qu'auto-déconstructeur sur sa critique révolutionnaire du parlementarisme et de la démocratie libérale dans *Force de Loi*, en notant son point de vue que « la démocratie serait une dégénérescence du droit, de la violence, de l'autorité et du pouvoir du droit »²⁹⁴. Mais la démocratie, en tant que telle, affectée, partout et toujours, selon des degrés et des modalités diverses, d'une curieuse maladie congénitale, représente un type singulier de maladie, à savoir le processus suicidaire défini par Derrida comme l'auto-immunité politique, qui manifeste la plus grande terreur violente de l'histoire. Cela signifie que la démocratie normale, authentique n'est jamais acquise auparavant. En ce sens, Derrida énonce en accord avec Benjamin « qu'il n'y a pas encore de démocratie digne de ce nom. La démocratie reste à venir : à engendrer ou à régénérer »²⁹⁵. C'est aussi pourquoi la démocratie présentée par Derrida est intitulée généralement « la démocratie à venir ».

En considérant l'impuissance du cosmopolitisme du rationalisme et de la tolérance chrétienne lorsque la maladie auto-immunitaire domine la politique actuelle, Derrida précise que la déconstruction du cosmopolitisme classique et de la tolérance chrétienne est indispensable. Puisqu'en se rappelant « une série d'exemples en chaîne d'une pervertibilité

²⁹⁴ Jacques Derrida, *Force de Loi*. Galilée, 1994. p 111.

²⁹⁵ Ibid. p 111.

auto-immunitaire de la démocratie »²⁹⁶ dont la colonisation et la décolonisation furent toutes deux des expériences auto-immunitaires, Derrida considère que le remède est pire que le mal, il faut tuer l'organisme (cela est le seul choix) pour guérir la maladie.

Concrètement, l'Algérie ne suit pas l'« *idéal de la politique gréco-européenne* » lors de son développement politique historique, à savoir la démocratie française après la monarchie constitutionnelle de la colonisation. Dans la mesure où elle produit elle-même par conséquent exactement le contraire de la démocratie française en provoquant une guerre civile, au cours de laquelle elle gagne son indépendance étatique. Mais c'est précisément le peuple algérien qui interrompt le processus électoral en tant que produit de sa propre indépendance afin de sauver la démocratie menacée par les ennemis jurés de la démocratie. En ce sens, Derrida énonce que « *pour s'immuniser, pour se protéger contre l'agresseur (du dedans ou du dehors), la démocratie sécrétait donc ses ennemis des deux côtés du front et il ne lui restait de choix apparent qu'entre le meurtre et le suicide ; mais le meurtre se transformait déjà en suicide et le suicide se laissait, comme toujours, traduire en meurtre* »²⁹⁷. Donc il faut abandonner totalement la démocratie actuelle si nous voulons supprimer la maladie auto-immunitaire, ce qui demande de réaliser la déconstruction du cosmopolitisme classique et de la tolérance chrétienne en tant que source théologique de la politique occidentale.

Comme nous l'avons indiqué précédemment, c'est la souveraineté de l'Etat-nation conçue dans le cosmopolitisme et la tolérance chrétienne qui décide la maladie auto-immunitaire de la politique. Donc la déconstruction du cosmopolitisme et de la tolérance se trouve

²⁹⁶ Jacques Derrida, *Voyous*. Galilée, 2003. p 59.

²⁹⁷ Ibid. p 59.

principalement sur le renoncement inconditionnel à la souveraineté étatique, selon lequel, nous constatons en effet une relation contradictoire mais aussi plus complexe que simplement « *contradictoire* ».

Tout d'abord, Derrida précise que le concept de la souveraineté de l'Etat-nation, représente en effet une souveraineté partagée ou divisible, alors que la souveraineté pure est théoriquement indivisible.

« La souveraineté elle-même (s'il y en a une et qui soit pure) toujours se tait dans l'ipséité même de son moment propre qui ne peut être que la pointe stigmatique d'un instant indivisible. Une souveraineté pure est indivisible ou elle n'est pas... Cette indivisibilité la soustrait en principe et au partage et au temps et au langage. Au temps, à la temporalisation qu'elle contracte infiniment et, donc, paradoxalement, à l'histoire. D'une certaine manière, la souveraineté est an-historique, elle est le contrat contracté avec une histoire qui se rétracte dans l'événement instantané, sans épaisseur temporelle et historique, de l'exception décisive. La souveraineté se soustrait par là même au langage qui introduit le partage universalisant. Dès que je parle à l'autre, je me soumetts à la loi de la raison à donner, je partage un médium virtuellement universalisable, je divise mon autorité, même dans le langage le plus performatif qui a toujours besoin d'un autre langage pour s'autoriser d'une convention. Le paradoxe, toujours le même, c'est que la souveraineté est incompatible avec l'universalité alors même qu'elle est toujours appelée par tout concept de droit international, donc universel ou universalisable, et donc démocratique. Il n'y a pas de souveraineté sans force, sans la force du plus fort dont la raison-la raison du plus fort-est d'avoir raison du tout »²⁹⁸.

²⁹⁸ Ibid. pp 144-145.

Malgré l'indivisibilité de la pure souveraineté, nous avons accepté « *depuis longtemps l'idée et même la mise en œuvre pratique d'un partage de la souveraineté* »²⁹⁹, à savoir une limitation de la souveraineté, ce qui est déjà contradictoire avec le concept pur de la souveraineté. En ce sens, le concept de la souveraineté de l'Etat-nation qui domine le cosmopolitisme classique perd en effet déjà la définition authentique de la souveraineté. Par conséquent, la déconstruction sur la souveraineté a commencé longtemps avant Derrida, même hors du sujet de l'auto-immunité. Par exemple, les philosophes tels que Hobbes, Bodin etc. défendent toujours l'indivisibilité de la souveraineté en s'opposant à la souveraineté partagée. De même, cette déconstruction de la souveraineté autour de sa pureté sera sans fin, car nous ne devons pas renoncer à la souveraineté partagée en considérant la valeur de l'autonomie. Ainsi nous constatons déjà la première aporie, à savoir la contradiction entre la souveraineté indivisible et partagée, lors de la recherche autour de la relation démocratie/souveraineté.

Ensuite, Derrida énonce que les deux principes, la démocratie et la souveraineté (indivisible et partagée), sont à la fois, mais aussi tour à tour, indissociables et en contradiction l'un avec l'autre.

La contradiction entre la démocratie et la souveraineté partagée est équivalente à celle entre la démocratie et la souveraineté de l'Etat-nation, dans la mesure où le pouvoir étatique se présente toujours comme un obstacle au processus de la démocratie transnationale, comme nous l'avons répété déjà à plusieurs reprises dans les paragraphes précédents.

²⁹⁹ Jacques Derrida, Jürgen Habermas, *Le « concept » du 11 septembre, dialogue à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*. Galilée. 2003. p 191.

La contradiction entre la démocratie et la souveraineté indivisible est aussi très évidente. Puisqu'il faut ajouter la « *cratie* » au « *demos* » mondial pour que la démocratie soit effective. La démocratie requiert une souveraineté mondiale, à savoir une force plus forte que toutes les autres, afin d'avoir le droit de valider l'idée démocratique. Mais dès que cette force est constituée, peu importe en pratique ou en principe, elle est destinée à protéger cette démocratie mondiale, et la démocratie perd sa signification théologique. La souveraineté mondiale menace et trahit la démocratie dès sa naissance, de façon auto-immunitaire. Ainsi la démocratie et la souveraineté indivisible sont indissociables et en contradiction l'une avec l'autre.

Au final, Derrida énonce qu'il ne croit pas s'opposer frontalement et unilatéralement à l'Etat, bien que la souveraineté soit contradictoire avec la démocratie. Puisque d'une part, « *dans de nombreux contextes à déterminer, l'Etat reste la meilleure protection contre des forces et des dangers multiples* »³⁰⁰ en assurant la citoyenneté de la civilisation. D'une autre côté, l'Etat mondial jouera un rôle plus raisonnable que « la fédération des Etats libres » de Kant afin d'assurer la démocratie universelle. En ce sens, Derrida n'est pas d'accord avec le renoncement inconditionnel à la souveraineté.

Tout bien considéré, nous constatons une attitude ambivalente de Derrida sur la souveraineté étatique lors de la recherche de la démocratie. D'un côté, Derrida n'abandonne pas l'idée d'une déconstruction de la forme-Etat qui devrait, « *un jour, ne plus être le dernier mot du politique* », selon laquelle, nous constatons une tendance au renoncement à la

³⁰⁰ Ibid. p 190.

souveraineté favorisée par la démocratie universelle. D'un autre côté, en considérant les fonctions importantes de l'Etat, comme étant la meilleure façon de protéger la citoyenneté, Derrida n'approuve pas un renoncement inconditionnel à la souveraineté. Mais cette attitude contradictoire n'aboutit pas une « *impasse* » lors de la recherche de la démocratie dans le cadre philosophico-politique de Derrida. En revanche, elle représente justement une méthodologie unique derridienne, à savoir la distance entre la recherche théorique et la recherche pratique, selon laquelle la recherche autour de la démocratie se manifeste, dans une certaine mesure, comme une caractéristique double selon les domaines différents. C'est aussi la logique de notre recherche suivante, lorsque nous allons démontrer « *la démocratie à venir* » d'abord dans le cadre de la philosophie afin d'exprimer sa signification théologique en réalisant le retour du politique à la morale, ensuite sa réalisation possible dans le domaine de la politique dans le but de mettre en œuvre sa signification réelle.

« *La démocratie à venir* » dans le cadre de l'idéologie philosophico-morale.

Selon les recherches précédentes concernant la démocratie auto-immunitaire, nous constatons que Derrida parle d'une démocratie universelle qui manifeste une tendance transnationale, dont chaque Etat, ainsi que chaque être humain, profitent du même droit. En ce sens, « *la démocratie à venir* » représente l'infini, à savoir la démocratie inconditionnelle. En reprenant les théories idéologiques de cette

caractéristique infinie dans le cadre de la philosophie ainsi que de la morale, nous allons enchaîner respectivement les termes de l'amitié, de l'hospitalité, du pardon, de l'héritage de promesse avec la démocratie.

En premier lieu, la nouvelle amitié derridienne se présente comme le fondement théorique de « *la démocratie à venir* » dans le cadre de la philosophie et la morale.

Comme nous l'avons indiqué dans le 1^{er} chapitre, selon Derrida l'amitié canonique de l'Occident, en tant que terme philosophico-moral, recherche toujours la ressemblance en supprimant la différence. Dans la mesure où les facteurs qui favorisent « *le même* », par exemple la consanguinité, l'origine géographique, les liens familiaux etc. décident de la définition de l'amitié authentique dans le cadre de la culture antique. De même, l'amitié chrétienne qui prône l'amour universel ne détache pas non plus son attention du « *même* », car sa fraternité ne vise que les chrétiens qui reconnaissent la charité de Jésus, dans la mesure où la même croyance décide de l'existence de l'amitié. En ce sens, Derrida précise qu'en tant que manière fondamentale de relations sociales, l'amitié qui favorise le même en supprimant la différence conduit inévitablement au politique dont les frontières, symbole de la souveraineté étatique, représentent le premier principe qui régit les relations internationales. Donc il nous faut revenir à la perspective philosophico-morale et repenser la définition de l'amitié si nous ciblons la fin de la violence dans la pratique de la politique à propos des frontières étatiques. Dans la mesure où Derrida représente « *la nouvelle amitié* » qui n'exige pas la ressemblance comme seul critère entre amis, chacun se présente comme individu particulier en réalisant l'égalité de

l'existence. Ainsi la nouvelle amitié de Derrida est présentée dans le but de réaliser les relations sociales sans préférence de distinction géographique, nationale, étatique etc.

