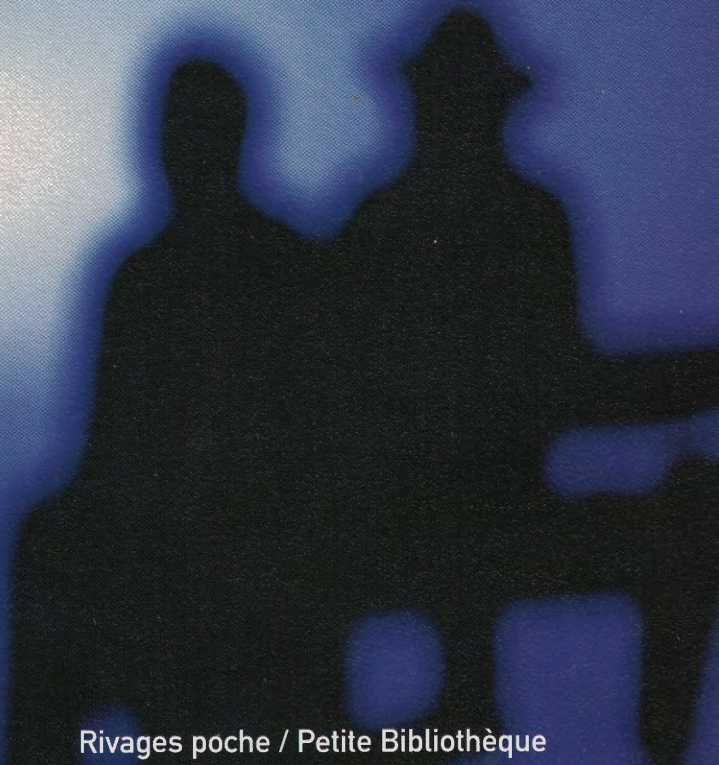


Giorgio
Agamben

L'amitié



Rivages poche / Petite Bibliothèque

Retrouvez l'ensemble des parutions
des Éditions Payot & Rivages sur

www.payot-rivages.fr

Couverture : © Getty Images

Titre original : *L'Amicizia*

© 2007, Giorgio Agamben
© 2007, Éditions Payot & Rivages
pour la traduction française
106, bd Saint-Germain – 75006 Paris

ISBN : 978-2-7436-1714-1
ISSN : 1158-5609

1. L'amitié est si étroitement liée à la définition de la philosophie que l'on peut dire que sans elle la philosophie ne serait pas possible. La relation intime entre amitié et philosophie est si profonde que celle-ci inclut le *philos*, l'ami, dans son nom même. Or, comme il arrive souvent dans les cas de proximité excessive, la philosophie risque de ne pas pouvoir venir à bout de l'amitié. Dans le monde classique, cette promiscuité, et ce caractère presque consubstantiel de l'ami et du phi-

losophe allait de soi, et c'est certainement dans une intention en un certain sens archaïsante, qu'un philosophe contemporain a pu écrire – au moment de poser la question extrême : *qu'est-ce que la philosophie ?* – qu'il s'agit là d'une question à traiter entre amis. En fait, aujourd'hui, la relation entre amitié et philosophie a été frappée de discrédit et c'est avec une espèce d'embarras et de mauvaise conscience que ceux qui font profession de philosopher tentent de régler leurs comptes avec ce partenaire incommode et, pour ainsi dire, clandestin de leur pensée.

Il y a plusieurs années nous avons décidé avec mon ami Jean-Luc Nancy d'échanger des lettres sur le thème de l'amitié. Nous étions persuadés que c'était la meilleure façon d'ap-

procher et, d'une certaine manière, de « mettre en scène » un problème qui semblait se dérober à un traitement analytique. J'écrivis la première lettre et ce ne fut pas sans inquiétude que j'attendis la réponse. Je ne saurais essayer de comprendre ici les raisons (ou les méprises peut-être) pour lesquelles la lettre de Jean-Luc signifia la fin de ce projet. Mais il est certain que notre amitié – qui, selon nos plans, aurait dû nous offrir un accès privilégié au problème – constitua plutôt un obstacle. Et d'une certaine manière, au moins provisoirement, elle en prit ombrage.

C'est probablement un malaise analogue qui poussa Jacques Derrida à choisir comme leitmotiv de son livre sur l'amitié une formule sibylline que la tradition attribue à Aristote et

qui nie l'amitié dans le geste même par lequel elle l'invoque : *ô philoi, oudeis philos*, « mes amis, il n'y a pas d'amis ». Un des thèmes de ce livre est, en effet, la critique de ce que l'auteur définit comme la conception phallocentrique qui domine la tradition de notre philosophie politique. Alors que Jacques Derrida travaillait encore au séminaire dont est né ce livre, nous avons discuté tous les deux de ce curieux problème philologique que posait justement la formule ou l'énigme en question. Le passage est cité, entre autres, par Montaigne et par Nietzsche qui l'aurait pris chez Diogène Laërce. Pourtant, si nous ouvrons une édition moderne des *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, nous ne trouvons pas, au chapitre

consacré à la biographie d'Aristote (V, 21), la phrase en question, mais une phrase en apparence presque identique dont la signification est néanmoins différente et bien moins énigmatique : *hô philoi, oudeis philos*, « celui qui a beaucoup d'amis, il n'a pas d'amis ».

Une visite en bibliothèque suffit à éclaircir ce mystère.

En 1616, paraît la nouvelle édition des *Vies* du grand philologue de Genève, Isaac Casaubon. Arrivé au passage en question – qui contenait encore dans l'édition procurée par son beau-père Henry Étienne la version : *ô philoi* (ô mes amis) – Casaubon corrige sans hésiter la leçon énigmatique des manuscrits qui devient ainsi parfaitement intelligible et c'est pourquoi elle fut acceptée par les éditeurs.

Or, comme j'avais tout de suite informé Derrida du résultat de mes recherches, j'ai été frappé, quand le livre fut publié sous le titre *Politiques de l'amitié*, de n'y trouver aucune trace de ce problème. Si la formule (apocryphe selon les philologues modernes) y figurait sous sa forme originaire, ce n'était certes pas en raison d'un oubli : il était essentiel, dans la stratégie du livre, que l'amitié fût à la fois affirmée et remise en question.

Par là, le geste de Derrida répétait celui de Nietzsche. Alors qu'il était encore étudiant en philologie, Nietzsche avait commencé à travailler sur les sources de Diogène Laërce. L'histoire du texte des *Vies* (et par là même la correction de Casaubon) devait lui être parfai-

tement familière. Mais la nécessité de l'amitié et, en même temps, une certaine méfiance à l'égard des amis étaient essentielles à la stratégie de la philosophie de Nietzsche. D'où le recours à la leçon traditionnelle qui n'était déjà plus retenue à son époque – l'édition Huebner de 1828 propose la version moderne avec l'annotation suivante : *legebatur* ô philoi, *emendavit Casaubonus*.

2. Il est possible que le statut sémantique particulier du terme « ami » ait pu contribuer au malaise des philosophes modernes. On sait bien que personne n'est jamais parvenu à définir de manière satisfaisante la signification du syntagme « je t'aime », au point qu'on pourrait penser qu'il a un caractère performatif — c'est-à-dire que sa signification coïncide avec l'acte de sa profération. On pourrait faire des réflexions analogues à propos de l'expression : « je suis ton ami »,

même si le recours à la catégorie des performatifs ne semble pas possible dans ce cas. Je pense plutôt que « ami » appartient à la catégorie des termes que les linguistes définissent comme non prédicatifs, c'est-à-dire comme ces termes qui ne permettent pas de construire une classe d'objets où pouvoir inscrire les entités auxquelles on attribue le prédicat en question. « Blanc », « dur », « chaud » sont certainement des termes prédicatifs ; mais peut-on dire que « ami » définit en ce sens une classe consistante ? Aussi étrange que cela puisse paraître, « ami » partage cette particularité avec une autre espèce de termes non prédicatifs : les insultes. Les linguistes ont démontré que l'insulte n'injurie pas celui qui la

reçoit en l'inscrivant dans une catégorie particulière – par exemple, celle des excréments ou des organes sexuels masculins ou féminins selon les langues, ce qui serait simplement impossible, ou, en tout cas, faux. Si l'insulte est efficace, c'est précisément parce qu'elle ne fonctionne pas comme une prédication constative, mais plutôt comme un nom propre, parce qu'elle appelle au sein du langage d'une manière qui est telle que l'appelé ne peut l'accepter mais qu'il se trouve néanmoins désarmé face à elle – comme si quelqu'un s'obstinait à m'appeler Gaston, tout en sachant que je m'appelle Giorgio. Ce qui offense dans l'insulte ce n'est donc pas une référence au monde mais une pure expérience du langage.

Si cela est vrai, le terme « ami » partagerait cette condition, non seulement avec les insultes, mais aussi avec les termes philosophiques dont on sait bien qu'ils n'ont pas une dénotation objective mais, qu'à la manière des termes que les logiciens médiévaux définissaient comme des « transcendants », ils signifient tout simplement l'être.