En deuxième lieu, l'hospitalité inconditionnelle se présente aussi comme fondement théorique de « *la démocratie à venir* ».

Nous avons déjà traité de la tolérance chrétienne en tant que condition auxiliaire de la démocratie en précisant que la tolérance est en effet une hospitalité conditionnelle, « *la limite au-delà de laquelle il n'était plus décent de demander à la communauté nationale d'accueillir un plus grand nombre d'étrangers, de travailleurs immigrés etc.* »³⁰¹. En ce sens, la tolérance en tant qu'hospitalité conditionnelle permet déjà la distinction entre les citoyens et les étrangers, dans la mesure où l'hospitalité sous conditions est couramment pratiquée dans réalité. Ainsi la politique espère parvenir au « cosmopolitisme » de Kant avec l'hospitalité conditionnelle.

Face à la politique qui accepte l'hospitalité conditionnelle en espérant arriver à la démocratie, Derrida précise que l'hospitalité doit être inconditionnelle pour éviter de perdre sa propre signification. Concrètement, l'hospitalité au sens habituel désigne l'hospitalité pure ou inconditionnelle, elle ne consiste pas en une telle « *invitation* » à la pratique politique. « *L'hospitalité elle-même s'ouvre, elle est d'avance ouverte à quiconque n'est ni attendu ni invité, à quiconque arrive en visiteur absolument étranger, en arrivant non identifiable et imprévisible, tout autre* »³⁰².

Certes, Derrida énonce que l'hospitalité inconditionnelle n'est valable que dans le cadre idéologique, car elle ne peut avoir aucun statut juridique ou politique en considérant qu'aucun Etat ne peut l'inscrire

³⁰¹ Ibid. p 189.

³⁰² Ibid. P 188.

dans ses lois. Donc l'hospitalité inconditionnelle est pratiquement impossible à vivre, en tout cas on ne peut l'organiser, par définition.

Mais, selon Derrida, il faut conserver absolument le concept de l'hospitalité inconditionnelle, sans lequel nous n'aurions même pas l'idée de l'autre, de l'altérité de l'autre, etc. Par conséquent, nous n'aurions pas l'idée de l'amitié universelle, de l'amour fraternel, à fortiori du cosmopolitisme, de l'universalité, etc. En ce sens, Derrida énonce que « *l'hospitalité inconditionnelle, qui n'est encore ni juridique ni politique, c'est pourtant la condition du politique et du juridique* »³⁰³. Donc sans l'idée de l'hospitalité inconditionnelle, l'éthique, la politique perdent leur signification existentielle.

En troisième lieu, « *la démocratie à venir* » correspond à *la messianité sans messianisme* dans le cadre de l'idéologie.

Selon Derrida, l'aporie entre l'hospitalité inconditionnelle et conditionnelle implique en effet « *la messianité sans messianisme* ». De façon similaire, « *la démocratie à venir* » possède la même signification que la messianité sans messianisme dans sa perspective théorique.

En suivant la définition de l'hospitalité inconditionnelle qui ne consiste pas en une telle « *invitation* », Derrida précise que les deux hospitalités sont à la fois hétérogènes et indissociables.

D'un côté, elles sont hétérogènes, car « *on ne passe pas de l'une à l'autre que par un saut absolu, un saut au-delà du savoir et du pouvoir, de la norme et de la règle* »³⁰⁴. L'hospitalité inconditionnelle est en effet transcendée au regard du politique et du juridique, dans la mesure où elle n'est accessible que dans le cadre de l'idéologie. Cependant, l'hospitalité conditionnelle est

³⁰³ Ibid. p 188.

³⁰⁴ Ibid. p 189.

réalisée à chaque moment en politique en représentant le sens « *invitation* ».

D'un autre côté, les deux sortes d'hospitalités sont indissociables, parce que sans la considération de l'infini de l'hospitalité inconditionnelle, nous n'aurions même pas l'idée de l'autre, à fortiori l'idée d'accueillir les étrangers. De même, « *je ne peux ouvrir la porte, m'exposer à la venue de l'autre et lui donner quoi que ce soit sans rendre cette hospitalité effective, sans donner concrètement quelque chose de déterminé* »³⁰⁵, dans la mesure où l'hospitalité conditionnelle incorpore déjà la considération de l'inconditionnelle avant sa détermination. En suivant l'indissociabilité entre les différentes sortes d'hospitalités, Derrida énonce que les responsabilités juridiques, politiques ont lieu chaque fois en tant que transaction de l'infini dans l'hospitalité inconditionnelle, dans la mesure où les échanges entre conditionnelle et inconditionnelle produisent les événements politiques.

A partir de l'indissociabilité entre l'hospitalité inconditionnelle et conditionnelle, Derrida considère que « *la démocratie à venir* » qui correspond à l'hospitalité inconditionnelle représente « *la messianité sans messianisme* ». C'est-à-dire que nous abordons toujours l'idée de l'hospitalité inconditionnelle sans définir concrètement son contour, d'après son impossibilité juridique ou politique, dans la mesure où nous tenons pour certaine la venue du Messie sans envisager réellement qu'il arrive un jour. Autrement dit, Derrida favorise l'hospitalité pure dans une perspective idéologique, car elle est le fondement théorique du cosmopolitisme politique. Mais il n'exige pas la réalisation de cette infinité en considérant son impossibilité dans le cadre du politique, du juridique

³⁰⁵ Ibid. p 189.

ou même de l'éthique. En ce sens, il utilise *« la messianité sans messianisme »* dans le but d'évaluer la signification idéologique de *« la démocratie à venir »*.

Tout bien considéré, *« la démocratie à venir »* représente l'héritage de promesse dans le cadre de l'idéologie, dans la mesure où la temporalité conçue dans *« à venir »* implique en effet une possibilité de l'impossibilité, afin de passer des apories entre systèmes théoriques à la pratique politique.

D'abord, l'*« à venir »* ne signifie pas seulement une caractéristique infinie et absolue comme la promesse, mais aussi le fait que la démocratie n'existera jamais, dans l'existence présente, car elle est toujours aporétique dans sa propre structure, par exemple, la possibilité de l'impossibilité, le conditionnel de l'inconditionnel, messianité sans messianisme etc.

Ensuite, *« la démocratie à venir »*, en tant que critique active et sans fin, est le seul paradigme constitutionnel, selon lequel, nous pouvons, en principe, avoir le droit de tout critiquer publiquement, y compris le concept de démocratie lui-même. *« Cela implique en effet une autre pensée de l'événement (unique, imprévisible, sans horizon, non maîtrisable par aucune ipséité ni aucune performativité conventionnelle et donc consensuelle) qui se marque dans un 'à venir' qui, au-delà du futur...nomme la venue de ce qui arrive et de qui arrive, à savoir de l'arrivant dont aucune hospitalité conditionnelle ne devrait ni ne pourrait limiter l'irruption aux frontières d'un Etat-nation policé »*³⁰⁶. Ainsi la démocratie représente une caractéristique infinie et absolue dans le cadre de l'idéologie.

Au final, *« la démocratie à venir »* est liée indissociablement à la justice,

³⁰⁶ Jacques Derrida, *Voyous*. Galilée, 2003. p 127.

dans la mesure où la violence, qui se trouve au sein de l'écart entre la démocratie présente et « *la démocratie à venir* » suit la même logique que celle qui part du droit pour arriver à la justice. En ce sens, la justice en tant que l'arrivant qui n'est toujours pas arrivé, est équivalente à la démocratie qui reste à venir.

A tout prendre, Derrida met la démocratie universelle dans le cadre de l'idéologie, en correspondance avec certains concepts théoriques, par exemple, l'hospitalité inconditionnelle, la justice, la messianité sans messianisme etc. Cela vise d'un côté à renforcer l'infini inconditionnel de la démocratie qui reste à arriver, en éclairant l'hétérogénéité ainsi que l'indissociabilité entre conditionnel et inconditionnel. D'un autre côté, cette signification théorique de l'« *à venir* » se présente comme remède possible entre la démocratie présente et celle à venir, dont l'hospitalité inconditionnelle, la démocratie pure, la justice absolue ne sont accessibles que dans la perspective idéologique.

Cependant, l'écart entre système théorique et pratique n'implique pas l'impossibilité de « *la démocratie à venir* » dans le cadre du politique ou juridique. Car Derrida s'occupe aussi de la signification juridique de la démocratie universelle dans le cadre de la politique.

La conception en tant que correspondance de « *la démocratie à venir* » dans le domaine de la politique

En considérant l'impossibilité du renoncement inconditionnel à l'Etat, et par conséquent l'impuissance de l'hospitalité inconditionnelle dans le cadre de la politique ou du juridique, Derrida considère que la

démocratie universelle reste toujours à venir. Autrement dit, l'infini absolu de « *la démocratie à venir* » en tant que terme lié à l'hospitalité inconditionnelle, de la messianité sans messianisme n'est accessible que dans la recherche idéologique. Mais cela n'implique pas un abandon de la démocratie dans le cadre politico-juridique, parce que Derrida traite aussi de la signification pratique de la démocratie universelle par certains aspects.

Derrida favorise avant tout, l'Etat mondial plutôt que le droit international lors de la recherche de la signification pratique de « *la démocratie à venir* ».

Comme nous l'avons indiqué dans la partie précédente, le cosmopolitisme classique est présenté comme droit international d'après Kant, dans la mesure où la fédération des Etats libres ne dispose d'aucun pouvoir législatif, administratif, ou juridique, car chaque Etat conserve sa propre souveraineté en lui-même. C'est pourquoi l'ONU ne se détache pas de l'influence des superpuissances selon un système fondé d'après le cosmopolitisme du rationalisme. Derrida n'est pas contre l'idée du cosmopolitisme, mais il favorise une alliance internationale en tant qu'Etat mondial plutôt qu'un droit international.

Concrètement, selon Derrida, il nous faut aboutir à un Etat mondial, à un Etat-Monde. C'est aussi un processus où la « *dés-étatisation d'un type absolument inouï donnerait à penser, au-delà de ce que Kant ou Arendt ont formulé de façon déterminée, à la nouvelle figure à venir d'un ultime recours, d'une souveraineté, d'une-cratie alliée voire une avec non seulement le droit mais la justice* »³⁰⁷. Ici nous constatons que d'après Derrida il faut penser à un méta-Etat qui

³⁰⁷ Jacques Derrida, Jürgen Habermas, *Le « concept » du 11 septembre, dialogue à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori*. Gaillée. 2003. p 177.

disposerait du pouvoir législatif, administratif, militaire, juridique etc., dans la mesure où la souveraineté étatique qui appartenait jusque-là à chaque Etat libre serait transférée d'une manière concentrée à l'Etat mondial, au moment de la fondation de cet Etat-Monde. Par la suite, les Etats libres se désintégreraient. En ce sens, l'ONU qui disposerait de plus de pouvoir souverain représenterait le modèle pratique dans le cadre de la politique correspondant à « *la démocratie à venir* ».

De plus, Derrida favorise une Europe qui jouerait un rôle plus important lors de la déconstruction du cosmopolitisme classique.