Giovanni Serodine, *Pierre et Paul sur la voie du martyre*, détail. © Electa/Leemage

3. Soit le tableau de Serodine, conservé à la *Galerie nationale d'art antique* de Rome, qui représente la rencontre des apôtres Pierre et Paul sur la voie du martyre. Comme on peut le voir, les deux saints, au centre du tableau, sont encerclés par la gesticulation des soldats et des bourreaux qui les conduisent au supplice. Les critiques ont souvent souligné le contraste formé par la rigueur héroïque des deux apôtres et le remue-ménage de la foule, éclairée çà et là par des taches de

lumière qui éclaboussent comme au hasard les bras, les visages et les trompettes. Pour ce qui me concerne, je considère que ce qui rend cette peinture proprement incomparable, c'est que les deux apôtres sont tellement rapprochés par Serodine, avec leurs fronts presque collés l'un contre l'autre, qu'ils ne peuvent absolument pas se voir. Sur la voie du martyr, ils se regardent sans se reconnaître.

Cette impression d'une proximité pour ainsi dire excessive est renforcée par le geste silencieux des mains qui, en bas de l'image, à peine visibles, se serrent. Il m'a toujours semblé que ce tableau contenait une allégorie parfaite de l'amitié. Qu'est-ce, en effet, que l'amitié, sinon une proximité telle

qu'on ne peut s'en faire ni une représentation, ni un concept ? Reconnaître quelqu'un comme ami signifie ne pas pouvoir le reconnaître comme « quelque chose ». On ne peut pas dire « ami » comme on dit « blanc », « italien », « chaud » — l'amitié n'est pas la propriété ou la qualité d'un sujet.

4. Il est temps d'aborder la lecture du passage d'Aristote que je me proposais de commenter. Le philosophe consacre à l'amitié un traité en bonne et due forme qui occupe les livres huit et neuf de l'*Éthique à Nicomaque*. Comme il s'agit d'un des textes les plus célèbres et les plus commentés de toute l'histoire de la philosophie, il m'est possible de passer sur ses thèses les plus solidement établies – à savoir qu'il est impossible de vivre sans amis ; qu'il convient de distinguer l'amitié

fondée sur l'utilité ou sur le plaisir de l'amitié vertueuse dans laquelle on aime l'ami comme tel et pour ce qu'il est ; qu'il n'est pas possible d'avoir beaucoup d'amis ; que l'amitié à distance tend à rendre oublieux, etc. Tout cela est bien connu.

Mais il est un passage du traité qui me semble ne pas avoir reçu toute l'attention qu'il méritait alors qu'il contient, pour ainsi dire, la base ontologique de la théorie.

Il s'agit du passage 1170 a 28-1171 b 35.

Celui qui voit sent (aisthanetai) qu'il voit, celui qui écoute sent qu'il écoute, celui qui marche sent qu'il marche, et pour toutes les autres activités il y a quelque chose qui sent que nous sommes en train de les

exercer (hoti energoumen) de sorte que si nous sentons nous nous sentons sentir, et que si nous pensons, nous nous sentons penser, et cela c'est la même chose que se sentir exister : exister (to einai) signifie en effet sentir et penser.

Sentir que nous vivons est doux en soi, puisque la vie est par nature un bien et qu'il est doux de sentir qu'un tel bien nous appartient.

Vivre est désirable, surtout pour les gens de bien, puisque pour eux exister est un bien et une chose douce. En con-sentant, en « sentant avec » (synaisthanomenoi), ils éprouvent la douceur du bien en soi, et ce que l'homme de bien éprouve par rapport à soi, il l'éprouve aussi par rapport à son ami : l'ami est en effet un autre soi-même (heteros autos).

Et comme, pour chacun, le fait même d'exister (to auton einai) est désirable, il en va de même (ou presque) pour l'ami.

L'existence est désirable parce qu'on sent qu'elle est une bonne chose et cette sensation (aisthêsis) est une chose douce par elle-même. Mais alors pour l'ami aussi il faudra con-sentir qu'il existe et c'est ce qui arrive quand on vit ensemble et qu'on partage (koinônein) des actions et des pensées. C'est en ce sens que l'on dit que les hommes vivent ensemble (suzèn) et non pas, comme pour le bétail, qu'ils partagent le même pâturage (...). L'amitié est en effet une communauté, et, comme il en est pour soi-même, il en va aussi pour l'ami : et tout comme, par rapport à soi,

la sensation d'exister (aisthêsis hoti estin) est désirable, ainsi il en ira pour l'ami.

5. Dans ce passage d'une densité extraordinaire, Aristote énonce des thèses de philosophie première qu'il n'est donné de rencontrer sous cette forme dans aucun autre de ses écrits.

1) Il y a une sensation de l'être pur, une *aisthêsis* de l'existence. Aristote le répète à plusieurs reprises en mobilisant le vocabulaire technique de l'ontologie : *aisthanometha hoti esmen*, *aisthêsis hoti estin* : l'*hoti*

estin est l'existence – le quod est – en tant qu'elle est opposée à l'essence (*quid est, ti estin*).

2) Cette sensation d'exister est par elle-même douce (*bêdus*).