Selon Derrida, nous écoutons peu les voix de l'Europe, notamment au moment où « *les chaînes de télévision ne parlent que de l'alliance inconditionnelle et zélée de l'Angleterre de Tony Blair aux côtés des Etats-Unis* »³⁰⁸. Donc il est tout content d'avoir vu les gouvernements français et allemand tenter de freiner un peu l'empressement, voire la précipitation des Etats-Unis. Mais il reste beaucoup à faire pour l'Europe, car isolées, la France et l'Allemagne n'arrivent pas à unifier une Europe qui devrait disposer d'une force militaire unifiée et suffisante pour des interventions autonomes, motivées, calculées etc. Derrida fait allusion à un nouveau droit international qui conçoit une nouvelle figure concrète de la souveraineté, au sein de laquelle, l'Europe doit être plus active face à la force des Etats-Unis et ses aillés. Ainsi l'Europe doit jouer un rôle plus important dans le modèle politique pour correspondre à « *la démocratie à venir* ».

Tout bien considéré, nous constatons que Derrida souligne deux points de vue lors de la recherche de la démocratie dans le cadre

³⁰⁸ Ibid. p 176.

politico-juridique, à savoir l'établissement d'un Etat mondial et le renforcement de l'importance de l'Europe au sein de la politique internationale. D'un côté, ces mesures pratiques ont en effet parties liées avec l'infini absolu idéologique sans lequel nous n'aurions pas idée de la démocratie universelle. D'un autre côté, Derrida n'ignore pas la recherche de la signification politico-juridique autour de la démocratie, dans la mesure où « *la démocratie à venir* » est loin d'être un pur concept abstrait. C'est aussi pourquoi nous avons démontré la nouvelle démocratie de Derrida sous deux aspects, à savoir la perspective idéologique et celle politico-juridique.

En résumé, en réfléchissant au concept du terrorisme international défini par les Etats-Unis, Derrida considère que la démocratie fondée sur l'idéologie canonique de l'Occident, par exemple, le cosmopolitisme classique, la tolérance chrétienne etc. n'atteint pas l'universalité comme prévue dans l'idéologie. Au contraire, la démocratie se manifeste sous la forme d'une terreur plus grave, notamment après la guerre froide, dans la mesure où la maladie auto-immunitaire domine la tendance du développement de la politique. Etant admis que le cosmopolitisme classique conçu dans l'idéologie canonique occidentale n'aide pas à résoudre l'auto-immunité politique, Derrida précise qu'il faut faire un retour au domaine philosophico-moral, en vue de repenser le terme d'amitié en tant que racine des relations sociales. De même, il désigne que si nous pouvons incorporer l'idée de l'amitié qui ne consiste pas seulement en la ressemblance au domaine politique, les concepts clés tels que la souveraineté, l'Etat, la citoyenneté, la démocratie, l'égalité etc. auront une nouvelle logique pour se définir, dans la mesure où

l'hospitalité inconditionnelle devient un concept accessible dans le cadre théorique, en tant qu'idée qui guide les mesures constitutionnelles vers la pratique politique. En ce sens, Derrida associe à « *la démocratie à venir* » non seulement une signification idéologique, mais aussi politico-juridique, ce qui permet à la recherche de Derrida autour de la démocratie de se présenter comme un sujet philosophico-politique, dans la mesure où le retour de la politique à la perspective philosophico-morale se présente comme une étape indispensable lors de la recherche autour de la démocratie.

5.2 La société de l'harmonie dans la culture sinologique traditionnelle

Comme nous l'avons précisé tout au début de cette recherche, la culture sinologique traditionnelle est généralement définie comme un système théorique de la morale, car à partir de Confucius, en passant par le libre échange sous les Royaumes Combattants, jusqu'à l'Aménagement de l'héritage, le Confucianisme (classique, néoconfucianisme, nouveau confucianisme etc.) n'ignore pas les recherches sur les rites sociaux, dans la mesure où l'esprit rituel se présente comme la caractéristique la plus grande dans l'histoire de la culture sinologique traditionnelle.

Mais nous avons également traité de la culture sinologique traditionnelle en tant qu'idéologie politique dans le 4^{ème} chapitre, au sein duquel, nous constatons que la recherche de gouverner le pays ainsi que l'Idéal institutionnel disposent d'autant d'importance que celle de la culture morale personnelle qui vise à la sainteté intérieure. De plus, la recherche autour de l'esprit rituel dans le confucianisme se concentre principalement sur le perfectionnement personnel de la morale de l'empereur, dans le but de convaincre le souverain d'adopter leurs théories. En ce sens, certains croient que « *la tradition de la recherche politique* » est plus conviviale que « *la tradition de la recherche morale* » pour définir l'essence de la culture sinologique traditionnelle.

En considérant que la recherche morale et politique se présente également dans la culture sinologique traditionnelle, de même que la philosophie politique de Derrida ne quitte pas non plus le terrain de l'idéologie morale, nous essayons de repenser la culture sinologique

traditionnelle selon la logique de la déconstruction derridienne, en vue de saisir l'essence derrière les phénomènes politiques nombreux et complexes, en réalisant une mise en regard entre les cultures.

5.2.1 La terreur politique dans la culture sinologique traditionnelle

Nous parlons de terreur politique dans la culture sinologique traditionnelle selon la démarcation entre l'infini absolu d'Idéal institutionnel et la limite de la réalité politique, dans la mesure où la féodalité qui persiste pendant deux millénaires avant la République et ses propres faiblesses face à la République n'est pas incluses dans notre recherche. Par conséquent, nous n'évaluerons pas, lors de la mise en regard entre les cultures, les avantages de la république, tels que la définition et la recherche autour du concept de démocratie les expriment, par rapport à la féodalité qui ne mentionne même pas ce concept exclusif de la politique moderne. Dans la mesure où la limite de la politique elle-même, par exemple, la frontière selon la distinction géographique ou consanguine envers la souveraineté de l'Etat-nation, le terrorisme derrière les mesures politique fondées sur la bienveillance, ou même la maladie auto-immunitaire – si nous introduisons la déconstruction derridienne du terrorisme dans le cadre de la culture sinologique traditionnelle – dans la politique féodale etc., seront le contenu principal de cette partie en tant que mise en regard entre deux cultures.

La consanguinité et la géopolitique en tant que facteurs décisifs au sein de la politique sinologique traditionnelle.

La consanguinité et la géopolitique jouent un rôle décisif dans la politique sinologique traditionnelle, dans la mesure où la ressemblance, l'uniformité, en tous cas le « *même* » plutôt que la « *différence* » se présente comme le seul critère de la formation de la communauté.

En premier lieu, tout au long de l'histoire de la Chine avant la République, l'Etat est un produit fondé sur la consanguinité. Autrement dit, selon la culture sinologique traditionnelle, l'ordre social est déterminé selon la consanguinité. Dans la mesure où l'empereur en tant que vainqueur, gagne, par la force violente dans la plupart des cas, premièrement le pouvoir de la dynastie, il dispose du pouvoir absolu sur la disposition dans l'échelle sociale. De façon similaire les vassaux sont identifiés selon leur parenté avec l'empereur plutôt que sur leur compétence personnelle. La lignée royale s'appuie toujours sur la consanguinité en vue de maintenir l'ordre social, en craignant que le partage du pouvoir avec des personnes en dehors de la consanguinité n'aboutisse aisément et la plupart du temps à la subversion de l'Etat. De même, la succession du pouvoir est réalisée rigoureusement par la parenté, dans la mesure où la pureté de consanguinité se présente comme le premier principe lors de la succession. Ainsi la consanguinité joue un rôle indispensable lors de la détermination de l'ordre social.

Les preuves de la consanguinité sont évidentes si nous retournons aux faits de l'histoire. Par exemple, chez les Xia, Shang, Zhou qui sont

trois grandes dynasties de l'antiquité, le principe de la transmission héréditaire des fonctions et des titres commence à dominer la formation de l'Etat. Notamment il apparaît que les Zhou « aient placé à la tête des différents fiefs qu'ils avaient créés des membres de leur propre lignée ou de clans alliés. Chacun de ces chefs avait, en particulier, le droit de rendre un culte au fondateur de la maison seigneuriale, à l'instar de celui qui était rendu au premier ancêtre de la maison royale »³⁰⁹. En effet, cette tradition qui met l'accent sur la lignée persiste tout au long de l'histoire de la Chine avant la République, car le confucianisme classique qui justement après le déclin de la royauté des Zhou avec l'époque des Printemps et Automnes, ainsi que les centaines d'écoles de pensée des Royaumes Combattants ne quittent jamais la divinité du pouvoir de l'empereur, en associant le souverain au Fils du Ciel, dans la mesure où la lignée royale se situe toujours au sommet de l'échelle sociale. Selon le conseil du confucianiste Dong Zhongshu, l'empereur WuDi des Han reprend la puissance unificatrice d'un système religieux centré sur le roi et la divinité en référence au Ciel. Cela permet un nouveau sommet de la royauté après les Zhou, à partir duquel, la puissance unificatrice du système concentré autour de la royauté persiste sous toutes les dynasties par la suite. Ici nous constatons que la consanguinité se présente comme le principe fondamental lors de la formation de l'Etat. Autrement dit, « l'organisation et la structure politiques dépendent étroitement du système des cultes ancestraux et familiaux. On aurait là l'origine de la conception chinoise de l'Etat comme famille – en chinois moderne, l'Etat se dit « guojia », littéralement 'pays-maison' »³¹⁰, selon lequel nous constatons l'importance de la lignée lors de la formation de l'Etat.

³⁰⁹ Anne CHENG, *Histoire de la Pensée Chinoise*. Edition du Seuil, novembre 1997. p 48.

³¹⁰ Ibid. p 48.

De plus, la féodalité apparaît pour la première fois sous les Zhou, selon un schéma pyramidal, dont le roi, en tant que Fils du Ciel, se présente comme le seul qui détient le pouvoir divin suprême, et les vassaux ont un rôle politique d'autant plus important qu'ils sont proches de la lignée royale. Ce schéma pyramidal de la féodalité, en tant que seul principe de la formation de l'ordre social, persiste tout au long de l'histoire de la Chine avant la République, dans la mesure où nous constatons encore une fois la force dominante de la consanguinité dans la politique traditionnelle de la Chine.

La communauté géographique en tant qu'une autre sorte de consanguinité dans la politique traditionnelle

Nous venons de traiter de la consanguinité au sein de la formation de l'Etat dans les paragraphes précédents. Ici nous voulons accéder à autre perspective de la consanguinité dans la culture sinologique, à savoir la communauté géographique et l'acquis de sa consanguinité.

En premier lieu, le facteur géographique est considéré comme le critère principal lors de la distinction des nations chinoises, dans la mesure où la coutume, la civilisation, la tradition sont toutes influencées par la géographie. Compte tenu du vaste territoire de la Chine depuis toujours, la division de la nation apparaît très tôt au début de la civilisation chinoise, dans la mesure où les batailles entre les différentes ethnies représentent, pour la première fois, les divergences entre les différentes communautés. Par exemple, dans le *Shiji*³¹¹ et d'autres

³¹¹ Littéralement « *mémoires du Grand Historien* » ou « *Mémoires historiques* » écrits de -109 à -91, par l'historien chinois Sima Qian. Cet ouvrage couvre l'histoire chinoise de l'époque mythique de l'Empereur Jaune

sources, Huangdi, littéralement « *le roi jaune* », qui est considéré comme l'ancêtre de la nation Han, occupe le Nord de la Chine en tant que tribu nomade. Il bat son adversaire et s'empare du sud après plusieurs batailles entre les différentes ethnies, en réalisant pour la première fois le règne de la nation Han avant la fondation de l'Etat. Cela est aussi la première source de la civilisation humaine, dans la mesure où la nation Han se considère toujours comme la seule nation qui dispose de la civilisation prospère la plus longue au monde. Ainsi, à partir de cette époque de l'antiquité, à savoir le vingtième siècle av. J.-C., le contraste des nations, notamment entre la nation Han et les autres nations minoritaires commence à apparaître.