3) Il y a une équivalence entre être et vivre, entre se sentir exister et se sentir vivre. Voilà une anticipation décisive de la thèse de Nietzsche selon laquelle « être : nous n'en avons pas d'autre expérience qu'en vivant ». (On trouve une affirmation analogue mais moins précise dans le *De Anima*, 415 b 13 : « être, pour les vivants, c'est vivre. »)

4) Mais il est une autre sensation, spécifiquement humaine, qui insiste au cœur de la sensation d'exister.

Elle a la forme d'un con-sentir (*synaisthanesthai*) l'existence de l'ami. *L'amitié est l'instance de ce con-sentir l'existence de l'ami dans le sentiment de sa propre existence.* Mais cela signifie que l'amitié est portée à un niveau tout à la fois ontologique et politique. La sensation de l'être est en effet toujours déjà partagée et l'amitié nomme justement ce partage. Il n'y a là aucune intersubjectivité – cette chimère des modernes –, aucune relation entre les sujets ; c'est plutôt l'être lui-même qui est divisé, qui n'est pas identique à lui, et le moi et l'ami sont les deux faces, ou plutôt les deux pôles de ce partage.

5) C'est pourquoi l'ami est un autre soi, un *beteros autos*. Dans sa

traduction latine – *alter ego* –, cette expression a connu une longue histoire qu'il ne s'agit pas de reconstituer ici. Mais il est important de souligner que la formulation grecque est plus lourde de signification que ce qu'une oreille moderne peut percevoir dans sa version latine. Et pour commencer : le grec – comme le latin –, dispose de deux termes pour dire l'altérité : *allos* (en latin, *alius*) est l'altérité générique, *heteros* (en latin, *alter*) l'altérité comme opposition entre deux, l'hétérogénéité. En outre, le latin *ego* ne correspond pas exactement à *au'tos*, qui signifie « soi-même ». L'ami n'est pas un autre moi, mais une altérité inmanente dans la mêmeté, un devenir autre du même. Au point où je perçois mon existence comme

douce, ma sensation est traversée par un con-sentir qui la disloque et la déporte vers l'ami, vers l'autre même. L'amitié est cette désubjection au cœur même de la sensation la plus intime de soi.

6. Le niveau ontologique de l'amitié chez Aristote est désormais bien établi. L'amitié appartient à la *protè philosophia*, parce que ce qui est en question en elle concerne l'expérience même, la « sensation » même de l'être. On comprend alors pourquoi « ami » ne peut pas être un prédicat réel qui s'ajouterait à un concept pour l'inscrire dans une certaine classe. Suivant une terminologie moderne, on pourrait dire que le terme « ami » est un existentiel et non un catégoriel. Mais cet

existentiel (qui ne peut, en tant que tel, être conceptualisé), n'en reste pas moins traversé par une intensité qui le charge de quelque chose qui est comme une puissance. Cette intensité est le *syn*, le *cum* qui partage, dissémine et rend partageable, mieux, toujours déjà partagée, la sensation même, la douceur même d'exister. Que ce partage ait pour Aristote une signification politique est implicite dans un moment de la démonstration que nous avons à peine analysé et sur lequel il est opportun de revenir :

Mais alors pour l'ami aussi il faudra consentir qu'il existe et c'est ce qui arrive quand on vit ensemble et qu'on partage (koinônein) des actions et des pensées. C'est en ce

sens que l'on dit que les hommes vivent ensemble (suzèn) et non pas, comme pour le bétail, qu'ils partagent le même pâturage (...).

L'expression que nous avons rendue par « partager le même pâturage » est *en tõi autõi nemesthai*. Mais le verbe *nemo*, qui, comme on le sait, est riche d'implications politiques – il suffit de penser au déverbal *nomos* – signifie aussi à la voix moyenne : « avoir part », et l'expression aristotélicienne pourrait signifier simplement « avoir part au même ». Quoi qu'il en soit, il est essentiel que la communauté humaine soit ici définie, à la différence de celle des animaux, par une participation au fait même de vivre ensemble (*suzèn* acquiert ici

une signification technique), qui n'est pas définie par la participation à une substance commune, mais par un partage purement existentiel, et pour ainsi dire, sans objet : l'amitié comme consentement au pur fait d'exister. Les amis ne partagent pas quelque chose (une naissance, une loi, un lieu, un goût) : ils sont toujours déjà partagés par l'expérience de l'amitié. L'amitié est le partage qui précède tout autre partage, parce que ce qu'elle départage est le fait même d'exister, la vie même. Et c'est cette partition sans objet, ce consentement original qui constitue la politique.

Comment cette synesthésie politique originaire est devenue avec le temps le consensus auquel les démocraties confient leur destinée

dans la phase extrême et exténuée de leur évolution : cela, comme on a coutume de le dire, est une autre histoire.