En deuxième lieu, le nationalisme apparaît le plus souvent au moment du changement de dynastie, notamment quand le changement de la classe gouvernante concerne celui de la nation. Il existe deux dynasties issues de nations minoritaires dans l'histoire de la Chine avant la République, à savoir les Yuan et les Qing, au sein desquelles, la nation Han n'a rien à voir avec la lignée royale en subissant l'empereur et les vassaux d'autres nations. Le nationalisme apparaît toujours à ce moment là, en prônant qu'il faut retrouver le règne de la civilisation des Han pour plus de progrès humain. Ici nous constatons en effet le nationalisme de consanguinité, notamment celui de la nation Han.

Au final, la restriction du pouvoir du vassal a toujours son importance lors de la gouvernance de l'Etat, dans la mesure où le système féodal qui favorise la centralisation du pouvoir suprême de l'empereur ne néglige jamais l'équilibre entre le pouvoir centralisé et

jusqu'à l'époque où a vécu son auteur.

décentralisé. Car les vassaux de l'époque féodale possèdent chacun leur propre domaine, en disposant du pouvoir de fonder leur communauté géographique. Cependant, en tant que sommet du pouvoir suprême, l'empereur ne supporte pas la croissance excessive du pouvoir du vassal. Il craint que la consanguinité acquise selon la communauté géographique ne détruise un jour son pouvoir. En ce sens, à partir de la consanguinité entre la classe dominante et le peuple, nous constatons une autre manière de consanguinité à l'intérieur de la classe dominante fondée sur la lignée royale, à savoir la consanguinité requise selon la communauté géographique, dans la mesure où cette dernière sorte de consanguinité joue aussi un rôle important pour la gouvernance de l'Etat.

Tout bien considéré, « *la civilisation chinoise a souvent pratiqué le culte des ancêtres royaux qui explique pour une large part l'importance des structures du clan et de la famille dans la culture chinoise* »³¹², dans la mesure où la consanguinité se présente comme le fondement principal au sein de la politique traditionnelle de la Chine.

La terreur derrière l'esprit rituel

Selon la déconstruction du terrorisme, Derrida considère que la plus grande terreur dans le cadre de la politique se réfère à l'opération militaire décidée pour maintenir la justice ou la démocratie. En ce sens, la guerre contre le terrorisme international d'après les Etats-Unis est considérée selon les déconstructeurs comme le terrorisme le plus terrifiant. De façon similaire, si nous pouvons évaluer la culture sinologique traditionnelle, dont les recherches morale, politique, éthique

³¹² Anne CHENG, *Histoire de la Pensée Chinoise*. Edition du Seuil, novembre 1997. p 48.

se mélangent les unes aux autres à travers l'esprit rituel, par la déconstruction derridienne, que allons nous constater lors de la mise en regard entre les cultures ?

Nous choisirons une réponse double.

D'un côté, nous ne nions pas la valeur de la recherche rituelle dans la perspective éthique, morale, politique etc. au sein de laquelle l'esprit rituel concernant les rapports sociaux se présente comme le premier principe de la culture sinologique traditionnelle.

Nous pouvons prendre le terme du *Ren* en tant qu'essence du Confucianisme et ses développements historiques comme exemple dans le but de démontrer le renforcement de la recherche rituelle dans la culture sinologique traditionnelle.

Concrètement, la recherche concernant les vertus humaines retrouve sa place chez Confucius en tant qu'ancêtre du Confucianisme, dans la mesure où le terme de *Ren* qui évoque le plus souvent la magnanimité d'un grand personnage, se trouve déjà dans les textes anciens de Confucius. En tant que grande idée neuve de Confucius, ou cristallisation de son pari sur l'homme, le *Ren* est défini d'après Confucius comme « *le souci qu'ont les hommes les uns pour les autres du fait qu'ils vivent ensemble* »³¹³. Un des disciples de Confucius, à savoir Fan Chi énonce même que « *le Ren, c'est aimer les autres* »³¹⁴, où nous constatons que la culture sinologique traditionnelle repose dès sa naissance sur la relation de réciprocité.

Ensuite, le *Ren* acquiert encore un enrichissement chez Mencius qui représente le Confucianisme à l'époque des Royaumes Combattants. Si le

³¹³ Ibid. p 68.

³¹⁴ Confucius, *Entretiens*. XII, 22.

Ren reste comme terme qui se concentre sur l'humanité en société, il dépasse en effet la limite entre la morale et la politique chez Mencius, en devenant une meilleure façon politique, par laquelle le souverain peut réaliser une gouvernance en se souciant du bien de l'Etat. Autrement dit, selon Mencius, le *Ren* est la seule façon de gouverner qui se fonde sur le consensus, facteur d'unification et garant de la cohésion et de la stabilité. Puisque « *les souverains qui traitent leurs sujets avec humanité, en 'père et mère du peuple' les attire naturellement à lui* »³¹⁵.

En favorisant la politique selon le *Ren*, Mencius explique que dans le domaine de l'économie, il faut attribuer à chacun sa propre propriété de terre en vue de garantir la productivité du peuple. De plus, il faut diminuer les impôts pour favoriser l'efficacité en renonçant à l'exploitation excessive. La politique selon l'humanité, à savoir selon le *Ren*, est la seule et la meilleure façon de retrouver la stabilité de l'empire. En même temps, dans le domaine juridique, Mencius renonce aux punitions cruelles à son époque, en prônant l'atténuation de peines dans le but de rendre effective la politique d'humanité envers le peuple.

Selon les mesures économiques et politiques proposées par Mencius, nous constatons que Mencius prône en effet de prendre en compte le peuple en considérant l'importance du peuple pour la stabilité de société. En tant qu'héritier de Confucius, Mencius développe le terme de *Ren* dans le cadre du politique en conservant sa valeur éthique, dans la mesure où la recherche autour de l'esprit rituel de l'humanité est une des contributions du confucianisme dans la culture sinologique traditionnelle.

Mais d'un autre côté, nous ne devons pas ignorer la terreur derrière

³¹⁵ Ibid. p 164.

le terme de *Ren*, si nous traitons à nouveau de la politique chinoise traditionnelle par rapport à la déconstruction derridienne. C'est-à-dire, à partir de sa contribution à la civilisation, le *Ren* dispose aussi d'une violence terrifiante.

Par exemple, comme nous l'avons indiqué précédemment, l'idéologie de Confucius se systématisait dans le but de convaincre les souverains d'adopter sa pensée quant à la gouvernance de l'Etat. En ce sens, le *Ren*, ainsi que toutes les recherches sur l'humanité, sur les vertus en société, sur l'amour envers autrui, enfin le système théorique intégral est élaboré pour correspondre à la demande du souverain de l'époque, dans la mesure où il vise plutôt à maintenir l'ordre social qu'à faire régner l'égalité ou la démocratie, si ces mots ont un sens dans le contexte de la Chine ancienne, bien que les vertus de l'homme de bien soient présentées respectivement selon l'échelle sociale, à partir de l'empereur jusqu'au peuple.

De même, la politique selon le *Ren* chez Mencius ne fait pas pour autant un « démocrate » non plus, même si « *Mencius va très loin, jusqu'au bout de ce qui était impliqué dans le gouvernement par le Ren de Confucius : une conception du pouvoir où l'éthique l'emporterait sur le politique* »³¹⁶. Autrement dit, la politique selon le *Ren* proposée par Mencius ne sort pas du schème traditionnel autoritaire et pyramidal, car selon Mencius, le *Ren* se présente plutôt comme moyen pour maintenir la stabilité sociale, en fixant la distinction entre des classes différentes dans la société, dont l'empereur possède automatiquement le pouvoir suprême en tant que sommet du schème pyramidal, quand le peuple se situe toujours au statut inférieur.

³¹⁶ Ibid. p 166.

*« Gouverner l'empire, est-ce la seule chose que l'on puisse faire tout en cultivant la terre ? Il est des activités propres aux grands hommes, il en est d'autres pour les médiocres. De plus, pour subvenir aux besoins d'une seule personne, il y faut le travail de cent artisans. S'il fallait que chacun fasse tout lui-même avant de pouvoir s'en servir, il aurait à courir partout sans arrêt. Voilà pourquoi il est dit : certains font travailler leur esprit, d'autres leurs force physique. Les premiers gouvernent, les autres sont gouvernés. Les gouvernés nourrissent ; Les gouvernants sont nourris. Tel est le principe qui prévaut dans tout l'univers ».*³¹⁷

Ici nous constatons qu'à partir du *Ren*, la répartition entre le travail manuel assigné aux gouvernés et le travail intellectuel réservé à ceux qui les gouvernent, se trouve justifiée en termes moraux. En ce sens, le gouvernement selon le *Ren* ne supprime pas l'inégalité inhérente à la hiérarchie politique et sociale. Puisque le *Ren* constitue en effet une justification morale comme principe humain, en se présentant comme le meilleur garant de l'ordre hiérarchique. Selon cette justification morale de l'humanité, les supérieurs qui possèdent le pouvoir, les sources sociales en tant que lignée royale, traitent leurs inférieurs avec humanité tandis que ces derniers, par réciprocité, reconnaissent naturellement leur supériorité, dans la mesure où le *Ren* convainc le peuple de subir la supériorité de la lignée royale selon la volonté du Ciel, en ne ciblant pas l'inégalité conçue dans l'ordre social de la hiérarchie.

Tout bien considéré, la politique traditionnelle de la Chine implique une terreur derrière sa recherche concernant les vertus de l'homme de bien. Certes, le confucianisme met l'accent sur l'humanité, dans la mesure où la recherche sur les vertus humaines, telles que la fidélité, la

³¹⁷ Mencius « *Mencius* », A 4.

confiance etc. se présente comme une des tendances importantes dans la culture sinologique. Mais nous ne devons pas ignorer que ces recherches sur les vertus humaines sont finalement faites pour maintenir l'ordre social en convainquant le peuple d'accepter la gouvernance des supérieurs accordée par la volonté du Ciel. De même les confucianistes associent une divinité au Ciel en conférant un pouvoir divin à l'empereur, ce qui renforce encore le règne de la lignée royale sur le peuple. Ainsi la terreur est justifiée derrière la recherche de l'humanité dans la culture sinologique traditionnelle.

L'auto-immunité se trouve aussi dans la politique traditionnelle de la Chine

Derrida introduit le concept de l'auto-immunité dans la politique canonique occidentale, du fait que la démocratie se détruit elle-même en présentant un processus suicidaire. A partir de cette maladie auto-immunitaire, la déconstruction de la démocratie devient possible et nécessaire, dans la mesure où la démocratie universelle en tant qu'Etat mondial apparaît raisonnable dans la perspective idéologique, alors que la démocratie présentée comme droit international selon la proposition de Kant est selon Derrida à l'origine de la maladie auto-immunitaire.

De façon similaire, nous pouvons appliquer la déconstruction de la démocratie à la politique traditionnelle de la Chine, bien que le concept de démocratie ne se présente jamais en tant que tel, dans la culture sinologique traditionnelle. Etant donné que nous avons déjà traité de la terreur dans la politique chinoise traditionnelle, il semble que

l'auto-immunité à partir de la démocratie canonique de l'Occident puisse être présente également dans le domaine de la politique chinoise.

La maladie de l'auto-immunité apparaît active au moment du changement de dynastie. Généralement, le changement de dynastie se produit principalement de trois manières, à savoir la révolte du peuple, l'activité subversive du vassal, l'envahissement de la nation minoritaire, parmi lesquelles nous constatons que la force révolutionnaire vient de l'intérieur de la société et non de l'extérieur.

En premier lieu, la révolte du peuple se présente comme la raison directe ou indirecte de la destruction du gouvernement au pouvoir.

« *La révolte du peuple* » à la fin des Zhou de l'Ouest est la première révolte enregistrée dans l'histoire de la Chine, laquelle influence indirectement la perte du pouvoir des Zhou de l'Ouest. Le dernier empereur, à savoir Li Wang des Zhou de l'Ouest fuit ailleurs en abandonnant le pouvoir, "les vassaux négocient avec le peuple révolté, en passant temporairement à l'aristocratie³¹⁸ en vue d'atténuer les contradictions de classe. Cela conduit directement aux conflits permanents à l'époque des Zhou de l'est. A partir de cette première révolte enregistrée dans l'histoire de la Chine, il existe beaucoup de révoltes du peuple qui influencent indirectement le gouvernement au pouvoir. Par exemple, au printemps de l'an 184, Zhang Jiao, soulève le peuple chinois contre la dynastie Han jugée décadente et corrompue. Les partisans de Zhang arborent sur leur front un foulard jaune en signe de ralliement, ce qui lui donne son nom de « *révolte des turbans jaune* », par

³¹⁸ Après la fuite de Li Wang, les deux vassaux, à savoir Zhou Gong et Zhao Gong partagent le pouvoir souverain. Le pouvoir suprême est divisé lors de cette période de transition, ce qui mène aux conflits des vassaux.

laquelle la souveraineté des Han subit un grand choc devant la force du peuple. Cela conduit progressivement la destruction des Han en accélérant l'arrivée de l'époque des Trois Royaumes. De façon similaire, la révolte de Huang Chao dans la dynastie des Tang et celle connue comme la « *révolte des turbans rouges* » dans la dynastie des Yuan sont toutes deux présentées comme la révolte du peuple qui conduit indirectement à la destruction du pouvoir de la féodalité. Ainsi, la fin de la dynastie des Han a été marquée indirectement par la révolte des Turbans jaunes, la fin de la dynastie des Song par la révolte de Fang Xi, et la fin de la dynastie des Yuan par la société du Lotus blanc, dans la mesure où nous constatons que la force du peuple venant de l'intérieur de l'Etat est une des forces qui influencent indirectement la gouvernance de l'Etat.

De même, il arrive que la révolte du peuple mène directement à la destruction du pouvoir féodal, à savoir la révolte de LI Zicheng à la fin de la dynastie des Ming, dont le dernier empereur se suicide lors de l'entrée triomphale de LI Zicheng en tant que chef de la révolte visant à abattre le pouvoir des Ming, dans la mesure où la Dynastie Shun fondée auparavant à Xi An par LI Zicheng a interrompu officiellement le pouvoir de la dynastie des Ming. Le pouvoir de LI Zicheng représente une force venant de la révolte du peuple qui renverse directement le pouvoir ancien, bien que sa souveraineté se décompose peu après l'avancée militaire de l'armée mandchoue des Qing. Ainsi la révolte du peuple dans l'histoire féodale de la Chine représente à chaque fois la force directe qui mène à la destruction du pouvoir souverain.

En considérant les deux manières de se révolter du peuple, qui conduisent soit directement, soit indirectement à la destruction du

pouvoir, nous constatons que la révolte du peuple en tant que force de l'intérieur de l'Etat représente une des causes importantes du changement de dynastie, dans la mesure où la politique de l'histoire féodale de la Chine ne se détache pas de la maladie auto-immunitaire.

En deuxième lieu, l'activité subversive du vassal apparaît généralement comme la force qui mène directement au changement de dynastie. Les bouleversements à l'époque des Trois Royaumes, ainsi que lors des Royaumes Combattant sont tous provoqués par les conflits entre vassaux. En tant que classe sociale qui dispose de plus d'armes, de davantage de ressources par rapport à la classe paysanne, les activités des vassaux troublent la gouvernance de l'Etat plus facilement que toutes les autres classes, c'est pourquoi le changement de dynastie implique souvent la curée pour obtenir le pouvoir à l'intérieur de la lignée royale. Ainsi les activités subversives des vassaux, en tant qu'autre force venant de l'intérieur de l'Etat, en s'appuyant sur la classe paysanne, sont souvent responsables du changement de dynastie.

Enfin, l'envahissement de la nation minoritaire représente une force importante du changement de dynastie, puisque la nation des Han ne se présente pas comme une possible classe dirigeante dans la dynastie des Yuan et des Qing. La dynastie des Yuan est une dynastie mongole fondée par Kubilai Khan, qui règne sur la Chine de 1271 à 1368. Elle succède à la dynastie Song qui avait régné sur la Chine du Sud entre 960 et 1279, dont la nation mongole remplace celle des Han en représentant le pouvoir souverain. La dynastie Qing d'origine mandchoue, est la dernière dynastie impériale à avoir régné sur la Chine, de 1644 à 1912. Elle a succédé à la dernière dynastie régnante de la nation des Han, à savoir la

dynastie des Ming.

Nous essayons ici d'éclairer le fait que pour certaines nations le changement de dynastie n'implique pas toujours une force située à l'extérieur de l'Etat. Car tout d'abord, le rival qui vise au pouvoir souverain, issu de l'une ou l'autre des nations, n'est pas isolé de la révolte du peuple, dans la mesure où la nation minoritaire profite de l'opposition du peuple au pouvoir en place. Par exemple, les Mandchous n'auraient jamais battu la nation des Han facilement sans le bouleversement résultant des conflits entre les paysans des Han et le pouvoir souverain des Ming. Ensuite, le motif de la déconstruction des dynasties se trouvent principalement dans la corruption de l'ancien pouvoir plutôt que dans la puissance militaire de l'envahisseur. Par exemple, la défaite du pouvoir de la dynastie des Song du sud est principalement due à l'incapacité de la classe dirigeante, dans la mesure où sa force militaire n'arrive pas à rassembler correctement devant l'envahisseur. En ce sens, c'est la corruption de l'intérieur de l'Etat plutôt que de la puissance de l'envahisseur qui est en dernier lieu responsable de la perte du pouvoir.

A tout prendre, nous constatons que la destruction du pouvoir trouve sa source à l'intérieur de l'Etat, dans la mesure où le changement de dynastie par la perte du pouvoir se présente en effet comme un processus de suicide, la force du pouvoir est coupable du traumatisme sur lui-même. En ce sens, la politique féodale de la Chine n'est pas dissociée de la maladie auto-immunitaire, ce qui la soumet à la même logique politique fondée sur le cosmopolitisme classique.

5.2.2 Le contenu de la culture sinologique traditionnelle implique l'universalisme

Nous venons de traiter de la terreur cachée derrière la recherche concernant la vertu humaine dans la politique féodale de la Chine, en appliquant la déconstruction de la démocratie réalisée dans la philosophie politique de Derrida. A partir de l'ultime objectif de la culture sinologique traditionnelle, qui vise à maintenir l'ordre social de la féodalité dont la distinction entre gouvernant et gouverné est fixée comme la volonté divine du Ciel, nous constatons une terreur au nom de la vertu humaine, ce qui correspond en effet à la terreur au nom de la démocratie dans la politique canonique occidentale. Dans la mesure où la maladie auto-immunitaire, qui a son origine dans la souveraineté féodale, représente une aporie de même nature que celle de la démocratie occidentale fondée sur le cosmopolitisme classique. Ainsi la recherche de la terreur et de l'auto-immunité politique de la tradition sinologique est en effet un processus de l'application de la déconstruction de Derrida à la culture sinologique de la Chine.

Lors de la déconstruction de la démocratie, la déconstruction du concept de terrorisme possède un statut important, à l'intérieur duquel Derrida manifeste que les Etats-Unis qui lancent « *la guerre contre le terrorisme international* » en plongeant tout le monde dans une grande terreur sans précédent dans l'histoire, est le terrorisme le plus terrifiant au monde. Cependant, Derrida énonce qu'il choisirait d'être du côté des Etats-Unis s'il ne lui reste que deux options entre les Etats-Unis et Al-Qaïda, puisque le premier dispose quand même d'une possibilité

infinie d'amélioration de sa démocratie, par exemple, ses efforts par rapport à la laïcité, la discrimination raciale etc.. De façon similaire, nous ne devons pas ignorer les facteurs du cosmopolitisme universel au sein de la culture sinologique traditionnelle, ainsi que sa signification dans le cadre de la politique.

Tout d'abord, la tendance du cosmopolitisme possède un statut important dans le confucianisme dans une perspective idéologique.

Par exemple, Confucius énonce lors de sa recherche du *Ren* « *qu'entre les quatre Mers, tous les hommes sont frères* »³¹⁹, par lequel nous constatons que le potentiel du *Ren* d'après le confucianisme « *ne désigne pas seulement notre possibilité individuelle d'atteindre à toujours plus d'humanité, mais aussi le réseau sans cesse croissant et toujours plus complexe de nos relations humaines* »³²⁰. En ce sens, à partir de la recherche sur les vertus individuelles d'humanité, telles que la fidélité, la rectitude, les rites etc., le *Ren* se manifeste ainsi dans les vertus fondées sur la réciprocité et la solidarité, « *dont on peut encore mesurer l'importance dans les liens hiérarchiques et obligatoires qui caractérisent la société et les communautés chinoises* »³²¹.

En considérant la réciprocité et la solidarité conçues dans le *Ren*, selon l'adage « *entre les quatre Mers, tous les hommes sont frères* », nous constatons deux types de relations humaines, à savoir la relation familiale et la relation sociale, dans la mesure où Confucius traite la société humaine comme une famille. Cela correspond justement à la recherche précédente sur la piété filiale dans la famille, et la bienveillance, la loyauté entre le prince et le sujet.

³¹⁹ Confucius, *Entretiens*. XII, 5.

³²⁰ Anne CHENG, *Histoire de la Pensée Chinoise*. Edition du Seuil, novembre 1997. p 71.

³²¹ *Ibid.* p 71.

Concrètement, la piété filiale entre le père et le fils est le fondement du *Ren* par l'excellence de son lien de réciprocité. Puisque la réponse naturelle d'un enfant à l'amour que lui portent ses parents se présente comme la clé de voûte de l'harmonie familiale et de la solidarité entre les générations. Cette réciprocité et solidarité familiale retrouvent leur essence également dans le cadre des relations sociales. Cependant, en tant que la relation sociale la plus importante de la féodalité, la relation entre le prince et ses sujets exige en prime une réciprocité ainsi qu'une solidarité. Suivant cette demande, Confucius énonce que « *la piété filiale, que l'on peut encore considérer comme vivante et signifiante dans de larges portions du monde sinisé, fonde en particulier la relation politique entre prince et sujet : de même que le fils répond à la bonté de son père par sa piété, le sujet ou le ministre répond à la bienveillance de son prince par sa loyauté qui commence, on l'a vu, par une exigence envers soi-même* »³²². Ces deux sortes de relations sont considérées comme fondamentales dans le cadre du confucianisme, car elles s'enrichissent d'une multiplicité d'autres types de relations, telles que la relation frère aîné/frère cadet, mari/femme, ami/ami etc.. Dans la mesure où en tant que transition fondée sur la vertu de bienveillance, l'exigence de la vertu dans la famille atteint enfin celle de la société. « *L'intégrité qui rend un homme digne de confiance est elle-même la condition de son intégration dans le corps social* »³²³.

En deuxième lieu, la tendance à l'universalisme existe aussi dans le cadre de la politique, selon l'amour universel contre le sentiment de l'individu d'après Mo Tzu. Autrement dit, Mo Tzu essaie de réaliser l'amour universel selon la réalité politique au lieu de la réalité particulière.

³²² Ibid. p 72.

³²³ Ibid. p 72.

« Maître Mo Tzu parlait en ces termes : pratiquer la vertu d'humanité envers les hommes, cela consiste à s'employer à promouvoir l'intérêt général et à supprimer ce qui nuit à l'intérêt général. Or dans le monde actuel, qu'est-ce qui nuit le plus à l'intérêt général ?

C'est que les grands Etats attaquent les petit Etats, que les grandes familles troublent les petites familles, que les forts dépouillent les faibles, que le grand nombre opprime le petit nombre, que les fourbes circonviennent les naïfs, que les gens haut placés traitent avec arrogance les humbles : voilà ce qui nuit à l'intérêt général. Et encore, que les princes soient sans bénignité, les sujets sans loyauté, les pères sans bonté, les fils sans piété : voilà ce qui nuit aussi à l'intérêt général. Et encore, le mépris de l'homme qu'ont les hommes d'aujourd'hui, qui disposent de leurs armes, des poisons, de l'eau et du feu les uns contre les autres pour se nuire et se massacrer mutuellement : voilà ce qui nuit aussi à l'intérêt général ».³²⁴.

En énumérant les phénomènes qui ont la possibilité de nuire à l'intérêt général, Mo Tzu énonce que ces phénomènes ne viennent sûrement pas de l'amour des hommes, au contraire, ils proviennent de la haine des hommes qui conduit inévitablement à la nuisance en produisant les phénomènes décrits ci-dessus. De plus Mo Tzu précise que c'est la particularité plutôt que l'assimilation qui décide en fait partout dans le monde, qu'on hait les hommes et on cherche à les spolier. En considérant la négativité de la particularité, il faut la changer en assimilation, grâce à laquelle, nous accordons à un autre pays la même considération qu'au nôtre, dans la mesure où nous agissons pour celui-ci comme nous agissons pour nous-mêmes. De façon similaire, l'on prête à

³²⁴ Mo Tzu 16, p 71. Traduit par Léon Vandermeersch.

une autre province, ou à une autre famille, ou à une autre personne, la même considération qu'à la sienne propre. Par conséquent, les pays et provinces ne se combattent ni ne s'attaquent mutuellement, individus et familles ne se troublent ni ne se massacrent mutuellement, par la-même, l'intérêt général est réalisé selon l'amour universel fondé sur l'assimilation.

Ici nous constatons en effet une tendance à la fraternité universelle. Parce que la sollicitude par assimilation qui exige d'aimer les autres pays, les autres provinces ou les autres personnes comme les siens, implique en effet la même logique que Derrida propose dans l'amitié authentique, à savoir traiter autrui comme on se traite soi-même, aimer autrui comme soi-même. De même, cette sollicitude par assimilation signifie plus que la mansuétude confucéenne qui permet de juger des sentiments d'autrui par les siens propre, car Mo Tzu choisit de marquer les deux termes en opposition, à savoir « *le même* » et « *la différence* » qui décide de l'amitié universelle par rapport à l'amitié qui s'arrête à la frontière. En ce sens, l'assimilation de Mo Tzu implique justement une tendance « *d'uniformisation, de nivellement, qui constitue la première démarcation d'avec le Ren confucéen qui s'attache au contraire à distinguer des degrés de proximité par cercles concentriques (moi, la famille, le pays, l'univers)* »³²⁵.

Au final, dans l'ouvrage *Rites* qui contient les pensées confucéennes, la société Da-Tong, littéralement la société de l'harmonie, est présentée comme idéal de société humaine fondée sur l'amour universel.

³²⁵ Anne CHENG, *Histoire de la Pensée Chinoise*. Edition du Seuil, novembre 1997. p 103.

World of Da-Tong

When the Great Dao (Tao, perfect order) prevails, the world is like a Commonwealth State shared by all, not a dictatorship. Virtuous, worthy, wise and capable people are chosen as leaders. Honesty and trust are promoted, and good neighborliness cultivated. All people respect and love their own parents and children, as well as the parents and children of others. The aged are cared for until death; adults are employed in jobs that make full use of their abilities; and children are nourished, educated, and fostered. Widows and widowers, orphans and the old without children, the disabled and the diseased are all well taken care of. Every man and woman has an appropriate role to play in society and in the family. They hate to see resources lying idle or cast away, yet they do not necessarily keep them for themselves. They hate not to make use of their abilities, yet they do not necessarily work for their own self-interest. Thus intrigues and conspiracies do not arise, and thievery and robbery do not occur; therefore doors need never be locked. This is the ideal world – a perfect world of equality, fraternity, harmony, welfare, and justice. This is the world called “Da-Tong”³²⁶.

Selon la description de la société Da-Tong, nous pouvons interpréter la société de l'harmonie selon trois principes :

Le premier principe de la société de l'harmonie est « la propriété publique », grâce à laquelle le pouvoir centralisé ne sera plus possible, dans la mesure où l'élite selon la volonté du peuple exécute la gouvernance de l'Etat en assurant que tous les membres de l'Etat peuvent partager la propriété de l'Etat.

Le deuxième principe de la société de l'harmonie se présente comme un renforcement des relations sociales harmonieuses. Autrement

³²⁶ Rites, Confucius' Ideal of a Commonwealth State. Book 9.

dit, les relations sociales de confiance, de fidélité etc. sont un symbole important de la société harmonieuse.

Le troisième principe de la société de l'harmonie est la réalisation de la couverture sociale, par laquelle, l'Etat accorde la possibilité d'égalité à tout le monde.

En considérant ces caractéristiques principales de la société *Da-Tong*, nous constatons qu'en tant qu'idéal de l'Etat, la société de l'harmonie prône une égalité entre tous les êtres humains, afin de parvenir à la fraternité universelle.

Tout bien considéré, la tendance à l'universalisme ne manque pas au domaine idéologique et politique, notamment dans la conception de la société de l'harmonie. Ainsi nous ne nions pas la culture sinologique traditionnelle à partir de la terreur cachée derrière le gouvernement du *Ren* qui rend service au pouvoir suprême de l'empereur féodal. Au contraire, nous associons la déconstruction de Derrida à la tradition chinoise dans le but de réaliser une mise en regard entre les cultures, au cours de laquelle nous repensons l'auto-immunité dans la politique féodale de la Chine en n'ignorant pas ses caractéristiques d'universalisme ou de fraternité universelle.

5.2 .3 Les correspondances entre les cultures

Dans la 1^{ère} partie du 5^{ème} chapitre comme nous l'avons écrit précédemment, nous avons appliqué la déconstruction derridienne à la politique occidentale, nous avons traité de la terreur au nom de la démocratie ou de la justice, ainsi que de la maladie auto-immunitaire

politique, dans le but d'accéder à la démocratie universelle qui renonce à la frontière, voire à l'existence de l'Etat. Puis, dans la 2^{ème} partie de ce chapitre, nous avons élargi la déconstruction de la politique occidentale au domaine de la culture sinologique traditionnelle, notamment à la politique féodale de la Chine, en constatant que la terreur de la politique au nom de la justice, et la maladie auto-immunitaire politique sont valables aussi pour la tradition sinologique de la Chine. De même, la culture sinologique cherche aussi une société idéale dont l'égalité, la fraternité et la démocratie sont des concepts qui voient le jour parmi tous les membres de l'Etat, bien que ces concepts de la politique moderne ne s'apparaissent pas encore dans l'histoire féodale de la Chine. En ce sens, nous trouvons des correspondances plutôt que des divergences lors de la mise en regard entre les cultures.

Nous constatons tout d'abord que la culture occidentale et sinologique montrent chacune un écart entre l'idéologie et la politique.

Concrètement, la tradition de l'Occident qui suit le rationalisme possède la maladie auto-immunitaire d'après Derrida, et tente de la surmonter par « *la démocratie à venir* » fondée sur la déconstruction de la démocratie du cosmopolitisme classique. Mais, comme nous l'avons indiqué précédemment, en tant que concept idéologique, « *la démocratie à venir* » requiert en effet un renoncement inconditionnel à l'existence de l'Etat, ce qui ne peut pas se réaliser dans la pratique politique car l'on considère que l'Etat est la meilleure façon de protéger la citoyenneté. En ce sens, « *la démocratie à venir* » qui signifie en effet l'hospitalité inconditionnelle se présente comme un concept d'infini absolu dans la mesure où elle n'est accessible que comme un concept idéologique qui

guide la pratique politique ou juridique. Ici nous constatons l'écart entre l'idéologie et la pratique autour de « *la démocratie à venir* ».

De même, l'écart entre l'idéologie et la pratique se situe également dans la tradition sinologique. Selon la déconstruction, la terreur derrière le gouvernement du Ren, l'auto-immunité politique de la politique féodale ne manquent pas dans la tradition sinologique en correspondance avec la tradition de l'Occident. A partir de l'amour universel de Mo Tzu, la société de l'harmonie qui surmonte l'inégalité sociale en réalisant l'équilibre des relations sociales, représente la même signification que celle de « *la démocratie à venir* ». De plus, la société de l'harmonie reste une conception de l'Etat idéal, dans la mesure où elle n'est jamais accessible dans la pratique. Le souverain en tant que sommet du schème pyramidal hiérarchique n'adopte que les éléments qui favorisent le maintien de son pouvoir suprême, par exemple, les vertus qui encourage les êtres humains à obéir à l'échelle sociale de la hiérarchie, en rejetant l'idéologie quelle qu'elle soit concernant l'égalité, la fraternité etc. C'est pourquoi, en appartenant également au confucianisme, l'idéologie confucéenne provenant de Confucius est finalement adoptée officiellement par l'empereur, quand celle de Mo Tzu se présente seulement comme une des écoles de pensées dans l'histoire sinologique. En ce sens, la société de l'harmonie ne trouve jamais ses références dans la pratique, dans la mesure où l'écart entre l'idéologie et la pratique ne manque pas dans la tradition sinologique non plus.

A partir de l'écart entre l'idéologie et la pratique, nous constatons ensuite la deuxième correspondance importante entre les cultures, à savoir le retour du politique à la philosophie et à la morale.

La crise de la politique, telle que le terrorisme international, la maladie auto-immunitaire etc. est la première motivation de Derrida pour sa recherche de la philosophie politique de Derrida, d'après laquelle les efforts de recherche uniquement dans le cadre de la politique n'aide pas à résoudre l'auto-immunité de la démocratie en tant que la plus grande maladie de la politique occidentale. Puisque l'égalité, la fraternité, la démocratie perdent déjà leur essence authentique selon la tradition du rationalisme. En ce sens, Derrida énonce qu'il faut repenser le terme d'amitié qui couvre toutes les relations sociale en modifiant le critère de la discrimination ami/ennemi, dans le but de sauver la politique dominée par la souveraineté de l'Etat-nation. Par conséquent, il présente le concept de l'Etat Monde, en correspondance avec « *la démocratie à venir* » dans le cadre idéologique. Ainsi le retour du politique à la philosophie et à la morale se présente comme un processus indispensable lors de la recherche de la politique.

Ce retour du politique à la philosophie et à la morale apparaît aussi dans la tradition sinologique. Parce que premièrement, l'idéologie confucéenne naît justement en suivant la demande du politique, dans la mesure où les confucianistes établissent leur propre système théorique dans le but de convaincre le souverain de les adopter. De plus, les vertus de l'humanité disposent d'un statut fondamental dans la politique féodale ou la politique idéale de la Chine. Par exemple, le souverain en tant que sommet du schème pyramidal s'appuie sur la vertu de loyauté dans le but de maintenir son pouvoir suprême, dans la mesure où il requiert une réciprocité avec ses sujets, similaire à la piété entre le père et fils. Même dans la société de l'harmonie en tant qu'Etat idéal qui réalise l'égalité

sociale, les vertus humaines, telles que la confiance, la fidélité, la piété etc. se présentent toujours comme garantes de l'ordre social. Ainsi le retour du politique à la philosophie et à la morale ne manque pas dans la tradition sinologique.

CONCLUSION

Face à la maladie auto-immunitaire qui domine la politique et influence le développement et la direction de la politique étatique et internationale, Derrida considère que la tradition du rationalisme, en tant que fondement du cosmopolitisme classique, n'aide en rien à sauver la politique enfoncée dans le suicide aporétique. De façon similaire, la tolérance chrétienne qui maintient la distinction entre l'hôte et le visiteur ne contribue pas non plus à résoudre l'aporie de l'auto-immunité dans le cadre du politique. Selon Derrida, la souveraineté de l'Etat-nation conçue selon le cosmopolitisme rationaliste et la tradition chrétienne est la cause essentielle qui décide de la maladie auto-immunitaire. En ce sens, la démocratie authentique ne s'est pas réalisée comme droit international ou fraternité chrétienne. On n'en trouve aucun indice non plus dans la politique actuelle de l'Etat Monde qui surmonte la souveraineté de l'Etat-nation. C'est pourquoi Derrida caractérise la démocratie universelle comme « *démocratie à venir* ».

En pensant la recherche de la politique occidentale du point de vue de la philosophie derridienne, nous avons traité simultanément de la politique chinoise traditionnelle en essayant de la soumettre à la déconstruction de Derrida dans le but de réaliser une mise en regard entre les cultures occidentale et sinologique. Au cours de ce processus de contraste entre cultures, nous constatons plutôt des convergences que des dissemblances, dans la mesure où les traditions occidentale et chinoise, dans une certaine mesure, se retrouvent sur le même terrain,

bien qu'elles divergent du point de vue ontologique. Par exemple, nous avons constaté aussi la maladie auto-immunitaire de la politique féodale de la Chine, puisque c'est toujours la force venant de l'intérieur de l'Etat qui essaie de détruire le pouvoir suprême de l'empereur. De même, la terreur au nom de la justice se trouve aussi dans la politique féodale de la Chine, car le gouvernement du *Ren* qui renforce l'humanité au sein de la politique vise à maintenir l'ordre pyramidal au lieu de la démocratie. En ce sens, le confucianisme présente la société *Da-Tong*, à savoir la société de l'harmonie, correspondant à « *la démocratie à venir* » dans l'idéologie de l'Occident, en vue d'introduire l'idée d'une société qui sera présentée dans l'à-venir, au sein de laquelle tous les êtres humains retrouvent leur exigence d'égalité, en fondant un monde de paix.

En effet, les similarités entre les cultures occidentale et chinoise ne se limitent pas à la ressemblance de concept, par exemple, entre « *la démocratie à venir* » et « *la société de l'harmonie* », les deux traditions culturelles se croisent aussi sur la méthodologie, à savoir la logique de recherche. Nous pouvons les présenter selon trois aspects.

Le retour du politique à l'idéologie

En premier lieu, nous constatons que les cultures occidentale et chinoise se rejoignent dans le domaine de la philosophie et de la morale dans le but de consolider les arguments concernant « *la démocratie à venir* » et « *la société de l'harmonie* ».

Concrètement, comme nous l'avons indiqué précédemment, « *la démocratie à venir* » ne peut être réalisée qu'en tant que concept qui requiert la suppression de la souveraineté de l'Etat-nation. En considérant que l'Etat se présente comme un des phénomènes principaux parmi les relations sociales, il nous faut retourner à la morale qui traite des

relations humaines comme contenu essentiel. En ce sens, Derrida présente la nouvelle amitié qui n'est plus fondée sur la consanguinité et la frontière dans le but de repenser le concept d'égalité et d'hospitalité, au sein duquel la démocratie universelle se présente comme la politique de l'hospitalité inconditionnelle. La démocratie universelle retrouve son fondement théorique en se présentant comme concept de légitimité, bien qu'elle ne soit jamais présente.

De façon similaire, la société *Da-Tong* est une conception politique à partir de la recherche du *Ren*, dans la mesure où les vertus d'humanité, par exemple, la piété entre le père et le fils, la bienveillance du prince envers le sujet, et la loyauté du sujet envers le prince etc. donnent des garanties à la formation de la société. De même, en ressemblant à « *la démocratie à venir* », la société de l'harmonie n'est jamais présente non plus, elle sera présente à la condition de supprimer la contradiction des classes sociales, à savoir l'inégalité entre les êtres humains. Ce qui exige la même chose que la réalisation de « *la démocratie à venir* ». En ce sens, la société de l'harmonie ne dispose d'une légalité que dans le cadre idéologique, car sa signification s'oppose à celle de l'Etat féodal qui prône le pouvoir suprême de l'empereur. Donc il nous faut revenir au cadre de l'idéologie en travaillant sur les vertus humaines par lesquelles les être humains peuvent trouver un équilibre d'harmonie, dans le but d'établir une légitimité à la société *Da-Tong*.

Ici nous constatons que le retour du politique à l'idéologie, soit comme philosophie, soit comme morale, se présente comme condition indispensable lors de la recherche de la démocratie universelle. Autrement dit, les mesures limitées au cadre du politique ne contribuent pas à résoudre l'auto-immunité politique, il nous faut retourner à la racine des relations sociales, à savoir la morale ou la philosophie, en

repensant l'égalité et la fraternité, dans le but de redéfinir les concepts d'amitié et de démocratie. Ainsi il faut abandonner la politique fondée sur l'amitié canonique qui favorise le même en supprimant la différence, en vue de repenser une nouvelle amitié qui passe par dessus la consanguinité et la frontière, par laquelle la démocratie peut se réaliser d'une façon universelle.

L'écart entre la pratique et la théorie.

La pensée théorique renforce d'un côté les arguments de la démocratie universelle, dans la mesure où « *la démocratie à venir* » et la société de l'harmonie se présentent en tant que concept qui dispose d'un infini absolu, selon lequel l'Etat Monde de Derrida et la société *Da-Tong* du confucianisme peuvent trouver leur fondement théorique. Mais d'un autre côté, ce retour conduit à un écart entre la pratique et la théorie, autrement dit, « *la démocratie à venir* » et la société *Da-Tong* représentent parfaitement la justice universelle dans le cadre de l'idéologie, alors qu'elles ne disposent pas de légitimité dans le domaine du politique et du juridique.

Concrètement, « *la démocratie à venir* » ne trouve pas sa place dans le cadre du politique ou du juridique. Comme nous l'avons indiqué précédemment, « *la démocratie à venir* » exige un renoncement inconditionnel à l'Etat, ce qui n'est pas réalisable dans la pratique en considérant que l'Etat se présente comme la meilleure manière pour protéger la citoyenneté. Autrement dit, l'Etat Monde qui représente pratiquement « *la démocratie à venir* » doit posséder tous les droits législatifs, administratifs, juridiques etc. qui appartiennent actuellement à l'Etat-nation, dans la mesure où la souveraineté de l'Etat-nation condescend à l'Etat mondial. Mais dans la réalité, aucun Etat ne peut

prendre l'initiative de faire cette concession au pouvoir, car il craint que toute concession ne conduise à sa perte. Face à cette impossibilité du juridique, Derrida énonce qu'il nous faut au moins concevoir cette idée de « *la démocratie à venir* » qui implique l'hospitalité inconditionnelle lors des relations sociales humaines, repenser le système actuel du droit international, la formation de l'exécutif de l'ONU, ainsi que la tradition du rationalisme qui conçoit le cosmopolitisme etc. dans le but de vaincre la démocratie auto-immunitaire. Ainsi l'écart entre la théorie et la pratique décide de l'impossibilité de « *la démocratie à venir* » dans le cadre du politique et du juridique.

De plus, la société *Da-Tong* n'est pas présente dans la pratique non plus, à cause de son exigence de pureté au sujet de l'égalité. Comme nous l'avons indiqué précédemment, le premier principe de la société *Da-Tong* est la propriété publique, selon laquelle tous les êtres humains se présentent comme existentiellement égaux lors de la redistribution sociale. En ce sens, la société *Da-Tong* qui cherche l'harmonie sociale exige aussi un renoncement à la souveraineté de l'Etat-nation, selon lequel la distinction de classe sociale, ainsi que l'inégalité entre les gouvernants et les gouvernés ne seront plus valables dans la société. Autrement dit, la société *Da-Tong* s'oppose à la définition de l'Etat basée sur la distinction de frontière, notamment à l'Etat hiérarchique pendant l'histoire féodale de la Chine, ce qui empêche la réalisation dans la pratique. Par conséquent, le confucianisme renforce l'harmonie de la société sans parler de l'égalité entre les classes sociales, par exemple, il insiste sur les vertus de l'humanité dans la pratique, par exemple la loyauté du sujet au prince, la bienveillance du prince envers le sujet, de même il souligne le gouvernement du *Ren* etc. dans le but de maintenir l'ordre social de la féodalité, ainsi que le pouvoir suprême de l'empereur.

Ainsi l'écart entre la pratique et la théorie apparaît insoluble autour du concept de la société *Da-Tong*.

« Utopie » – critique de « la démocratie à venir » ainsi que de la société *Da-Tong*

Face à la l'écart entre la théorie et la pratique autour de « *la démocratie à venir* » et la société de l'harmonie, certains chercheurs considèrent que la recherche concernant la démocratie universelle en tant que produit de la déconstruction de la démocratie classique est une Utopie.

Tout d'abord, la définition de « *la démocratie à venir* » représente en elle-même une caractéristique utopique. Puisque l'« à venir » implique en effet que la démocratie universelle n'est jamais présente, de même elle est toujours en cours d'arriver, mais elle ne sera jamais arrivant. Autrement dit, l'essence de « *la démocratie à venir* » se trouve dans sa caractéristique « en arrivant », en correspondance à « *la messianité sans le messianisme* » par lequel nous tenons la croyance de l'arrivé du Messie sans jamais connaître son image ni la date précise de son arrivée. Ainsi la caractéristique de l'« à venir » fondée sur la temporalité est en prime d'être critiquée comme l'Utopie.

Ensuite, l'impossibilité de « *la démocratie à venir* » et de la société *Da-Tong* dans le cadre du politique et du juridique est également critiquée comme Utopie. En considérant que l'Etat Monde et la société d'harmonie exigent un renoncement inconditionnel à la souveraineté de l'Etat-nation, ce qui n'est pas réalisable dans la pratique, certains chercheurs considèrent que « *la démocratie à venir* » et la société *Da-Tong* représentent en effet une aporie, à savoir une Utopie.

Face à cette critique, nous pensons qu'il est injuste d'associer « *la démocratie à venir* » et la société *Da-Tong* à l'aporie ou à l'Utopie. Parce que

sans l'idée de l'hospitalité inconditionnelle, nous n'aurions jamais le concept de l'égalité, ni de la fraternité, ni de la démocratie. Cette infini absolu dans l'« à venir » implique en effet une conception idéale de la société fondée sur la démocratie universelle, sans laquelle nous n'aurions jamais accédé à l'essence du concept de la démocratie elle-même. Cependant, en considérant l'écart entre la théorie et la pratique autour de « *la démocratie à venir* » et de la société *Da-Tong*, nous ne pouvons pas ignorer leur difficulté dans le cadre pratique. Ici, en vue de répondre à la critique associée à l'Utopie par une attitude objective, nous voulons apporter notre réponse sous deux aspects.

L'attitude objective face à la critique « Utopie »

En premier lieu, nous ne renonçons pas à la difficulté de la réalisation de la démocratie universelle fondée sur l'hospitalité inconditionnelle. Même Derrida reconnaît que « *la démocratie à venir* » possède, dans une certaine mesure, une aporie.

Par exemple, Derrida ne nie pas la difficulté de la pureté au sein de la relation entre « soi » et « autrui » lors de la présentation de la nouvelle amitié en tant que fondement théorique de « *la démocratie à venir* »

La démocratie universelle retrouve son origine théorique dans la relation entre « soi » et « autrui ». Concrètement, la nouvelle amitié de Derrida qui renonce à la consanguinité et à la frontière réduit les relations humaines à la relation entre « soi » et « autrui », par laquelle chaque être humain se présente comme un individu unique dans la société, dans la mesure où chaque singularité doit être respectée lors des communications humaines en société. Face à la considération de chaque singularité, la discrimination de nation ou d'Etat, enfin la distinction de la frontière ne disposeront plus de légitimité. Par conséquent l'hospitalité à

autrui n'aura plus sens d'une invitation, dans la mesure où l'accueil d'autrui se présentera comme une obligation au lieu d'un droit, ce qui permet la possibilité de l'hospitalité inconditionnelle, grâce à laquelle la démocratie universelle peut retrouver son origine théorique. Ainsi les concepts de « soi » et « autrui » représentent la racine théorique de « *la démocratie à venir* ».

En suivant le fait que la démocratie universelle est déterminée en effet par la relation entre « soi » et « autrui », la possibilité de ces concepts devient indispensable, base à partir de laquelle Derrida concède que nous rencontrons la première aporie autour de la recherche de « *la démocratie à venir* ». La relation entre « soi » et « autrui » implique en effet une responsabilité unique et absolue, qui refuse l'intervention de tiers. Autrement dit, la responsabilité entre « soi » et « autrui » exclut le tiers, avec qui l'infini de la responsabilité sera détérioré, ce qui signifie que l'infini entre « soi » et « autrui » ne peut pas être assuré même dans le cadre de l'idéologie. Par conséquent, la nouvelle amitié qui favorise la singularité unique basée sur « soi » et « autrui » dispose du même problème aporétique, ce qui conduit directement à la difficulté de la réalisation de l'hospitalité inconditionnelle, voire de celle de la démocratie universelle. Donc ici nous constatons que la difficulté de la pureté au sein de la relation entre « soi » et « autrui » se présente comme la première aporie de la recherche autour de « *la démocratie à venir* ».

En deuxième lieu, la paix fondée sur l'hospitalité inconditionnelle, à savoir la démocratie universelle, risque dans une certaine mesure de conduire à la guerre.

Comme nous l'avons indiqué précédemment, « *la démocratie à venir* » de Derrida fondée sur l'hospitalité inconditionnelle selon la relation entre « soi » et « autrui » vient de Levinas, chez qui la paix se trouve à l'état

pré-originaire plutôt qu'à l'état civil. Ici nous revenons à la divergence entre la tradition du rationalisme et la déconstruction. Selon Kant, la paix ne se situe pas dans l'état de nature, lequel implique des conflits. Concrètement, il n'existe pas de justice à l'état de nature, le résultat d'un conflit décide de la définition de l'ennemi ainsi que celle de la justice, dans la mesure où le manque de juridiction conduit au caprice de la définition de justice. En ce sens, Kant considère que la paix ne se trouve absolument pas dans l'état de nature, mais dans l'état civil, où tous les êtres humains se présentent sous un système civil qui inclut le droit législatif, administratif, juridique etc. Mais d'après Levinas, la paix doit se situer dans un état avant l'état civil, dont le mystère s'est perdu pour toujours, où nous ne pouvons pas retourner avec notre mémoire ou nos connaissances historiques. Le seul indice entre cet état avant l'état civil et nous se présente comme la responsabilité infinie envers autrui, avec laquelle, l'hospitalité inconditionnelle, la démocratie universelle disposeront d'une légitimité de certitude. Autrement dit, la responsabilité envers autrui, en tant que forme embryonnaire de la justice caractérise l'état pré-originaire, dans la mesure où la justice, la paix, la démocratie, la liberté etc. sont déjà éprouvées dans l'état pré-originaire grâce à autrui. Ici nous constatons que la raison se présente comme fondement de la paix chez Kant, quand l'hospitalité à autrui conduit à la paix d'après Levinas.

En suivant l'hospitalité envers autrui dans l'état pré-originaire, Derrida montre que la définition indistincte de l'état pré-originaire, c'est-à-dire ni état civil, ni état naturel, entraîne des approximations. Par exemple, la guerre, l'hostilité, même l'assassinat peuvent se produire en abusant de l'hospitalité inconditionnelle envers autrui. En ce sens, l'hostilité devient la meilleure manière d'exprimer l'hospitalité, car rien ne

rivalise avec l'hospitalité basée sur le présupposé d'agression, dans la mesure où il est possible d'interpréter la guerre comme la continuation de l'hospitalité inconditionnelle, ainsi que de la paix ou de la démocratie. Ainsi l'hospitalité inconditionnelle permet d'une certaine façon la légitimité de la guerre.

Tout bien considéré, nous constatons que Derrida ne nie pas certaines apories soit théoriques, soit pratiques, dans la recherche autour de « *la démocratie à venir* ». Mais cela n'implique pas l'abandon de la démocratie universelle.

Nous pensons que la caractéristique « en arrivant » de « *la démocratie à venir* » représente un rôle de fantôme qui nous tient en éveil politique.

Concrètement, d'un côté, ce fantôme nous promet la légitimité de la démocratie universelle si nous renonçons au cosmopolitisme classique qui conduit en effet à la démocratie à l'intérieur de la souveraineté de l'Etat-nation, pour que nous adhérions à l'idée de l'infini absolu de l'hospitalité lors de la réalisation de l'hospitalité pratique. D'un autre côté, le risque de la guerre de l'hospitalité inconditionnelle nous avertit de la possibilité de la terreur la plus grande quand nous rêvons d'accéder à la paix perpétuelle en nous rappelant d'agir à chaque acte politique avec prudence. En effet, ces deux côtés sont hétérogènes mais indissociables. Si nous renforçons le premier en négligeant le second, « *la démocratie à venir* » risque d'être une Utopie. Si nous soulignons seulement le second en niant le premier, « *la démocratie à venir* » devient inévitablement une eschatologie. Donc ce sur quoi nous devons insister, c'est sur le rôle de « *la démocratie à venir* » comme fantôme, sans lequel nous n'aurions ni idée d'infini, ni esprit critique.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres de Derrida :

Politiques de l'amitié, Galilée, 2001.

Voyous, Galilée, 2003.

Force de Loi, Galilée, 1994.

Politique et amitié, Galilée, 2011.

De l'hospitalité (avec Anne Dufourmantelle), Calmann-Lévy, 1997.

Cosmopolites de tous les pays, encore un effort, Galilée, 1997.

Moscou aller-retour, L'Aube, 1995.

Adieu à Emmanuel Levinas, Galilée, 1997.

Aporie, Galilée, 1996.

Le « concept » du 11 septembre, dialogue à New York (octobre-décembre 2001) avec Giovanna Borradori. Galilée, 2003.

Politiques de l'amitié, édition Université de JiLin, 2006. Version chinoise. Traduit par HU Jihua.

Politics of Friendship, London & New York, 2005. Version anglaise. Traduit par George Collins.

Spectre de Marx, Université populaire de Chine, 2008. Version chinoise. Traduit par HE Yi

Travaux sur Derrida :

En français :

Jacques Julien & François Nault, *Plus d'une voix - Jacques Derrida et la question théologico-politique*, La nuit surveillée, 2011.

Derrida la déconstruction, coordonné par Charles Ramond, PUF, 2011.

Cité 30/2007, *Derrida Politique - la déconstruction de la souveraineté* PUF, 2007.

LU Yang, *Le spectre de Derrida*, édition Université de WuHan, 2008.

FANG Xianghong, *Genèse et Déconstruction*, édition Université de Nankin, 2006.

Simon Trucotte, *Terrifiante auto-immunité: lettre à Jacques Derrida*, *Contre-jour : cahiers littéraires*, N 9, 2006, p. 121-126.

En anglais :

Samir Haddad, *Derrida and Democracy at Risk*, *Contretemps 4*, septembre 2004.

Matthias Fritsch, *Derrida's Democracy to come*, theory, décembre 2002.

Travaux sur la sinologie :

Les Analectes.

Mo Tzu.

Liji (Trait és des Rites).

Fran çois Julien, *La pens ée chinoise dans le miroir de la philosophie*, Bernard Grasset, 1995.

Anne Cheng, *Histoire de la pens ée chinoise*, Seuil, 1997.

LIN Cunguang, *Mo Tzu, l'amour universel*, édition Minzhu fazhi de Chine, 2010.

ZHU Lan, *Xun zi, entre la Rite et la Loi*, édition Minzhu fazhi de Chine, 2010.

LIU Chengyou, *La bienveillance dans La Grande Étude et L'Invariable Milieu*, édition Minzhu fazhi de Chine, 2010.

Autres ouvrages :

Maurice Blanchot, *L'Amitié*, Gallimard, 1971.

Maurice Blanchot, *Pour l'amitié*, Farrago, 2000.

Jean-Luc Nancy, *Maurice Blanchot – Passion politique*, Galil ée, 2011.

Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, PUF, 1963.

Aristote, *Ethique à Eudème*, Les Belles Lettres, 2011.

Aristote, *Ethique à Eudème*, Payot & Rivage, 1994.

Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Bibliothèque des Textes Philosophiques – Poche, Vrin, 1990. Traduction et notes par J. Tricot.

Paul J.M. van Tongeren, *Politics, Friendship and Solitude in Nietzsche*, présenté at the Third international conference for Greek Philosophy and the Humanities in Pretoria, South Africa, June 2000.

Cicéron, *Dialogue sur l'amitié*. Traduit par A.LEGOUEZ.

Cicéron, *Laelius de Amicitia*, Les Belles Lettres, texte établi et traduit par R.Combes.

Carl Schmitt, *La notion de politique, Théorie du partisan*, Champs classiques, 2009. Traduit de l'allemand par Marie-Louise Steinhäuser.

Kant, *Projet de paix perpétuelle*, Vrin, 2002, texte allemand, traduit par J. GIBELIN.

Kant, *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée, Qu'est-ce que les Lumières ?* Flammarion, 1991. Traduction par Jean-François Poirier et Françoise Proust.

François Julien, *De l'Universel*, Fayard, 2008.